



Tiempo y progreso: historia conceptual y modernidad cartesiana

Héctor Quintela González
Universidad Complutense de Madrid  

<https://dx.doi.org/10.5209/inge.93195>

Recibido: 21/12/2023 • Revisado: 26/01/2024 • Aceptado: 08/02/2024

ES Resumen. El presente trabajo trata de evaluar la relevancia de la obra de René Descartes (1596-1650) en la génesis y en el despliegue de la Modernidad desde el marco teórico que proporciona la *Begriffsgeschichte* desarrollada por Reinhart Koselleck. Se presta especial atención a la dimensión temporal que contiene la historia conceptual koselleckiana y se analiza el papel jugado por Descartes en la constitución del moderno concepto de progreso, el cual resume, según Koselleck, la experiencia de una nueva época en una palabra. Se busca así arrojar nueva luz sobre un lugar común de la historia de la filosofía: la atribución a Descartes de la paternidad de la época moderna.

Palabras clave: Descartes; Historia conceptual; Modernidad; progreso; tiempo

EN Time and progress: Conceptual History and Cartesian modernity

EN Abstract. This paper attempts to evaluate the relevance of the work of René Descartes (1596-1650) in the genesis and unfolding of Modernity from the theoretical framework provided by the Conceptual History (*Begriffsgeschichte*) developed by Reinhart Koselleck. In particular, special attention is paid to the temporal dimension contained in Koselleck's Conceptual History and the role played by Descartes in the constitution of the modern concept of progress, which, according to Koselleck, summarises the experience of a new epoch in one word. The aim is to shed new light on a commonplace in the history of philosophy: the attribution of the paternity of the modern epoch to Descartes.

Keywords: Conceptual History; Descartes; Modernity; Progress; Time

Sumario: 1. Historia de la filosofía y génesis de la Modernidad. 2. Tiempo, historia y progreso en la teoría de la Modernidad koselleckiana. 2.1. Historia conceptual y *Sattelzeit*: ambivalencias de un concepto central. 2.2. El *Sattelzeit* y la conciencia moderna del tiempo: experiencia y expectativa, progreso y aceleración. 2.3. Temporalización: secularización e historia. 3. Obstáculos a la constitución del concepto moderno de progreso. 3.1. Pecado original y providencia. 4. El programa cartesiano. 4.1. Método, historia y filosofía de la historia. 4.2. Gobierno providencial del mundo, dominio y beatitud. 5. Conclusión. Bibliografía.

Cómo citar: Quintela González, Héctor (2024): Tiempo y progreso: historia conceptual y modernidad cartesiana, en *Ingenium. Revista Electrónica de Pensamiento Moderno y Metodología en Historia de las Ideas*, 18, 1-13.

1. Historia de la filosofía y génesis de la Modernidad

Publicado en 1879, en el tercer volumen de la *Historia de la Filosofía* escrita por Zeferino González puede leerse que “con razón o sin ella [Descartes] fue y es apellidado con frecuencia el padre y fundador de la filosofía moderna” (González, 1879, 42). Lo que hoy es un lugar común parece que ya lo venía siendo entonces. Las *Lecciones de historia de la filosofía* de Hegel contribuyeron sin duda a consolidarlo: Descartes ha sido el inaugurador de “la cultura de los tiempos modernos, [d]el pensamiento de la nueva filosofía” (1985, 252). Siguiendo la estela hegeliana, no son pocos los filósofos, teólogos e historiadores que han hecho hincapié en la potencia fundadora de la filosofía del francés, en el corte radical o nuevo inicio que supone la irrupción cartesiana. Ejemplo de ello es Ortega. El filósofo madrileño dejó dicho que la obra más popular de Descartes, el *Discours de la méthode*, funda “la época moderna y especialmente la moderna filosofía” al exponer “el programa clásico del tiempo nuevo”: en sus palabras estaría contenida “la emoción de alborada que inicia toda una edad, eso que llamamos la Edad Moderna” (1971, 13-14). Ya desde antes de que se pronunciase Hegel y de una u otra manera, no pocos modernos han ido proyectando en Descartes la figura del fundador, del conquistador, del pionero; reconociendo de este modo la deuda contraída con el filósofo francés tanto como su filiación. En un texto emblemático, el *Discurso preliminar de la Enciclopedia*, D’Alembert incluía a los ilustrados entre los sucesores de Descartes, “jefe de conjurados” que había iniciado una rebelión cuyos frutos él no había llegado a ver (1954, 64). La Modernidad en su conjunto parece haber considerado que la filosofía de Descartes, como reconoció uno de sus grandes críticos, Giambattista Vico, cambió drásticamente nuestra imagen del mundo (cf. Israel, 2002, 477).

Al cabo de un proceso de sedimentación que dura siglos, que la Modernidad fue engendrada en la cabeza de Descartes como en la de Zeus lo fue Atenea ha acabado por convertirse en un rocoso tópico. Razones hay que invitan a seguir insistiendo en el lugar común y, por tanto, a perpetuarlo: no resulta difícil conceder que fue precisamente Descartes quien desplegó el conjunto particular de tópicos que, sistematizados en función de un principio y una lógica nuevos, informa el espacio teórico de la Modernidad¹. Pero dar cuenta de la génesis de los tiempos modernos como exclusivo producto del esfuerzo cartesiano parece resultar insuficiente: la Modernidad es un proceso histórico de larga duración en cuya configuración y establecimiento

incurren factores de muy diversa índole. Tal es la perspectiva con que la “historia conceptual” (*Begriffsgeschichte*) se aproxima a la época moderna.

Programa elaborado y puesto en práctica de manera destacada por Reinhart Koselleck (1923-2006), el método histórico-conceptual permite aproximarse al surgimiento, despliegue y estructura de la Modernidad (*Neuzeit*) de manera fértil, pues incluye la posibilidad de cartografiar agentes y procesos que contribuyeron a disolver el viejo mundo y a consolidar un tiempo nuevo (*neue Zeit*). Así pues, la historia conceptual permite subrayar la relevancia de algunos de los actores y de algunos de los factores que contribuyeron a configurar la Modernidad sin por ello reducir la complejidad epocal. Haciendo uso de las herramientas que brinda el aparato conceptual movilizado por la metodología koselleckiana, en este trabajo pretendo sopesar la contribución de Descartes a la génesis y consolidación del mundo moderno. Es decir, se busca *aplicar* la historia conceptual a determinado filósofo a modo de “caso de estudio”². Se trata, en definitiva, de enfocar el tópico sobre Descartes y la paternidad de la época moderna con una luz distinta de la habitual. Con este propósito, la investigación acerca de la modernidad cartesiana que me propongo llevar a cabo gravitará alrededor del concepto de progreso, pues resume la experiencia de una nueva época en una palabra (Koselleck, 2012, 102).

2. Tiempo, historia y progreso en la teoría de la Modernidad koselleckiana

2.1. Historia conceptual y *Sattelzeit*: ambivalencias de un concepto central

Uno de los *topoi* fundamentales por los que discurre la reflexión histórico-filosófica de Koselleck es el concepto de *Sattelzeit*. Recurso heurístico, Koselleck postula la existencia de un horizonte temporal denominado “*Sattelzeit*”, época-umbral donde se opera una honda resignificación de toda una serie de viejos conceptos cuya articulación, junto con la aparición de otros conceptos de nuevo cuño, configura la constelación lingüística a través de la cual la Modernidad cobra conciencia de sí y se autocomprende. Por esta razón y como ha señalado Concha Roldán, “si tuviéramos que definir aforísticamente en qué consiste la historia intelectual de la modernidad, podríamos afirmar que no es distinta de la historia de la formación del lenguaje moderno” (2016, 220). Koselleck establece un cuádruple criterio que se corresponde con las características fundamentales de la nueva época y que da cuenta de los rasgos semánticos que orientan la resignificación

¹ Cf. Lomba (2023, 35-36). “La originalidad de Descartes no reside tanto en la formulación o el descubrimiento de estas tesis [el método, la duda, el *cogito*, las pruebas de la existencia de Dios, &c.] como en la forma en que están ordenadas y, sobre todo, en las funciones respectivas que asumen. Derivadas, materialmente, de la doxografía anterior, se convertirían en parte integrante de toda la reflexión metafísica posterior”, escribe Jean-Luc Marion (1981, 11).

² La riqueza de la historia conceptual permite diversos enfoques tanto *teóricos* como *aplicados* a determinados campos: temas, épocas, autores, disciplinas o léxicos. Esta versatilidad de enfoques se puede constatar frecuentando los diversos trabajos dedicados a la historia conceptual que se han publicado en los últimos decenios. El interesado puede acudir a *Teorías y prácticas de la Historia Conceptual* (2009), en cuyo prólogo el editor del volumen, Faustino Oncina, aborda la mencionada multiplicidad de enfoques existentes en la investigación histórico-conceptual. Sin salirnos de este volumen colectivo encontramos ejemplos de aplicación de la historia conceptual a un particular filósofo. Por la afinidad con la búsqueda que se pretende llevar a cabo en el presente trabajo, me gustaría destacar el capítulo con el que Concha Roldán contribuye a esta antología, titulado “Ilustración y semántica histórica: el protagonismo de Leibniz” y en el cual se aplica la historia conceptual al caso leibniziano. Roldán prolongaría este esfuerzo en otro trabajo, publicado pasados unos años (2016). En la misma dirección ha trabajado Alejandro Sánchez Berrocal (2020). He tenido en cuenta estos trabajos a la hora de realizar el mío.

del lenguaje político-social: “democratización” (*Demokratisierung*), “ideologización” (*Ideologisierung*), “politización” (*Politisierung*) y “temporalización” (*Verzeitlichung*) son los cuatro patrones que ordenen la arquitectura de los conceptos modernos.

