



Revista de Filosofía y Teoría Política, n.º 49, 2018, e017, ISSN 2314-2553
Universidad Nacional de La Plata.
Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.
Departamento de Filosofía

Los tiempos de la historia a través de los ritmos de la naturaleza

María Emilia Arabarco

Universidad Nacional del Comahue-CONICET, Argentina
arabarcom.emilia@gmail.com

Cita sugerida: Arabarco, M. E. (2018). Los tiempos de la historia a través de los ritmos de la naturaleza. *Revista de Filosofía y Teoría Política*, (49), e017. <https://doi.org/10.24215/23142553e017>

Recibido: 22 julio 2016 - **Aceptado:** 31 mayo 2018 - **Publicado:** 01 noviembre 2018



Esta obra está bajo licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.es_AR

Los tiempos de la historia a través de los ritmos de la naturaleza

The times of history through the rhythms of nature

María Emilia Arabarco

Universidad Nacional del Comahue-CONICET, Argentina

arabarcom.emilia@gmail.com

RESUMEN:

La reflexión acerca del tiempo histórico ha supuesto, tradicionalmente, una distinción entre tiempo natural y tiempo humano. Reinhart Koselleck da cuenta de esta diferencia y argumenta que el reconocimiento de un tiempo propiamente histórico -que se da en la modernidad- está condicionado por una creciente independencia del tiempo natural. El objetivo del trabajo es interrogar algunas fuentes clásicas a través de esta clave de lectura para mostrar que el tiempo humano se comprende, hasta la modernidad, recurriendo a los ritmos de la naturaleza. Lo anterior se observa notablemente en la interpretación del movimiento histórico y político desde la perspectiva de la degeneración, el declive o el envejecimiento del mundo

PALABRAS CLAVE: Tiempo histórico, Tiempo natural, Regularidad natural, Degeneración.

ABSTRACT:

Traditionally, historical time and natural time have been considered different to each other. Reinhart Koselleck also distinguishes them but he argues that modern historical time is born by increased independence from natural time. The aim of this paper is to explore some classical sources from this point of view in order to show that human time is understood, until modernity, through natural rhythms. This is observed in the interpretation of historical and political successions through the perspective of degeneration, decline and world aging, among others

KEYWORDS: Historical time, Natural time, Natural regularity, Degeneration.

INTRODUCCIÓN

La reflexión acerca de la relación entre tiempo e historia parece arrastrar, implícita o explícitamente, una separación entre el tiempo de la naturaleza y el tiempo humano e histórico. En muchos trabajos y publicaciones dedicadas a la temática, la pregunta por el tiempo histórico ha tendido a presuponer un divorcio entre un tiempo natural, marcado por los ritmos del movimiento físico-astronómico y un tiempo humano, en el que, a diferencia del anterior, se vislumbran los sentidos, influencias y relaciones entre unos acontecimientos y otros.

En buena parte de estos trabajos, la primera aproximación al tiempo de la historia se da a través del análisis de la cronología histórica. La cronología, ciertamente de interés para la reflexión en torno al tiempo histórico, es, sin embargo, asimilada en numerosas ocasiones a un aspecto cuantitativo del orden temporal que no tiene mayor incidencia en la significación de los acontecimientos. Tal es el caso de *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft* (Heidegger, 1916),¹ trabajo en el que Martin Heidegger define la cronología como un ordenamiento de posiciones que hará posible la datación de los hechos. Pero la pregunta por el tiempo histórico no refiere, según Heidegger, a la posición de un hecho en el marco de un orden temporal, sino al contenido y la significación histórica relativa a tal hecho. Ello trasluce una distinción entre un tiempo natural cuantitativo, al que la cronología queda vinculada, y un tiempo histórico cualitativo, cuyo carácter significativo se independiza de los aspectos formales de la datación.²

Algunos trabajos, sin embargo, parecen dejar de lado esta separación entre tiempo natural y tiempo histórico,³ proponiendo a través del análisis del calendario una aproximación al tiempo que contempla tanto

su dimensión natural como social. Tal será el caso de Paul Ricoeur, quien verá en el calendario un puente entre el tiempo del mundo y del tiempo de la acción. El tiempo físico presta su regularidad, periodicidad y recurrencia a través del movimiento de los astros. El tiempo vivido, aporta la noción fenomenológica del presente, sin la cual no podría darse sentido a la idea de que un acontecimiento rompa con todo lo anterior, inaugurando un tiempo nuevo. Así encuentra Ricoeur que el tiempo calendario “cosmologiza el tiempo vivido, humaniza el tiempo cósmico” (Ricoeur, 1996, pp. 784-790).⁴