El enfoque heurístico del lexicón se basa en la suposición de que desde mediados del siglo XVIII se ha producido una profunda transformación de *topoi* clásicos, de que palabras antiguas han obtenido nuevos significados que, según nos acercamos a nuestro presente, ya no necesitan ninguna traducción. El enfoque heurístico introduce, por así decirlo, un “periodo bisagra” [*Sattelzeit*] en el que los significados originales se transforman en su avance hacia nuestro presente. Estos conceptos poseen un rostro jánico: orientados hacia el pasado se refieren a situaciones sociales y políticas que ya no nos son comprensibles sin comentarios críticos; hacia adelante, orientados hacia nosotros, han obtenido significados que, aunque pueden ser explicados, parecen ser inmediatamente comprensibles (2009, 94-95).

El periodo *Sattelzeit* comprende la centuria que transcurre entre 1750 y 1850, espacio temporal aproximadamente fijado por dos mojonos: la Revolución Francesa y la Revolución Industrial. Es en este momento cuando se produce de manera irreversible la transformación de la sociedad en sociedad industrial debido al potente desarrollo de las ciencias, de la técnica y de la economía, cambios solidarios de la constitución de nuevas estructuras políticas y sociales. Este desarrollo multisectorial trae consigo distintas novedades que causan modificaciones en los modos de vivir y en qué se espera de la vida: modificaciones profundas de la rutina, el trabajo y las expectativas de las gentes. Tal y como son comprendidos por Koselleck, los conceptos cuya semántica se ve alterada en este periodo recogen el repertorio de nuevas experiencias propias de este nuevo tiempo.

Además de mostrar que las transformaciones histórico-sociales profundas informan la semántica de los conceptos en los cuales cristaliza la experiencia de la novedad, la historia conceptual da cuenta de lo que ocurre en la dirección inversa: que el lenguaje mismo promovió tales cambios al alumbrar nuevas expectativas; tan paulatino como repentino, las mutaciones que experimentan los conceptos tienen que ver con la obsolescencia de la semántica que arrastran. Para trazar la historia de un concepto es necesario no desvincular historia social y semántica histórica, pues ambos espacios están entrelazados por toda una serie de mutuas interacciones: transferencias, desplazamientos y anticipaciones. Debido a que los cambios socio-políticos y los cambios en la semántica de los conceptos se retroalimentan, la historia conceptual “debe analizar cómo la entrada en acción de los conceptos, su uso, provoca unas transformaciones estructurarles que afectan tanto a la sociedad como al concepto mismo” (Koselleck, 2004, 16).

La investigación koselleckiana privilegia los conceptos históricos fundamentales: los conceptos-guía del movimiento histórico. Estos conceptos

son, dado su carácter performativo, *índice* y *factor* del proceso de transformación moderno: índice porque se comportan como receptáculos en cuya entraña se condensa la experiencia de los cambios socio-políticos e históricos ya consumados; factor porque no se limitan a ser almacén pasivo, sino que, generadores de expectativas, promueven y marcan los límites de nuevas transformaciones. El concepto de progreso es uno de estos conceptos. Koselleck tiene en cuenta que de continuo se advierten hiatos entre estados sociales y aquellos usos lingüísticos que apuntan a ellos o los trascienden, pues entre situaciones y conceptos se da siempre una tensión que llega a presentarse como irresoluble. Esta es la razón por la que la investigación no se restringe al análisis de esta o aquella expresión particular, sino que se han de tener en cuenta expresiones adyacentes a aquélla y también las corrientes ideológicas que hayan podido cristalizar en la expresión de manera previa a la caracterización del concepto como índice histórico (Koselleck, 1993, 119).

El *Sattelzeit* y Descartes —por no hablar de su influencia— no se encuentran tan lejos como pudiera parecer a primera vista. Las fechas entre las cuales se extiende este umbral son variables. No obsta que el concepto de *Sattelzeit* ocupe un lugar central en la teoría histórica koselleckiana para que haya sido ampliamente discutido, incluso por el mismo Koselleck. Esto es lo que hacía cuando, respondiendo a una crítica formulada por J. G. A. Pocock y poniendo en duda la fortuna de su hipótesis, Koselleck terminaba por afirmar que “quizá la de *Schwelldenzeit* (periodo-umbral) hubiera sido una metáfora menos ambigua” que la de *Sattelzeit* (Koselleck, 1996, 69). Koselleck (2006) buscó hacerse cargo de la debilidad teórica del *Sattelzeit* flexibilizando y relativizando esta franja temporal según la variedad de situaciones histórico-geográficas que se puedan tomar en consideración.

Si lo que buscamos es el reflejo en las expresiones lingüísticas del cambio en las experiencias históricas, tenemos también una *Sattelzeit* en Francia: como observó Paul Hazard, hacia finales del siglo XVII, tras el final del reinado de Luis XIV, vino el gran impulso innovador que representó el lenguaje de la Ilustración. Por tanto, ese cambio radical de lenguaje empieza en Francia a principios del siglo XVIII, antes que en Alemania. Y la *Sattelzeit* de los italianos podría arrancar desde las grandes innovaciones conceptuales de la época de Maquiavelo. (2006, §8)

La tesis fuerte del clásico trabajo sobre la crisis de la conciencia europea moderna escrito por Paul Hazard, a quien Koselleck menciona a propósito del establecimiento del *Sattelzeit* francés, afirma que la práctica totalidad de las ideas que han parecido revolucionarias hacia 1789 se habían expresado ya hacia 1680 (1988, 11). Jonathan Israel sostiene una tesis semejante. Según este historiador (2002, 3), en la recta final del siglo XVII predominó una conciencia de crisis aguda. Innumerables libros escritos en este periodo reflejaron el cataclismo intelectual y espiritual sin precedentes que se estaba viviendo. Emerge entonces una constelación de nuevos conceptos cuyo carácter era claramente radical, esto

es, totalmente incompatible con los fundamentos de la autoridad, el pensamiento y las creencias tradicionales. Para Israel, ni la Reforma del siglo XVI ni tampoco lo que él llama “Baja Ilustración”, desarrollada a partir de 1750 –año en el que Koselleck sitúa el inicio del *Sattelzeit*–, resultan tan decisivas como la “Alta Ilustración”, periodo que discurre entre 1650 y 1750, donde se fraguan los conceptos revolucionarios que posteriormente se consolidan, popularizan y anotan (7).

Este periodo de tribulación filosófica y espiritual es incomprensible sin la irrupción cartesiana. Israel comienza su trabajo recogiendo las palabras de dos españoles, los médicos Diego Mateo Zapata y Miguel Boix y Moliner, quienes dieron cuenta de la agitación que Descartes trajo consigo. En el prólogo a su *Hipócrates aclarado* (1716) declaraba Boix y Moliner que “la filosofía de Descartes había arrojado a toda Europa a la mayor perplejidad intelectual y espiritual vista en siglos” (3). *Nulla nunc celebrior, clamoriorque secta quam Cartesianorum*, nos recuerda Hazard que dejó escrito Philiberto Collet en su *Historia Rationis*, trabajo de 1695 (1988, 115). En la misma idea abunda Étienne Gilson, según quien “hacia el fin del siglo XVII, el cartesianismo había llegado a ser el escolasticismo de todos aquellos que se consideraban capaces de hacer época en Filosofía” (Gilson, 2004, 150). Tras Descartes y durante largo tiempo no se pensó más que o con él o contra él. Gracias al trabajo de estos historiadores es posible comenzar a vislumbrar la relevancia de la contribución de Descartes a la consolidación del horizonte moderno: estos autores muestran de qué manera el “espíritu” de la filosofía cartesiana ejerce una influencia decisiva en el sentir general del siglo. Su exposición obliga a considerar que, de haber un *ethos* moderno, en buena medida deberá éste su constitución al esfuerzo cartesiano:

¿Qué queda, pues, esencialmente [de Descartes y su filosofía]? Su espíritu; su método, adquisición definitiva; sus reglas luminosas para la dirección del espíritu, tan sencillas y tan sólidas que, si no iluminan toda la verdad, al menos nos permiten apartar una parte de las tinieblas (Hazard, 1988, 116).

En sintonía con Hazard, Francisque Bouillier insiste en el triunfo del cartesianismo, y al hacerlo alude nuevamente al marcado carácter cartesiano que asume el movimiento de fondo del tiempo nuevo: “A pesar de todas las resistencias, el cartesianismo ha triunfado; se ha apoderado por entero del gran siglo, ha impregnado con su espíritu no sólo la filosofía, sino también las ciencias y las letras” (1868, 486).

2.2. El *Sattelzeit* y la conciencia moderna del tiempo: experiencia y expectativa, progreso y aceleración

El carácter privilegiado que ocupa el *Sattelzeit* en la teoría de la Modernidad de Koselleck tiene que ver con que todavía somos coetáneos de ese momento: somos legatarios conscientes del patrimonio semántico que se gesta por entonces. Pero tanto o más que por esto, la fundamental importancia del *Sattelzeit* radica en que este periodo “representa la mayéutica de una nueva gramática temporal bajo

los auspicios del progreso acelerado” (Oncina, 2015, 92). El propio Koselleck ha indicado que su genuino campo de investigación estriba en la exploración teórica de las estructuras temporales (cf. Oncina, 138). Toda la obra de Koselleck está atravesada por la preocupación acerca de la cuestión temporal. La investigación histórico-conceptual koselleckiana no se agota en una lexicografía o en un ejercicio filológico: trasciende la historia de los conceptos para llevar a cabo una indagación teórica acerca de las estructuras temporales de las historias humanas, las representaciones del tiempo y sus modificaciones (Oncina, 2021, 134). Con la Modernidad y, por lo tanto, durante el *Sattelzeit* se hacen visibles los trascendentales de la historicidad y de la historia, la *experiencia* y la *expectativa*, que remiten al recuerdo y a la esperanza, dato antropológico previo sin el cual no es siquiera concebible la historia (Koselleck, 1993, 336-337). La visibilidad de estas dos categorías se debe al abismo que se abre entre ellas, desgajamiento causado por el progreso científico-técnico que se dispara durante ese periodo.

Lo distintivo del tiempo nuevo que eclosiona en el *Sattelzeit* y de la conciencia moderna del tiempo que lo acompaña es que “las expectativas se han ido alejando cada vez más de las experiencias hechas” (Koselleck, 1993, 342-343). Koselleck señala que “la principal característica de aquella transición es que se abrió una brecha profunda entre las experiencias y las expectativas de las gentes de la época”, de modo que con el *Sattelzeit* “el argumento histórico pierde su poder de convicción, porque las explicaciones basadas en el pasado encajan mal con lo que sucede en unos momentos de aceleración histórica en los cuales los cambios se producen de manera cada vez más rápida”; por tanto, “ya no es posible aplicar la experiencia pasada de manera inmediata a esas novedades, y el futuro se vuelve más imprevisible” (2006, §9). Así pues, es posible mantener un compromiso con el concepto de *Sattelzeit* si nos atenemos al criterio último que propone el alemán para determinar la situación de este horizonte de cambio: la oposición entre pasado y futuro el abismo que se abre entre ellos.

A la conciencia histórica moderna responde la nueva experiencia de *progreso*, inseparable de la experiencia de *aceleración* de los acontecimientos históricos. Tal es el dominio que opera el progreso en la conciencia moderna que Koselleck llega a identificar progreso y tiempo nuevo (cf. Villacañas, 2009, 103). De ahí la extrema importancia del *Sattelzeit*, pues en su seno comienza a germinar la experiencia de la aceleración, nuevo ritmo temporal que recibe la historia; inseparable de ella, también el moderno concepto de progreso, crisol de la experiencia de la nueva época. Esta experiencia, que sirve para distinguir el mundo nuevo del antiguo, es la de estar en un tiempo abierto a un futuro interpretado de forma progresiva. Recuerda Jürgen Habermas que el concepto de época moderna no tiene carácter puramente cronológico, sino que expresa la convicción de que el futuro ha empezado ya: “significa la época que vive orientada hacia el futuro, que se ha abierto a lo nuevo futuro” (1989, 16). La novedad del moderno concepto de progreso consiste en que el fin del mundo tal y como lo comprendía el cristianismo, siempre por llegar, se transforma en un futuro abier-

to. El “principio incuestionable de progreso” es, para Koselleck, “un concepto específicamente calibrado para enfrentarse a las experiencias modernas, es decir, al hecho de que las experiencias tradicionales se ven superadas por otras nuevas con una rapidez sorprendente” (2012, 96).

La moderna apertura y orientación hacia el futuro se forma a medida que la modernización social quiebra la memoria y el acervo de usos propios del mundo campesino, obturando de este modo la tradicional fuente de expectativas que pasa a ser sustituida por una experiencia de progreso. Se cobra entonces conciencia de la apertura del abismo que separa cada vez más rápido el pasado del futuro o, dicho en término koselleckianos, el “espacio de experiencia” (*Erfahrungsraum*) del “horizonte de expectativas” (*Erwartungshorizont*) (Koselleck, 1993, 333 y ss.). El moderno concepto de progreso, indica Koselleck, “contiene la idea de que, a partir de la industrialización y la tecnificación, las condiciones de nuestra experiencia anterior nunca son suficientes para anticipar las sorpresas y novedades del futuro” (2012, 103), de modo que la planificación del futuro involucra una constante y perenne redefinición de objetivos. Estable, después de cegada la fuente de expectativas tradicional, el progreso se convierte en el factor estabilizador de la Modernidad, quizá paradójicamente, en cuanto consigue tematizar la excepcionalidad del cambio (110).

2.3. Temporalización: secularización e historia

La novedad del moderno concepto de progreso respecto de su antiguo sentido consiste en que el fin del mundo tal y como lo comprendía el cristianismo, siempre por llegar, se imanentiza transformándose en un futuro abierto. Contra lo que había venido ocurriendo a lo largo de la Edad Media, se opera una secularización³ de los fines de perfección. Según la hipótesis de Koselleck, los contenidos del programa escatológico cristiano se secularizan transfiriéndose al mundo y situándose en la historia misma, horizonte de su realización, la cual deviene obligación moral. Así pues, “la salvación es buscada en el desarrollo y ejecución de la historia misma” (Koselleck, 2003, 54). Se produce un lento cambio del sujeto de la acción, que ya no es Dios: es el ser humano quien genera el progreso. La temporalización de los fines de perfección se tradujo en que el género humano, a partir de entonces, se empezaría a comprender como dirigiéndose sin descanso hacia una perfección cada vez mayor. De este modo, el perfeccionamiento humano pasa a ser a la vez fin e infinito. La nueva perspectiva abierta al futuro hace que la experiencia del pasado y la expectativa del futuro se vayan separando de forma progresiva. Será en el concepto común de progreso donde se plasme esta diferenciación.

³ La bibliografía sobre el problema de la secularización es vastísima. Sobre esta cuestión puede verse, por ejemplo, Lübke (1965), Marramao (1998) o Monod (2015). Como señala Koselleck, el concepto de secularización ha servido a la crítica cristiana o anticristiana de la civilización (2003, 41). A este respecto, cabe apuntar que la Iglesia católica misma ha querido dar su particular orientación al uso del término. Desde esta perspectiva, la secularización se refiere a “un esfuerzo, en sí mismo justo y legítimo, no incompatible con la fe y la religión, por descubrir en la creación, en cada cosa o en cada acontecimiento del universo, las leyes que los rigen con una cierta autonomía, con la convicción interior de que el Creador ha puesto en ellos sus leyes”; a la secularización se opone el *secularismo*, “un ateísmo militante” (Pablo VI, 1975, §55). La deuda contraída por Koselleck con el teorema de la secularización de Karl Löwith es muy grande. A pesar de que reconoce un notable grado de novedad al moderno concepto de progreso, Koselleck se adhiere a la tesis de Löwith, según quien se ha producido un proceso de transposición que lleva de un fin extrahistórico a uno intrahistórico. Ello explícitamente contra las objeciones hechas a Löwith por Hans Blumenberg en *Die Legitimität der Neuzeit* (1966), que Koselleck es reacio a asimilar.

[Para todas las doctrinas de la secularización] la tarea común de la época moderna estriba en que las expectativas cristianas de salvación ya no se sitúan en el más allá, sino en la realización moral y ética de la religión cristiana en este mundo. Este camino conduce de la escatología, que enseñaba el advenimiento del fin de la historia del mundo, al progreso, el cual debe realizar en el plano intramundano los postulados cristianos hasta alcanzar en el futuro la libertad respecto de cualquier forma de dominación (Koselleck, 2003, 45-46).

El proceso de temporalización obedece a una sustitución del papel central en la comprensión del tiempo de la distinción entre immanente y trascendente o más acá y más allá por la oposición entre pasado y futuro. Todas las doctrinas de la secularización, concepto jurídico-político que deviene categoría hermenéutica de la filosofía de la historia, queriendo así ofrecer una interpretación de la historia universal de la Modernidad (Koselleck, 2003, 41 y ss.), renuncian a una separación rigurosa de los pares opuestos cristianos: imanencia y trascendencia, eternidad y mundo, espiritual y secular. Todas las estructuras propias de la filosofía de la historia son imanentes: es *en* y *con* y *a través* del tiempo histórico donde toda tarea ha de ser resuelta, donde ha de lograrse toda meta, donde todo obstáculo ha de ser superado. El proceso de temporalización vincula secularización, progreso y aceleración, pues es ésta la experiencia moderna del tiempo immanente al mundo e histórica. Es esta conciencia de la aceleración, ordenada por el progreso, la que permite pensar el tiempo histórico como producido específicamente por los seres humanos. Esta experiencia del tiempo es la experiencia del *tránsito*.

La característica de la nueva conciencia de época desde que acaba el siglo XVIII consiste en que el propio tiempo no sólo es percibido como final y también como principio, sino como tiempo de tránsito. [...] Las cuestiones de la dinamización y temporalización del mundo de la experiencia; la de un futuro abierto cuya planificación sigue siendo tarea nuestra, sin que en la misma podamos prever los caminos de la historia; [...] además de la que atañe a la conciencia de que se vive en un tiempo de tránsito en el que cada vez es más difícil mediar las tradiciones heredadas con las necesarias innovaciones. Y finalmente el sentimiento de la aceleración con la que parecen realizarse los procesos de cambio económico y político (Koselleck, 2020, 16-17).

La condición de este movimiento es la mutación del concepto de historia. Durante el *Sattelzeit*

se descubre la “Historia” como singular colectivo, pues donde “antes proliferaban múltiples historias de múltiples objetos” se da ahora “el recurso a una historia que se movía en una determinada dirección en pos de determinadas metas, y en cuyo nombre obraban los políticos, que se figuraban, por así decirlo, autorizados por ella” (Oncina, 2015, 96). El proceso de temporalización pide una concepción inmanente de la historia que, desgajada de todo fundamento teológico, requiera un programa filosófico propio para ser explicada. La historia se autonomiza de toda instancia religiosa de fundamentación y legitimación. Esta nueva historia ya no necesita recibir presupuestos y objetivos externos a ella, ni necesita explicar nada que ocurra en ella y a través de ella apelando a criterios trascendentes: el fundamento de la legalidad interna de la historia y de la fuerza que impulsa su desarrollo ya no se sitúan fuera del mundo, pues no hay estructura fundamental ni hermenéutica que no se haya mundanizado o no se encuentre en un horizonte intramundano.