Aún las aproximaciones que ven en el tiempo calendario un diálogo entre tiempo histórico y tiempo natural, reconocen una diferencia cualitativa entre los ritmos del orden cosmológico y los del orden de lo humano. En *Futuro pasado*, Reinhart Koselleck parece reconocer esta separación, cuando afirma que la pregunta por la relación entre el tiempo y la historia no refiere únicamente al tiempo natural y medible, sino que remite a los ritmos temporales de la acción de los hombres en el seno de organizaciones e instituciones sociales y políticas.⁵

Koselleck distingue entre un tiempo natural y un tiempo histórico, pero argumenta que el reconocimiento de un tiempo propiamente humano, histórico y relativo a la acción, es un descubrimiento moderno. El reconocimiento moderno de un tiempo específicamente histórico está condicionado, según Koselleck, por la creciente independencia de los fenómenos humanos con respecto a sus determinaciones temporales naturales. Dicha independencia ha estado condicionada, para el autor, por la separación histórico-científica de los conceptos de naturaleza e historia, y asegurada en buena parte por el progreso técnico (Koselleck, 1993, pp.59, 131). Esto sugiere, por contraste, que el tiempo humano e histórico tenía en contextos previos a la modernidad un vínculo estrecho con el tiempo natural.⁶

Si bien esta lectura puede desprenderse de ciertas referencias de Koselleck a historiadores y filósofos antiguos, el tratamiento de éstas en el marco de su obra es escaso. Dado que muchos años han transcurrido desde la publicación de esta obra de Koselleck, he recorrido algunas trabajos recientes dedicados al problema del tiempo en la historia, en las que se reconoce la herencia koselleckiana en torno a la temática: obras como *Breaking up Time. Negotiating the borders between Present, Past and Future* (por C.Lorenz y B. Bevernage, 2013), *Political concepts and Time. New approaches to Conceptual History* (editada por J. Fernández Sebastián, 2011) o el Dossier de la revista *Anthropos: Reinhart Koselleck. La investigación de una historia conceptual y su sentido socio-político* (2009). Estas, entre otras, muestran, llamativamente, que a la distinción entre temporalidad natural y temporalidad histórica -crucial para entender la teoría de Koselleck sobre el concepto de historia según H.White en su prefacio a *The practice of Conceptual history* (White, 2002)-, no se le ha dedicado un tratamiento específico.⁷ Por lo que aquí me propongo, en primer lugar, reconstruir los argumentos y referencias que me permiten desprender esta lectura, a mi entender, poco explorada acerca de la relación entre tiempo natural-tiempo histórico antes de la modernidad.

En segundo lugar, intentaré evaluar el alcance de aquella ampliando el espectro de fuentes citadas por Koselleck, organizando las nuevas fuentes contempladas en torno a tres ejes temáticos de mi elección: las reflexiones antiguas acerca de la sucesión de los regímenes políticos, el uso de metáforas corporales en la valoración o legitimación del orden político y la periodización de las edades de la historia o del mundo bajo criterios comparables a la vida del hombre.⁸ Finalmente, señalaré que el divorcio generalmente presupuesto entre el tiempo natural y el tiempo humano no sólo no se manifiesta como tal en contextos pre-modernos de sentido, sino que, por el contrario, el tiempo propio del orden humano es allí comprendido a la luz de constantes y ritmos temporales naturales. La recuperación de otras fuentes clásicas y algunos tópicos no trabajados por Koselleck, me permitirá concluir que el atravesamiento del tiempo humano e histórico por el tiempo natural en el mundo antiguo y medieval, se observa de manera privilegiada en la interpretación del movimiento histórico y político desde la perspectiva de la degeneración, el declive o el envejecimiento del mundo.

EL HORIZONTE NATURAL DEL TIEMPO HISTÓRICO EN FUTURO PASADO

En *Futuro pasado*, Koselleck introduce la pregunta por el tiempo histórico, advirtiendo, desde un principio, que dicha pregunta no se interroga simplemente por los presupuestos naturales de nuestra división del tiempo, presentes en los calendarios y en la cronología histórica. Quien se pregunta por el tiempo histórico, pregunta si la historia misma tiene un ritmo propio, un ritmo que la datación posibilitada por el cálculo físico-astronómico del sistema planetario no agota, ni puede medir completamente.