La exposición de la historia del concepto de historia muestra que la emergencia del nuevo concepto de una “historia en general” es inseparable de la progresiva ampliación semántica del concepto de secularización, que terminará por transformarse en clave de bóveda de la Modernidad, en el término que refiere su movimiento de fondo (Monod, 2015, 25). Esta ampliación semántica –y por tanto la puesta en marcha de una historia no sagrada– está vinculada a los cambios sociopolíticos derivados del fin de las guerras de religión y de la Paz de Westfalia; en definitiva, con el despliegue del Estado absolutista. El proceso jurídico-político a través del cual el Estado secular gana peso en detrimento de la Iglesia, fagocitando regiones hasta el momento competencia del poder religioso, opera un movimiento de sustitución de la doctrina agustiniana de las dos ciudades: los programas de organización política y social dejan de estar fundamentados e informados por la teología cristiana, encontrando su fundamento último en las modernas nociones de historia y de tiempo histórico, instancias que, a su vez, están fundamentadas y legitimadas por la producción de modelos filosóficos⁴. Es el momento en el que “la secularización adquir[e] una dimensión propia de la filosofía de la historia” (Koselleck, 2003, 47). Ahora bien, este reemplazo de estructuras, elementos y motivos inmanentes por los tradicionales trascendentes no fue *limpio*: vino nuevo en odres viejos que tiñeron de lo antiguo aquello que se vertía en ellos.

El ciudadano moral se hallaba siempre cobijado, de modo expreso o no, en una Filosofía de la historia [...] que recogió ampliamente la herencia de la Teología. La escatología cristiana –en su transformación como progreso secularizado–, elementos gnóstico-maniqueos reaparecidos en el dualismo de moral y política, antiguas doctrinas cíclicas y, por último, la novísima legalidad científico-natural trasplan-

tada a la historia, todo ello, en fin, contribuyó a formar la conciencia filosófico-histórica del siglo XVIII (Koselleck, 2007, 118).

El concepto de temporalización se encuentra, pues, ligado al proceso de secularización, el cual ha sido considerado una variante del primero (Escudier, 2010, 197); concepto éste convertido en una categoría general vinculada al nuevo concepto de “tiempo histórico” e inseparable de dos de las coordenadas simbólicas definitorias de la modernidad: emancipación y progreso (Marramao, 1998, 27).

3. Obstáculos a la constitución del concepto moderno de progreso

El *Sattelzeit* puede considerarse el eje a partir del cual pivotan las representaciones occidentales del tiempo, estando la moderna marcada por el vector progreso. Dado que “la idea del Progreso [...] se basa en una interpretación de la historia que considera al hombre caminando lentamente [...] en una dirección definida y deseable e infiere que este progreso continuará indefinidamente” (Bury, 2009, 17-18), John Bury afirma que ésta “no aparece hasta que se conciba que la civilización está destinada a avanzar infinitamente en el futuro” (19). Solamente comienza a “prepararse una atmósfera favorable” a la aparición de esta idea en el siglo XVI, momento en el que empiezan a “superarse los obstáculos” que impedían su aparición. Según el historiador inglés, estos obstáculos eran sobre todo de orden teológico. Su conjunto impedía afirmar que, en lo que a artes y ciencias se refiere, el tiempo nuevo fuera superior a la Antigüedad clásica; también que se comprendiese la historia como historia universal, historia común a todos los pueblos (44-48).

Para arrojar luz sobre tales barreras conviene atender al desarrollo lingüístico del concepto de progreso. Koselleck lo desgrana del siguiente modo (2012, 110): en un primer momento se habría producido la apertura del horizonte de progreso, la cual, unida al proceso de temporalización, se considera la génesis del nuevo concepto de progreso; en un último momento surgió “el progreso” como singular colectivo, convirtiéndose entonces en concepto-guía histórico. Interesa destacar el primer momento que discrimina Koselleck. Este momento comprende la superación de la metáfora del tiempo de la vida; en palabras de Koselleck, la “desnaturalización de la metáfora de la vejez” (102) propia del mundo premoderno. El desarrollo temporal se ha comprendido tradicionalmente mediante metáforas biológicas. Al abandonar este paradigma, conceptos como el de decadencia o el de degeneración dejan de ejercer oposición al concepto de progreso. El cese del modelo temporal del ciclo de duración de la vida despeja el camino a la apertura del futuro y, con ello, a la aparición de un progreso interminable, general y continuo del género humano, cuyo modelo pasa a ser la línea recta ascendente.

⁴ Se ha destacado que el proceso de temporalización koselleckiano es deudor del cristianismo. Según Koselleck, la oposición espiritual-secular o más allá-más acá se disuelve en la consolidación del concepto de “historia universal”, pues el tiempo global produce en su seno tanto problemas como soluciones: tiempo secular al que repugna toda dimensión extra o supra-temporal. Como indica Villacañas, “tal cosa sucede no tanto cuando la institución celeste de la Ciudad de Dios se proyecta como iglesia en la tierra [...] sino cuando las promesas de la Ciudad de Dios se han de realizar en el tiempo mismo, y no en el más allá [...]. Entonces la historia no es lo que termina para que se abra el reino de Dios, sino el tiempo en el que tal reino se realiza y como tal se experimenta” (Villacañas, 2009, 101). Cf. Orozco Pérez, M. (2017, 95 y ss).

Ante tal idea de progreso, cualquier momento de decadencia pasa a considerarse parcial y efímero e incluso estímulo para nuevos progresos. Progreso éste que permite interrupciones y retrocesos, y cuya legitimación política procede precisamente de su carácter imparabile.

La experiencia de la novedad propia de la nueva temporalidad implica el acceso a un futuro abierto. El mismo concepto de Modernidad “parece dirigirse al futuro en el que se ubica lo nuevo” (Koselleck, 2020, 14). Se produce una basculación nunca vista del ámbito temporal de referencia: se *descubre* el futuro (Hölscher, 47 y ss.) y hacia él se produce un *giro* (Koselleck, 1993, 301) que separa de manera más profunda y cada vez más vertiginosa las experiencias acumuladas de las expectativas promovidas. “En la medida en que ‘Edad Moderna’ lleva consigo lo absolutamente nuevo, se trata de algo absolutamente único” (Koselleck, 2020, 10-11). Esta apertura al futuro, característica del mundo moderno, implica que “el inicio que es la nueva época se repit[a] y perpetúa con cada momento de la actualidad que produce de sí algo nuevo” (Habermas, 17). Como explicita Habermas, una actualidad que se entiende a sí misma como actualidad del tiempo nuevo está forzada a “vivir y reproducir como *renovación continua*” la ruptura que la separa del pasado (17). La constelación de conceptos dinámicos propiamente modernos, como el concepto de progreso pero también el de revolución o el de emancipación, se nos aparecen teñidos y hasta moldeados por el énfasis que la conciencia moderna pone en la novedad que ella misma afirma que supone (18).

El régimen moderno de temporalidad cancela la operatividad del *topos* de cuño ciceroniano *historia magistra vitae*, el cual “se había basado en la igualdad estructural de toda posible historia pasada y futura”; ahora “el carácter único y la absoluta novedad” con que se impone “cada acontecimiento van adueñándose paulatinamente del espacio de la experiencia” (Koselleck, 2020, 14). Por todo ello, la relevancia de un pensador como Maquiavelo en la preparación del mundo de experiencia moderno parece resultarle menor a Koselleck, en cuanto el florentino “sigue recurriendo sistemáticamente a la historia como fuente de enseñanzas para el futuro” (2020, 14). Late en este punto del argumento un motivo löwithiano: una vez que se ha implantado el sentido cristiano del tiempo “y ha dominado durante largos siglos, difícilmente el hombre pueda ceder ante una concepción cíclica y sin fin del curso de la historia, aun cuando haya renunciado a las ideas de creación, providencia, juicio final y redención” (Löwith, 2007, 138). No es posible extraer sabiduría del pasado, pero ya es posible pensar en una virtual novedad absoluta social y política que no haya sido tenida en cuenta en la *anakyklosis*.

La arbitrariedad de la “historia” crece con su realizabilidad. [...] Es común a ambas la descomposición del espacio de experiencia que sobreviene, que, hasta ahora, parecía, determinado desde el pasado pero que ahora es atravesado por él. [...] Cualquier ejemplo del pasado, aunque se haya aprendido, llega siempre demasiado tarde (Koselleck, 1993, 63).

3.1. Pecado original y providencia

Bury señala que el origen de dos de los principales obstáculos que obturan la emergencia de la idea de progreso es teológico: la doctrina del pecado original y la creencia en la providencia. En primer lugar, la doctrina del pecado original impedía concebir la mejora moral del género humano mediante algún proceso gradual de desarrollo (Bury, 33). La teología católica considera que pecado es toda palabra, acto o deseo contrarios a la ley eterna, motivado por la desobediencia. Producto de la soberbia, los pecados hieren la naturaleza del hombre y atentan contra la solidaridad humana (Catecismo, 8, II). Ahora bien, el pecado original no hiera tanto como corrompe de manera incurable la naturaleza humana. Primer pecado del hombre (Romanos 5, 19), se erige como paradigma de todo pecado que lo suceda (Catecismo, 1, III, 397). Según el relato del Génesis, Dios creó al hombre a su imagen y semejanza, estableciendo que no puede vivir su relación filial con su Creador más que en la forma de libre sumisión a Dios. Esta relación de sumisión voluntaria y querida y los límites que ella impone y que el hombre ha de respetar con confianza están simbolizados en la prohibición expresa que hace Dios al hombre: no comer del árbol del conocimiento del bien y del mal. Tentado por el diablo y faltando a la confianza en Dios, el hombre pecó al desobedecer el mandato divino que había recibido.

Según la Tradición, que se atiene a la doctrina agustiniana, el pecado adánico se naturaliza, haciendo corresponsable de la culpa adánica a toda la humanidad, transformada en *massa damnata* –término que designa la condición histórica y teológica del género humano después de la Caída—. Pues bien, la antropología teológica del pecado original, como bien ha visto Bury, impide que el género humano, dañado en su entraña, se cure a sí mismo: solamente la acción farmacológica de un agente trascendente y sobrehumano –la gracia divina– puede salvarlo de un horizonte de corrupción que se perpetúa a través de las generaciones.

Según Bury, la creencia en la Providencia “podía compartirse [...] con la creencia en el Progreso [...] [si bien] los postulados fundamentales de ambas eran incongruentes”, de modo que “la doctrina del Progreso no podía germinar mientras la doctrina de la Providencia se hallase en una supremacía indiscutida” (2009, 63). Esto se debe a que providencia y progreso tienen una función análoga: ocuparse por anticipado de las necesidades del futuro y salvar la coherencia interna de los acontecimientos. Para que, por decirlo con Bury, la “doctrina del progreso” se estabilizase como modelo interpretativo hegemónico de la historia, debía alcanzar el lugar que ocupa la providencia y reemplazarla. En ese sentido se pronuncia Karl Löwith, quien, apoyándose en Bury, afirmó que “la creencia en un progreso sin límites en y de este mundo reemplaza más y más la fe en la providencia de un Dios supramundano” (Löwith, 81). En una línea semejante, Max Weber sostuvo que la idea de progreso se impone “como ineludible cuando aparece la necesidad de conferir al curso del destino de la humanidad, despojado de la religión, un ‘sentido’ terrenal y sin embargo objetivo” (cf. Monod, 2015, 259). La idea de progreso repugna

al programa cristiano porque “fue pensada como reapropiación, por la humanidad, del control de un ‘destino’ que la religión había sustraído a la acción de los hombres” (Monod, 2015, 259). Para Koselleck, este proceso de desplazamiento del ejercicio sobre el mundo de toda instancia religiosa se articula en torno a dos movimientos: ni el individuo ni la sociedad necesitan ya apelación trascendente para justificarse a sí mismos, les basta con una apoyatura inmanente. Crisis, secularización y, con ambas, quiebra de la autoridad tradicional fundamentada en Dios, donde, como Koselleck reconoce, Descartes juega un papel decisivo: “En el curso del despliegue del *cogito ergo sum* de Descartes, en cuanto auto-garantía del hombre exento de vínculo de carácter religioso [...] la planificación de la historia se vuelve algo tan importante como la dominación de la naturaleza” (2007, 30).

En el nuevo concepto de historia no hay ya necesidad alguna de “remontarse hasta Dios”: queda “despejado un tiempo que era propio sólo de la historia” (Koselleck, 2004, 35). La creencia en un plan divino desfallece; ahora se trata de formular hipótesis filosófico-históricas que, ya implícita, ya explícitamente, se oponen a una construcción teológica de la misma. Ello implica la eliminación de la voluntad de Dios o la Providencia como principio rector de lo que acontece, ocupando su lugar la voluntad del hombre y su planificación racional. No hay plan divino sino planificación humana e historia constituida como ámbito autónomo. Ahora bien, el desarrollo de toda filosofía de la historia sólo sería posible dentro del marco de la historia sagrada: la conciencia histórica moderna, dirigida hacia el futuro, sería consecuencia de la espera escatológica (Monod, 2015, 263).

4. El programa cartesiano

4.1. Método, historia y filosofía de la historia

Regulis utilibus et claris ad ingenii directionem in veritatis inquisitione: según Jean-Luc Marion (2008, 23), el título del manuscrito original de las *Regulæ* es el que mejor capta el sentido de un escrito que se diría dirigido a quien, como afirma sobre sí el propio autor del texto, “quiere investigar seriamente la verdad de las cosas” (AT, X, 362 [2010, 68])⁵. Buena parte del programa cartesiano se encuentra contenido *in nuce* en el título de un manuscrito cuyos patrones aparecen desplegados en los títulos de las cuatro primeras reglas, aquellas de mayor densidad filosófica: el fin de los estudios debe ser la dirección del espíritu para que emita juicios sólidos y verdaderos de todo lo que se le presente; conviene ocuparse tan sólo de aquellos objetos sobre los que nuestros espíritus parezcan ser suficientes para obtener un conocimiento cierto e indubitable; acerca de los objetos propuestos se ha de buscar no lo que otros hayan pensado o lo que nosotros mismos conjeturemos, sino lo que podamos intuir clara y evidentemente o deducir con certeza, pues la ciencia no se

adquiere de otra manera; para la investigación de la verdad de las cosas es necesario el método (AT, X, 359, 362, 366, 371).

Tras haber establecido la primacía del sujeto sobre el objeto, la unidad de la ciencia, que la certeza es el criterio de la verdad y que lo “cierto” es lo indubitable y autoevidente, Descartes suprime el conocimiento verosímil o probable y establece que los dos operadores de la certeza son la intuición y la deducción. Ello se lleva a cabo en la Regla III. En un comentario a ésta, Navarro Cordón repara en la equivocidad del término “experiencia” dentro del horizonte cartesiano. La experiencia tiene para Descartes dos sentidos fundamentales: en un sentido, decir “experiencia” (*experientia*) es tanto como decir “intuición” (*intuitus*); en otro sentido, hablar de “experiencia” es hablar de “error”. La cuestión –señala el comentarista– “estará en señalar los diferentes niveles, y sus respectivos valores en que juega la experiencia” (Navarro Cordón, 2010, 74, n. 12). De ello se encarga Descartes en esta regla. En ella ofrece el francés una taxonomía de la *experientia* en virtud de la cual aquellas modalidades que resulten inadecuadas –por insuficientes– quedan descartadas frente a la única que proporciona ciencia: “*experientia* cierta” que se identifica con la intuición y subsidiariamente con la inducción o deducción, únicas vías a través de las cuales es posible alcanzar un conocimiento cierto.

El ejercicio clasificador cartesiano comienza en el mismo título de la regla. Descartes distingue tres tipos de experiencia: experiencia indirecta, experiencia directa pero conjetural y experiencia directa y evidente. El conocimiento indirecto no es válido porque al despliegue de la verdad le repugna la mediación: la certeza pide que se tome posesión de lo verdadero –y de ahí que la única fuente de la certeza sea la inmediatez de la verdad. La consecución de la verdad no está precedida de proceso dialéctico alguno y en *lo que otros han pensado* encontramos al autor separando la cosa del sujeto pasivo que recibe lo que oye o lo que lee. Eliminada la contingencia del mundo, la distancia histórica introduce en su lugar la contingencia de las opiniones. Tradicionalmente, la contingencia de las opiniones encontraba legitimación en la contingencia del mundo; barrida ésta, no hay justificación posible para aquélla. Lo que resta es el descrédito de un compacto que no reposa en nada –bajo el cual se ha segado la hierba–, fruto de la acumulación cuasigeológica de opiniones que la distancia histórica permite; historia que no puede ser más que historia de los errores. Descartes se despide de la autoridad y de la historia, mediadores que Marion entreteje: “los autores ‘narran historias’ y la historia no hace más que coleccionar autores” (2008, 58). “Lo verdadero solamente se abre, por tanto, a una *experientia* sin historia: presencia del principio sin recurrir a un comienzo pasado, saber que se engendra a partir de sí mismo: ciencia sin genealogía, en que el sabio se produce sin padre”, apunta Marion (2008, 58)⁶.

⁵ Como es convención, para referenciar la obra de Descartes me serviré de la edición Adam & Tannery [AT] que figura en la lista de referencias, indicando volumen y página correspondientes en cada caso. Para las traducciones de fragmentos de Descartes se hará uso de la edición española del texto siempre que la haya, la cual se añadirá a la Bibliografía. Las citaciones que estén traducidas señalarán, además de la referencia de AT, el año de publicación de la traducción española y la página donde se encuentra el fragmento citado.

⁶ En sentido semejante apunta Marc Fumaroli (2008, 14): “Para [Jonathan] Swift [...] las arañas modernas (y cartesianas) niegan

En su esfuerzo por que su filosofía ocupase el lugar privilegiado que venía ocupando la tradición aristotélico-tomista, Descartes despliega una meditación sobre la verdad y la historia que tritura todo ejercicio de autoridad. Por un lado, continúa Descartes la tendencia renacentista a la revalorización del trabajo que sólo pudo emerger horadando los postulados tradicionales de raíz aristotélica, operándose con ello un lento cambio en la constitución de las jerarquías sociales. Descartes continúa esta tendencia tanto de manera práctica –pues desarrolla diversos proyectos científico-técnicos–, como de manera teórica –pues trata de darle justificación o fundamento–. Por otro lado, la meditación cartesiana sobre la historia pone en duda si no niega que la historia pueda ser *magistra vitae*. Pues el pasado no es para el francés sino escuela de ignorancia. En cualquier caso, la obra cartesiana influyó decisivamente en la consolidación de una escuela historiográfica crítica. Sobre ello, Concha Roldán ha escrito que “el conjunto de la obra cartesiana conduce a un escepticismo histórico que sirvió de base a una nueva escuela historiográfica, cuyo principal postulado consistía en no admitir ninguna fuente documental sin antes someterla a un proceso crítico, con lo que la memoria histórica baconiana y las autoridades tradicionales debían además verificarse empleando testimonios no documentales” (Roldán, 1997, 48-49). La propia concepción cartesiana de la filosofía –ya por hallar su fundamento en el *Ego*, ya por su carácter autónomo y su criterio de verdad, ya en cuanto considera legítimo ocuparse de una serie de cuestiones tradicionalmente supervisadas por la teología– atenta no sólo contra la autoridad de las élites intelectuales eclesiásticas sino también contra la concepción misma de élite en sentido tradicional; asimismo, el *espíritu* de esta filosofía disuelve toda comprensión puramente obediencial de la práctica religiosa.