Aunque siempre vinculados, el orden del tiempo natural y el orden del tiempo histórico presuponen ritmos temporales diferentes. La vida de una institución, los puntos de inflexión de una secuencia de eventos militares o políticos, las decisiones en función de plazos o coacciones, etc., son evaluados históricamente con la ayuda de unidades de tiempo que permiten datarlos. Las interpretaciones de los contextos, las interrelaciones entre todos estos eventos y sus repercusiones, sin embargo, van más allá de la mera determinación natural del tiempo. Estos tiempos vinculados a hombres concretos que actúan, a sus instituciones y organizaciones, involucran ritmos y tensiones sociales y políticas que condicionan la acción misma y que constituyen para Koselleck tiempos específicamente históricos (Koselleck, 1993, pp.14-15). El reconocimiento de un tiempo específicamente histórico, relativo a la acción, afirmará Koselleck, es, sin embargo, un descubrimiento moderno.

Koselleck describe el modo en que la *historia magistra* pierde su fuerza hacia la segunda mitad del siglo XVIII, señalando como condición de este debilitamiento de la ejemplaridad del pasado, la separación conceptual entre naturaleza e historia. Dicha separación histórico-científica, preparada por Vico, pero confirmada luego a través del gesto de Voltaire y Adelung de remover la *historia naturalis* de la estructura de las ciencias históricas,⁹ habría permitido el descubrimiento de un tiempo específicamente histórico.¹⁰ La historia adquiere así una dimensión temporal propia, diferenciándose de la cronología vinculada a la naturaleza (Koselleck, 1993, p. 59)

Hasta el siglo XVIII, afirma Koselleck, el cómputo de los sucesos históricos estaba asegurado por categorías naturales del tiempo. El curso de los astros y la sucesión de dinastías y soberanos, constituían constantes a partir de las cuales el tiempo de los acontecimientos históricos era datado. Si bien el desplazamiento de la profecía por el pronóstico había delineado un nuevo horizonte de futuro, el arte del cálculo político seguía limitado por constantes naturales. La duración promedio de la vida del soberano gobernante era un supuesto común en el cálculo político de las probabilidades. Así, según un ejemplo provisto por Koselleck, el futuro más avanzado predicho en 1648 por el embajador veneciano en París para los 50 años siguientes fue una Guerra de Sucesión en España, sucedida, efectivamente, 50 años después. El que las guerras en las repúblicas soberanas europeas fueren en su mayoría guerras de sucesión, es para Koselleck un indicador de que el horizonte del tiempo histórico estaba allí aún anclado en la naturaleza (Koselleck, 1993 p.35).

Es en “Historia, historias y estructuras formales del tiempo”, donde creo que Koselleck expresa con mayor claridad qué ha de entenderse por un tiempo histórico “limitado por la naturaleza”. En dicho capítulo, se investiga el proceso mediante el cual convergen, en el siglo XVIII, la historia en general (*Geschichte*) con las historias en plural (*Historien*). Allí la pregunta de Koselleck por las estructuras temporales comunes tanto a la historia en singular como a las historias en plural, pretende descubrir las experiencias pertenecientes a tipos de historias previas al siglo XVIII, sin por ello renunciar a las similitudes entre estas y la moderna historia absoluta.

Koselleck propone algunas referencias a autores y textos clásicos en los que se podría encontrar determinaciones temporales heurísticamente válidas para ser investigadas en el marco del conocimiento histórico. Las referencias que apunta se nuclean en torno a la discusión antigua acerca de la mejor constitución política y el decurso de las organizaciones, la interpretación teológica del tiempo y la representación del comienzo y el fin de la historia según la doctrina de las edades en Agustín, fundamentalmente. Al referir a las reflexiones históricas que testimonian Heródoto, Platón, Aristóteles, o el mismo Agustín, Koselleck

encontrará que aún cuando allí se descubren determinaciones temporales propiamente históricas, el espacio político de la experiencia presupuesto en aquellas está condicionado por la naturaleza (Koselleck, 1993, pp. 133-139).

Las reflexiones acerca del orden político y las interpretaciones históricas que aborda Koselleck sugerirán, a mi entender, que el “límite natural” del tiempo histórico pre-moderno radica en la interpretación de dicho orden y sus movimientos a través de los ritmos y movimientos propios de la naturaleza. Los movimientos históricos se interpretan a la luz de regularidades o “constantes” naturales que les imprimen su propio tiempo: regímenes políticos que se generan y corrompen, que enferman y se componen al igual que un cuerpo, edades de la historia que envejecen y degeneran a la par del mundo y del hombre, en un ciclo vital que no se detiene.