Descartes se atrevió al menos a enseñar a las buenas cabezas a sacudirse el yugo de la escolástica, de la opinión, de la autoridad; en una palabra, de los prejuicios y de la barbarie, y con esta rebelión cuyos frutos recogemos hoy, ha hecho a la filosofía un servicio más esencial quizás que todos los que ésta debe a los ilustres sucesores de Descartes (D'Alembert, 1984, 109).

Es precisamente este “menosprecio del saber histórico” (Roldán, 1997, 48) la condición que permite el despliegue cartesiano de determinada filosofía de la historia en sentido progresista. Consciente o inconscientemente, nueva ciencia y nueva filosofía –en Descartes entreveradas– suponen una filosofía de la historia que se vertebra sobre dos principios: “la cancelación definitiva del saber del pasado y el anuncio de un progreso casi infinito del saber y del

bienestar humanos” a partir del momento en que el método –que ya ha probado su capacidad para producir frutos: el *Discurso del método* es una introducción a una serie de tratados en los que Descartes expone sus éxitos científicos–, la moral propuesta por Descartes y la nueva ciencia sean adoptados pública e institucionalmente (Lomba, 2018, 15). Esto es claro en la sexta parte del *Discurso*, obra dirigida a cambiar la mentalidad de las cada vez más numerosas *hônnete gens* cuyo catecismo parecían ser los *Essais* de Michel de Montaigne (Gilson, 2004, 114). Tal llamamiento público, con el que se cierra el *Discurso*, sea producto, “muy probablemente, del entusiasmo generado en su autor por la conciencia de estar definiendo un horizonte intelectual del todo nuevo y repleto de promesas de futuro” (Lomba, 2018, 15). Como destaca Lomba, Descartes repite incansable “*nemo ante me*”, pero lo que veladamente nos promete a cada paso el filósofo es: *omnia post Cartesium* (2018, 16). Legítima parece la lectura de Alexander Koyré, filósofo que reivindica esta obra, en la línea de D'Alembert, en sentido antifeudal y progresista (1956, 182). Una idea semejante se encuentra en Jules Delvaille. En oposición a Robert Flint, este historiador caracterizó a Descartes como “apóstol del Progreso” (1910, 180), afirmando que es precisamente en su obra donde la idea de progreso adquiere pleno significado (178).

Descartes creía en la eficacia de la ciencia, la cual, una vez desarrollada, tiende a “la utilidad del género humano”; también creía en la influencia práctica de la filosofía para la reforma de las sociedades. El *Discurso del Método* se titulaba originalmente: *El proyecto de una ciencia universal que pueda elevar nuestra naturaleza a su más alto nivel de perfección* (Flint, 1910, 187).

4.2. Gobierno providencial del mundo, dominio y beatitud

En parecido sentido que Delvaille, Bury también destaca el título que Descartes pensaba darle al *Discurso del método*. Ahora bien, podría parecer que semejante ambición puede casar mal con la fe de su autor⁷: además de la creencia en el pecado original, Descartes debería tener presente el motivo providencial, par de elementos que, como dejó establecido Bury, presentan un fuerte obstáculo al desarrollo de la moderna idea de progreso. Conviene pues valorar qué lugar ocupan en el pensamiento cartesiano.

Descartes defiende la existencia de “un orden de la Providencia eterna” según el cual todo ha sido “preordenado” por Dios, incluidos los actos de los hombres (AT, XX, 11 [1995, 40-41]). En el gobierno providencial del mundo parece fundamentar Des-

toda deuda para con los “genios madre” inspirados por las Musas. Decididas a sacarlo todo de su propio fondo, extraen de sus negras vísceras un hilo abstracto, y con ese hilo componen unas telas geométricas tendidas sobre el mundo: son trampas mortales”. A Descartes, araña, se opone Montaigne, abeja. Por otra parte, ya en el *Studio bonae mentis*, escrito entre 1621 y 1622, Descartes escindía, por primera vez en su obra, *sabiduría* y *experiencia*, remitiendo la primera a “principios generales” y no a “experiencias y observaciones” (Turró, 1985, 254).

⁷ Sobre la religión de Descartes se ha escrito mucho; nada que cierre la cuestión de manera definitiva. Distintos comentaristas han presentado todo tipo de versiones del francés: desde un Descartes ateo hasta el apologeta católico o el Descartes creyente de fe débil. Creo que es pertinente tomarse en serio las afirmaciones del propio Descartes acerca de la fe que decía profesar. Acaso no sea descabellado pensar, con Maurice Blondel (1896), que el cristianismo de Descartes fue “sincero, original, complejo e incoherente” (567). Sobre esta cuestión me parece que sigue siendo útil consultar Gouhier (1924) o Maritain (1932).

cartes su moral definitiva: no debemos —le dice Descartes a Isabel de Bohemia— pretender “hacernos consejeros de Dios y compartir con él la carga de dirigir el mundo” (AT, IV, 292 [2020, 162]).

[Entre las cosas que más se atañen a nuestro uso] la primera y principal es que hay un Dios del que todas las cosas dependen, cuyas perfecciones son infinitas, cuyo poder es inmenso, cuyos decretos son infalibles. Pues esto nos enseña a dar por bueno todo lo que nos sucede, como algo expresamente enviado por Dios. Y puesto que el verdadero objeto del amor es la perfección, cuando elevamos nuestra alma a considerar a Dios tal como es, nos hallamos naturalmente tan inclinados a amarle que incluso obtenemos alegría de nuestras aflicciones, pensando que su voluntad se ejecuta aceptándolas nosotros (AT, IV, 291-292 [2020, 161-162]).

Ahora bien, con ello no niega el francés que el libre albedrío de los hombres haya de ser negado: la omnipotencia divina no anula la posibilidad de que el hombre sea libre, si bien el modo en que ambas dimensiones se concilian es una cuestión impene-trable para el entendimiento humano. Además, si oteamos el conjunto de la obra entera de Descartes, algo de razón parece tener Pedro Laín Entralgo cuando sostiene que, en ocasiones, se hace necesario distinguir al sabio del creyente:

El sabio piensa que la ciencia moderna [...] es capaz de elevar a la naturaleza humana hasta “su más alto nivel de perfección”; el creyente, a su vez, cree que por encima del “nivel de perfección” que el hombre puede lograr con su propio ingenio hay otro, sólo accesible a los humanos mediante la ayuda gratuita de una instancia sobrenatural, constitutivamente superior, por tanto, a todas las que ellos por sí mismos lleguen a poner en juego (Laín, 1963, 3).

Como ha apuntado Marion (2011), Descartes está profundamente emparentado a los teólogos de la naturaleza pura (141), torsión de la doctrina tomista iniciada por el dominico Tomás de Vio Cayetano. Como mostró Henri de Lubac en su clásico estudio sobre el tema (1946), Cayetano escinde el orden natural y el sobrenatural, considerando que el hombre es *dupliciter*: primero, ordenado al fin sobrenatural; segundo, ordenado según el grado de perfección que le corresponde por naturaleza. Al hombre le serían propios, pues, dos fines últimos: uno natural y otro sobrenatural, dado éste gratuitamente por Dios. Así pues, se concede la posibilidad de un estado de naturaleza pura (Alfaro, 1952, 8). En Descartes —se-

ñala Marion—, la capacidad natural del hombre no posee fuerza para alcanzar la beatitud sobrenatural, pues “la razón puede conocer, luego, ella es natural y no puede, por sus propias fuerzas, merecer la beatitud, que deviene por lo tanto sobrenatural” (2011, 142). Si Descartes establece que la razón debe conocer la naturaleza de Dios tanto como sea capaz, la beatitud suprema se sitúa en la *altera vita* (AT, VII, 52). La *capacidad* del hombre tiene que ver con la consecución de la felicidad en esta vida, la cual se puede relacionar con una beatitud distinta rebajada que guarda proporción con lo que la capacidad del hombre puede, y se asocia a la dominación. Distinción de beatitudes, pues, que se corresponde con la oposición entre *lumen naturale* y *fides [qua] credimus* (AT, VII, 52).

Y digo que se puede conocer por razón natural que Dios existe, pero no digo por ello que este conocimiento natural merezca por sí, y sin la gracia, la gloria sobrenatural que esperamos en el cielo. Pues, al contrario, es evidente que, siendo esa gloria sobrenatural, se necesitan fuerzas más que naturales para merecerla. (AT, III, 544 [Marion, 2011, 142]).

Marion defiende que la semántica de capacidad/capaz (*capacitas/capax*), que hasta el siglo XVI denota una pasividad receptora, sufre una mutación que invierte su sentido, pasando a denotar una potencia activa (2011, 117-118). En este cambio jugaría un papel importante la teología de la naturaleza pura: a partir de estos teólogos la cuestión ya no reside en la recepción de Dios (*capax Dei*) sino en el ejercicio de un poder (*capax dominii*) (140). Pero es en las *Reglas para la dirección del espíritu* donde se opera, en el interior mismo del texto latino, la variación semántica de *capax* a *posse* (132). Descartes habría *empujado* la variación semántica hasta hacer de *capacitas* un sinónimo de *potentia*. Ello aparece vinculado al discurso cartesiano acerca de la soberanía humana sobre la naturaleza⁸, condición de la conquista de una felicidad terrena que se sitúa en un futuro sólo posible a partir de la irrupción e institucionalización de la filosofía cartesiana.