METABOLÉ POLITEION O EL DECLIVE DE LAS ORGANIZACIONES POLÍTICAS

Koselleck remite en primer lugar a algunas teorías griegas sobre el decurso de las organizaciones políticas. Reconoce en ellas elaboraciones de acontecimientos y de épocas de la historia aún cuando no se disponía de un concepto de historia en sentido moderno.

La discusión en torno a la forma más óptima de organización procede, según apunta Koselleck, de Heródoto. Allí Koselleck encuentra en la reflexión de Darío una demostración específicamente histórica, puesto que “lo previo y lo posterior, el antes y el después, en referencia a las formas de dominio, adquieren una fuerza probatoria inmanente al decurso temporal” (Koselleck, 1993, p.132). Darío supone, en efecto, que aún siendo cada gobierno el mejor en su género, todos conducen a la monarquía, y por esto, no sólo es ésta la mejor forma de organización, sino la que deviene de todos modos.

La reflexión de Darío a la que Koselleck hace alusión está desarrollada en el libro III de la Historia de Heródoto. Allí se describe el debate constitucional que habría tenido lugar hacia el 521 a.c en Persia acerca de la mejor forma de gobierno.¹¹ En el debate del que participan Otanes, Megabizo y Darío, el primero condena el que la dirección del Estado esté supeditada a un solo hombre y reivindica la “isonomía”, el gobierno del pueblo, que por sorteo desempeña sus magistraturas y en la que cada uno rinde cuentas y se somete a la comunidad. Megabizo, por su parte, rechaza la tiranía tanto como Otanes, pero argumenta que puesto que el vulgo no tiene instrucción ni capacidad de comprensión suficiente para acometer sus propias empresas, el poder debe ser concedido al grupo del mejor valor, que sin duda tomará las mejores decisiones. Darío, finalmente, intenta demostrar que la mejor forma de gobierno es la monarquía, ya que sólo un hombre de valor sabría gobernar al pueblo guardando en secreto las decisiones relativas a sus enemigos. La oligarquía, por el contrario, al contar con muchos hombres de valor deseosos de imponerse sobre el resto, genera enemistades entre sí, llevando al odio, las disensiones y los asesinatos. La monarquía, por tanto, surge como recurso de las víctimas de la oligarquía, y por ello, se concluye que es el mejor régimen.

Otra reflexión a la que remite Koselleck es la de Platón en *Leyes*.¹² Allí Platón describe la historia del surgimiento de la pluralidad de organizaciones conocidas hasta su momento, atendiendo a los lapsos dentro de los cuales pudieron surgir estas formas de organización. En el libro III, Platón describe el surgimiento de las organizaciones en una trama del desarrollo de la civilización humana, en la que las catástrofes, los cataclismos y enfermedades destruyen a los hombres cíclicamente, dejando a un número pequeño de sobrevivientes la tarea de erigir nuevamente la civilización y la cultura, una y otra vez. En primer lugar, los asentamientos aislados en las montañas darán lugar al estadio de la cultura pastoril, en la que gobiernan las leyes paternas. Luego, se producirá el descenso a la llanura y comenzará el estadio de la agricultura. Ello supondrá la reunión de numerosos grupos, que tornarán necesario el señalamiento de legisladores y gobernantes, instaurándose con ello una aristocracia o monarquía. Finalmente, se asentarán los hombres en las orillas del mar, dando lugar a un estadio de comercio y fundación de ciudades (*Leyes*, 677b-683c)

Koselleck destaca allí del pensamiento platónico el que el surgimiento de determinadas organizaciones sólo pudiera darse tras cierto lapso de experiencias reunidas: una organización aristocrática o monárquica a

partir de una patriarcal, y finalmente una democrática. Allí, considera que Platón opera con una retrospectiva reflexiva que sugiere que sólo se puede aprender de los sucesos pasados lo que se hubiese preferido que sucediera, pero que no es posible anticipar experiencias que no sean reunidas en dichos plazos.

Aquello que Koselleck encuentra en común en la sucesión de los regímenes descrita por Heródoto y Platón, pero que también podrá verse en Aristóteles, es que a ellas subyace un espacio político de la experiencia limitado por la naturaleza. El análisis del declive de las organizaciones presupone un número limitado de constituciones y organizaciones políticas posibles, y la construcción de un régimen mixto se asume como el trabajo político que puede evitar la decadencia con que amenaza la naturaleza.¹³ Aún si no se reconoce en todas estas teorías un carácter cíclico¹⁴ en las degradaciones, sí se puede apreciar que la sucesión de una forma de régimen a otro implica cierto orden en virtud de las debilidades internas propias de cada régimen. Si bien Koselleck atiende específicamente al carácter limitado y ciertamente repetible de la sucesión de las organizaciones, hay aspectos involucrados en el desarrollo de la *metabolé politeion* en Platón y Aristóteles que revelan otros indicadores del anclaje natural de las reflexiones en torno al orden político.