En el interior mismo del discurso latino [de las *Regulæ*] de Descartes, *capax* deviene tangencial pero efectivamente sinónimo de poder humano, principalmente del poder de conocer la cosa como objeto. [...] De la misma manera que la *capacitas* del hombre deviene su poder (en principio limitado), la *capacitas* de Dios deviene su potencia (en principio ilimitada); el primero aspira así a devenir ‘señor y poseedor de la naturaleza’ [...]. *Capax*, puesto junto a *posse*, debe evidentemente entenderse como un poder que ejerce el hombre

⁸ En la parte sexta del *Discurso del método*, Descartes afirma que desarrollando una filosofía práctica distinta a la especulativa que se enseña en las Escuelas, podremos hacernos “como dueños y poseedores de la naturaleza” (AT VI, 62 [2018, 134]). No obstante, hay que tener en cuenta que la condición necesaria de la posibilidad de dominio es la de ser criatura creada “a imagen y semejanza de Dios”, siendo Dios potente, libre y bondadoso en grado sumo: “[El creacionismo que propone Descartes] [p]or una parte salvaguarda y refuerza la trascendencia, la omnipotencia y la ininteligibilidad de Dios. Por otra, abre al hombre, por la racionalidad expresada en la nueva ciencia, a una comprensión inapelablemente fundada de la naturaleza y también, por ello mismo, a su dominio técnico. [...] El hombre está en la cúspide del mundo natural porque solo él ha sido creado ‘a imagen y semejanza de Dios’, como sostendrá más tarde Cartesio en las *Meditaciones metafísicas*. Esto es, como equivocadamente ‘análogo’ a una potencia que es total y libre. Y por ello la naturaleza le puede ser entregada como se entrega un reino; el hombre dispone de la capacidad de llegar a ser, por decreto pero también por derecho, su dueño y señor” (Lomba, 2023, 94-95). Sobre si Descartes establece alguna limitación al señorío del hombre sobre la naturaleza, puede verse García Rodríguez, Sergio (2021). Los límites de Descartes en el dominio de la naturaleza. *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 54 (2), 471-488.

en vistas de tomar en mano la felicidad. [...] La *capacitas* (*posse*) define un poder naturalmente satisfecho de sí mismo, cuya suficiencia se distingue de la inalcanzable felicidad suprema. *Capacitas* se desliza de la participación por gracia a la dominación por poder (2011, 131, 133, 142, 143).

5. Conclusión

Según la lectura que Löwith hace del trabajo de Bury, el inglés habría mostrado cómo la idea de progreso aparece ya en el siglo XVII y se convierte en una visión universal del mundo. Parece claro que la época-bisagra que Koselleck situaba para el caso alemán entre 1750 y 1850 puede retrotraer su límite en el caso francés hasta los dominios de la obra cartesiana. En ella encontramos varios elementos que caracterizan el salto moderno: dominio de la naturaleza, planificación socio-política, temporalización de los fines últimos, conciencia de la separación entre espacio de experiencia y horizonte de expectativas y oposición al pasado y viraje hacia el futuro, creencia implícita en el progreso y optimismo. Es innegable la importancia de la obra de Descartes en la consolidación de dos elementos que, según Bury, habrían resultado determinantes para que los obstáculos a la emergencia de la idea de progreso: la restauración de la confianza en la razón humana y el reconocimiento del valor autónomo de la vida en el mundo con respecto del programa escatológico cristiano.

Partiendo del trabajo de Aleida Assman (2013, 131-207; cf. Oncina, 2015, 104, n. 35), es posible discriminar cinco rasgos fundamentales del régimen temporal moderno: la ruptura del tiempo o la valoración del futuro a costa de la devaluación y del desgajamiento del pasado, en términos de Koselleck: el hiato entre espacio de experiencia y horizonte de expectativas; la ficción del inicio; la destrucción creadora; la invención de lo histórico; la aceleración. Creo posible sostener que en Descartes se encuentran estos motivos ya explícitamente, ya en embrión. La vinculación entre Descartes y el cronotopo moderno es todavía más clara si éste es caracterizado a partir de tres rasgos fundamentales: “dejar atrás el pasado, ir a través de un presente como mera transición, y ver el futuro como horizonte de posibilidades” (Gumbrecht, 2015, 195). Se ha mostrado que la devaluación del pasado es un motivo tan acusado como explícito en Descartes. Tal menosprecio del pasado aparece acompañado de una fuerte autoconciencia de novedad, característica del tiempo nuevo que ha sido señalada por Habermas en su citado trabajo. Hay en Descartes una clara conciencia de estar presentando algo nuevo (AT, V, 9; AT, VII, 549), pero no es menos acusada su voluntad de abrir un nuevo tiempo que involucra una cierta apertura hacia el futuro. Como ejemplo de esta conciencia de novedad, Vázquez Lobeiras (2005, 73-74) ha señalado una carta fechada el 1 de agosto de 1644 que Isabel de Bohemia le envió a Descartes. En ella, tras hablar de la deuda que el siglo ha contraído con el filósofo francés, la princesa apunta la siguiente anécdota, donde se aprecia la conciencia común de estar frente a algo nuevo –e incluso es posible atisbar la magnitud atribuida al cambio, pues los

doctores asentados no se vieron capaces de adaptarse a él–:

[V]uestras obras [...] no son oscuras más que para quienes para quienes las examinan siguiendo los principios de Aristóteles, o poniendo muy poco cuidado –como hacen los más razonables de nuestros doctores en este país, que me han confesado que no las estudian porque son demasiado viejos para iniciarse en un nuevo método, habiendo gastado las fuerzas de su cuerpo y de su mente en el antiguo– (AT, IV, 132 [2020, 119]).

Como se ha podido ver a propósito de la afinidad de Descartes con los teólogos de la naturaleza pura, el horizonte textual cartesiano se presenta como *umbral* donde viejos conceptos sufren una mutación semántica en sentido moderno: Descartes se nos aparece como el “emblema de una época de transición” (Lomba, 2023, 34). Esta mutación dibuja patrones propios de la conciencia moderna según la entiende Koselleck: planificación, dominio de la naturaleza, instauración de un cauce temporal inmanente y autónomo en el que el hombre, libre, planifica y ejecuta. Inmanencia y autonomía asegurada por la no intervención de Dios en la historia, dado que la metafísica cartesiana excluye los milagros (AT, XI, 48). Descartes abre un espacio donde el hombre puede desplegar una *praxis* transformadora del mundo en el mundo en la cual se entreveran dominio de la naturaleza y autoorganización social (Koselleck, 2003, 54). *Praxis* acelerada, si la filosofía cartesiana se institucionaliza. No sería ilegítimo afirmar que las expectativas cristianas de salvación cristalizan ahora en un progreso técnico fructífero, consciente de su potencial y esperanzado por ello, cosa que contribuyó decisivamente a consolidar el proceso de temporalización al perder la expectativa cristiana en el fin su carácter de continuo presente (Koselleck, 2003, 55).

La historia conceptual permite relativizar la paternidad cartesiana de la Modernidad y al mismo tiempo no restar importancia a la contribución que hace Descartes a la constitución del régimen de temporalidad moderno. A la Modernidad, por tanto. El horizonte textual cartesiano incuba el concepto de progreso; en él está ya presente la experiencia que le dará sentido y, en buena medida, una reflexión sobre ella. Richard Kennington ha sostenido que son Francis Bacon y Descartes quienes, en virtud de su programa de dominio de la naturaleza y de su esfuerzo por armonizar filosofía o ciencia y sociedad, habrían establecido la idea de progreso, la fe en que el bien se identifica con un futuro que no debe nada ni a la tradición, ni a la naturaleza ni tampoco a Dios (1993, 400). Koselleck hace notar que a partir del siglo XVI “se multiplican los indicios de que, en lapsos de tiempo cada vez más breves, se preparan grandes novedades en este mundo” (2003, 52), convirtiéndose la esperanza en una máxima empírica (2003, 53). Ahora bien, a diferencia de Bacon y en la medida en que contribuye a ello, Descartes percibe que hay algo que está objetivamente progresando: el progreso de la nueva ciencia supone un salto cualitativo respecto de los avances técnicos que, en efecto, ya se venían produciendo. Con las promesas que Descartes está en condiciones de hacer

gracias al desarrollo de la física-matemática no podría haberse comprometido Bacon. A ello hay que añadir que Descartes pudo percibir el progreso de

ciertas instituciones que habrían ido racionalizando su estructura progresivamente, como el comercio o el Estado.

Bibliografía

- Alfaro, Juan (1952): *Lo natural y lo sobrenatural. Estudio histórico desde Santo Tomás hasta Cayetano (1274-1554)*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Assman, Aleida (2013): *Ist die Zeit aus den Fugen? Aufstieg und Fall des Zeitregimes der Moderne*. München: Hanser.
- Blondel, Maurice (1896): "Le christianisme de Descartes", *Revue de Métaphysique et de Morale*, IV (4), pp. 551-567.
- Blumenberg, Hans (1966): *Die Legitimität der Neuzeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bouillier, Francisque (1868) [1854]: *Histoire de la philosophie cartésienne*. Paris: Delagrave.
- Bury, John (2009) [1920]: *La idea del progreso*. Madrid: Alianza.
- Catecismo de la Iglesia católica. https://www.vatican.va/archive/catechism_sp/index_sp.html (Última consulta: 8 de diciembre de 2023).
- D'Alembert, Jean le Ron (1984) [1751]: *Discurso preliminar de la Enciclopedia*. Madrid: Sarpe.
- Delvaille, Jules (1910): *Essai sur l'histoire de l'idée de Progrès jusqu'à la fin du XVIIIe siècle*. Paris: Félix Alcan.
- Descartes, René (2020): *Correspondencia sobre la moral y la libertad*. Madrid: Tecnos.
- Descartes, René (2018) [1637]: *Discurso del método para bien conducir la razón y buscar la verdad en las ciencias*. Madrid: Trotta.
- Descartes, René (2010): *Reglas para la dirección del espíritu*. Madrid: Alianza.
- Descartes, René (1995) [1644]: *Los principios de la filosofía*. Madrid: Alianza.
- Descartes, René (1897-1913): *Oeuvres*. Charles Adam & Paul Tannery (Eds.). Paris: Cerf.
- Escudier, Alexandre (2010): "'Temporalización' y modernidad política: intento de sistematización a partir de R. Koselleck", en Oncina, Faustino (ed.): *Palabras, conceptos, ideas. Estudios sobre historia conceptual* (pp. 163-215). Barcelona: Herder.
- Fumaroli, Marc (2008) [2005]: *Las abejas y las arañas. La Querrela de los Antiguos y los Modernos*. Barcelona: Acantilado.
- García Rodríguez, Sergio (2021): "Los límites de Descartes en el dominio de la naturaleza", *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 54 (2), pp. 471-488.
- Gilson, Étienne (2004) [1937]: *La unidad de la experiencia filosófica*. Madrid: Rialp.
- Gilson, Étienne (1962) [1925]: *René Descartes. Discourse de la méthode. Texte et commentaire*. Paris: Vrin.
- González, Zeferino (1879): *Historia de la Filosofía*, Vol. III. Madrid: Imprenta a cargo de D. B. M. Araque.
- Gouhier, Henri. (1924): *La pensée religieuse de Descartes*. Paris: Vrin.
- Gumbrecht, Hans Ulrich (2015) [2012]: *Después de 1945. La latencia como origen del presente*. México, D. F.: Universidad Iberoamericana.
- Habermas, Jürgen (1989) [1985]: *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus.
- Hazard, Paul (1988) [1961]: *La crisis de la conciencia europea (1680-1715)*. Madrid: Alianza.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1955) [1883]: *Lecciones sobre historia de la Filosofía*, Vol. III. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Hölscher, Lucian (2014) [1999]: *El descubrimiento del futuro*. Madrid: Siglo XXI.
- Israel, Jonathan (2002): *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity (1650-1750)*. Oxford: Oxford University Press.
- Kennington, Richard (1987) [1963]: "René Descartes. 1596-1650", en Strauss, Leo, y Cropsey, Joseph (eds.): *History of Political Philosophy* (pp. 421-439). Chicago: The University of Chicago Press.
- Koselleck, Reinhart (2020) [2011]: *Modernidad, culto a la muerte y memoria nacional*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Koselleck, Reinhart (2012) [2006]: *Historias de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*. Madrid: Trotta.
- Koselleck, Reinhart (2009) [1972]: "Introducción al 'Diccionario' histórico de conceptos político-sociales básicos en lengua alemana", en Fernández Torres, Luis (ed.): "Un texto fundacional de Reinhart Koselleck. Introducción al Diccionario histórico de conceptos político-sociales básicos en lengua alemana", *Revista Anthropos: Huellas del conocimiento*, 223, pp. 92-105.
- Koselleck, Reinhart (2007) [1959]: *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*. Madrid: Trotta.
- Koselleck, Reinhart (2006): "Historia conceptual, memoria e identidad", *Revista de Libros*, 111 (I) & 112 (II), s/p.
- Koselleck, Reinhart (2004) [1975]: *historia/Historia*. Madrid: Trotta.
- Koselleck, Reinhart (2003): *Aceleración, prognosis y secularización*. Valencia: Pre-Textos.
- Koselleck, Reinhart (2001): *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*. Barcelona: Paidós.
- Koselleck, Reinhart (1996): "A Response to Comments on the *Geschichtliche Grundbegriffe*", en Lehmann, Hartmut y Richter, Melvin (eds.): *The Meaning of Historical Terms and Concepts* (pp. 59-70). Washington: German Historical Institute.
- Koselleck, Reinhart (1993) [1979]: *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidós.

- Koyré, Alexander (1956): "René Descartes, *Discours de la méthode plus La dioptrique, Les météores, et La géométrie*, traduction, études et commentaires sous la rédaction de G. G. Sliouarev et A. P. Youschkevitch, Moscou, Éd. de l'Académie des sciences de l'U.R.S.S. (*Les classiques de la science*), 1953, petit in-4°, 656 p.", *Revue d'histoire des sciences et de leurs applications*, 9 (2), pp. 181-183.
- Lain Entralgo, Pedro (1963): "El hombre de ciencia en la sociedad actual", *Revista de Occidente*, 4, pp. 1-23.
- Lomba, Pedro (2023): *Teo-racionalismo. Ensayo sobre la metafísica de Cartesio*. Madrid: Guillermo Escolar.
- Lomba, Pedro (2018): "De te fabula narratur. Descartes en 1637", en Descartes, René: *Discurso del método para bien conducir la razón y buscar la verdad en las ciencias* (pp. 9-22). Madrid: Trotta.
- Löwith, Karl (2007) [1949]: *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*. Buenos Aires: Katz.
- Lubac, Henri de (1946): *Surnaturel. Études historiques*. Paris: Aubier.
- Lübbe, Hermann (1965): *Sakularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*. München: Alber.
- Marion, Jean-Luc (2011) [1991]: *Cuestiones cartesianas. Método y metafísica*. Buenos Aires: Prometeo.
- Marion, Jean-Luc (1981): *Sur la théologie blanche de Descartes: analogie, création des vérités éternelles et fondement*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Marion, Jean-Luc (2008) [1975]: *Sobre la ontología gris de Descartes. Ciencia cartesiana saber aristotélico en las Regulae*. Madrid: Escolar y Mayo.
- Marramao, Giacomo (1998) [1994]: *Cielo y tierra. Genealogía de la secularización*. Barcelona: Paidós.
- Monod, Jean-Claude (2015) [2022]: *La querrela de la secularización. De Hegel a Blumenberg*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Navarro Cordón, Juan Manuel (2010): "Introducción", en Descartes, René: *Reglas para la dirección del espíritu* (pp. 7-60). Madrid: Alianza.
- Oncina, Faustino (2021): "La estratigrafía de los Estratos del tiempo", *Primas: revista de historia intelectual*, 25 (2), pp. 131-143. <https://doi.org/10.48160/18520499prismas25.1212>
- Oncina, Faustino (2015a): "Historia in/conceptual y metaforología: método y modernidad", en García-Durán, Pedro y Oncina, Faustino (ed.): *Hans Blumenberg: Historia in/conceptual, antropología y modernidad* (pp. 11-32). Valencia: Pre-Textos.
- Oncina, Faustino (2015b): "De la contracción a la dilatación del tiempo: tiempos menguantes y crecientes", *Historia y Grafía*, 22 (44), pp. 89-114.
- Oncina, Faustino (ed.) (2009): *Teorías y Prácticas de la Historia Conceptual*. Madrid: Plaza y Valdés/CSIC.
- Oncina, Faustino (2003): "La modernidad velociferina y el conjuro de la secularización. Introducción", en Koselleck, Reinhart: *Aceleración, prognosis y secularización* (pp. 11-33). Valencia: Pre-Textos.
- Oncina, Faustino (2003): "Historia conceptual, Histórica y modernidad velociferina: diagnóstico y pronóstico de Reinhart Koselleck", *Isegoría*, 29, pp. 225-237.
- Oncina, Faustino (1998): "Experiencia y política en la historia conceptual", *Res publica*, 1, pp. 103-119.
- Orozco Pérez, Manuel (2017): *Aceleración y temporalización de la historia. La modernidad según Koselleck*. Tesis doctoral, Repositorio institucional e-Archivo. Madrid: Universidad Carlos III de Madrid. <https://e-archivo.uc3m.es/handle/10016/25555> (Última consulta: 8 de diciembre de 2023).
- Ortega y Gasset, José (1971): *Historia como sistema*. Madrid: Espasa Calpe.
- Pablo VI (1975): Exhortación Apostólica *Evangelii nuntiandi*. 8 de diciembre. https://www.vatican.va/content/paul-vi/es/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi.html (Última consulta: 8 de diciembre de 2023).
- Roldán, Concha (2016): "Historia Conceptual y Filosofía de la Historia desde una perspectiva leibniziana", *Endoxa*, (38), pp. 217-238.
- Roldán, Concha (2009): "Ilustración y Semántica histórica: el protagonismo de Leibniz", en Oncina, Faustino (ed.): *Teorías y Prácticas de la Historia Conceptual* (pp. 393-422). Madrid: Plaza y Valdés/CSIC.
- Roldán, Concha. (1997): *Entre Casandra y Clío. Una historia de la filosofía de la historia*. Madrid: Akal.
- Sánchez Berrocal, Alejandro (2020): "Modernidad, filosofía de la historia e historia conceptual: Leibniz y Koselleck", *Revista de Filosofía*, 45, pp. 337-355.
- Turró, Salvio (1985): *Descartes. Del hermetismo a la nueva ciencia*. Barcelona: Anthropos.
- Villacañas, José Luis (2009): "Acerca del uso del tiempo apocalíptico en la Edad Media", en Oncina, Faustino (ed.): *Teorías y Prácticas de la Historia Conceptual* (pp. 97-116). Madrid: Plaza y Valdés/CSIC.
- Vázquez Lobeiras, María Jesús (2005): "Autoconciencia y voluntad de justificación epocal en la Edad Moderna desde sus orígenes hasta Kant", *Episteme*, 25 (2), pp. 63-97.