Aunque Koselleck no menciona el desarrollo de la degradación de los regímenes de gobierno en *República*, también puede encontrarse allí una reflexión en torno al declive de las organizaciones que permanece anclada a la naturaleza. En el libro VIII, Sócrates admite que aunque es difícil que el régimen mejor llegue a alterarse, del mismo modo en que todo lo que nace está sujeto a la corrupción, así también lo estará aquél. El argumento introducido por Platón a propósito del cambio del régimen mejor adjudica su degradación a la eventual incapacidad de los gobernantes de engendrar sus hijos de acuerdo con el periodo oportuno de fecundidad. Así, al igual que las plantas y animales tienen alternativas de fecundidad y esterilidad que influyen en alma y cuerpo, y estas alternativas se producen una vez que cierran las circunferencias de los ciclos, del mismo modo nuestra raza deberá atender al periodo de fecundidad correspondiente al número geométrico que determina las mejores generaciones. Cuando, por ignorar los periodos correspondientes a tal número, los guardianes engendren sus hijos en momentos inoportunos, nacerán generaciones poco favorecidas por naturaleza o por fortuna (*República*, VIII, 546a-547a). Ello resultará en el primer régimen degenerado de la aristocracia, la timocracia o timarquía.

En este punto Platón retoma la leyenda que desarrolla en el libro III a propósito de la educación de los gobernantes, guerreros y ciudadanos. El mito de las razas, en el que todos los que forman parte de la ciudad deben ser educados, establece una comparación entre el valor de los hombres y el de los metales. Aquellos a los que el dios ha formado incluyendo oro en su composición, son aquellos más nobles y aptos para gobernar; aquellos en los que incluyó plata serán auxiliares, y aquellos en los que incluyó hierro y bronce, serán labradores y artesanos (*República*, III, 414c-415c). Una generación engendrada inoportunamente no podrá discernir los metales con los que su descendencia se ha formado, con lo que mezclará los metales y de ello resultará “una falta de conveniencia, regularidad y armonía que siempre, dondequiera que aparece, engendra la guerra y el odio” (*República*, VIII, 547a-b). De esta manera, la degeneración de la timocracia en oligarquía, la de oligarquía en democracia, y la de democracia en tiranía, continúan el ciclo de la corrupción iniciado con la mezcla de metales que amenaza la pureza del Estado ideal.

La justicia en el gobierno exige un igual equilibrio en el alma humana. La justicia es armonía y salud del alma, y esto consiste en que lo inferior quede supeditado a lo superior, ocupando cada cual el lugar que le corresponde (*República*, IV, 433b). El origen de la injusticia está, por ello, ligado al desorden y el desvío de las partes del alma, que usurpan y asumen funciones que no les pertenecen naturalmente. Allí Platón recurre a la teoría de Hipócrates sobre el origen de la enfermedad, pues la enfermedad es engendrada cuando uno de los diversos elementos del cuerpo domina a otro contrariamente a la naturaleza, del mismo modo que engendrar la injusticia consiste en desobedecer la subordinación que la naturaleza ha dispuesto a las partes del alma (*República*, IV, 444d-e).

En *Política*, Aristóteles desarrolla una teoría general de las revoluciones y los cambios políticos, señalando las debilidades propias de cada régimen político.¹⁵ Para ello se ocupa en principio de considerar cuántas y

cuáles son las formas de gobierno existentes, para luego analizar cuáles constituyen formas “rectas” y cuáles formas “desviadas”. Aristóteles reconoce falencias en el modo en que Platón remite a los cambios políticos, pues éste no habría expuesto los cambios del régimen mejor y primero, sino que alude al modo en que el cambio sucede en un determinado ciclo y vinculado a la idea de que la naturaleza produce en ocasiones hombres malos incapaces de ser educados (*Política*, VII, 1316a-1316b). Por otra parte Aristóteles señala a Platón que no se expide acerca de los cambios que acontecen en la tiranía, ni hacia qué régimen se dirige en caso de hacerlo. Para Platón, cree Aristóteles, la tiranía debería dar lugar al régimen primero y mejor, porque así se formaría un ciclo continuo y porque, “todos los regímenes se transforman con mucha frecuencia en sus contrarios, o en los más próximos” (*Política*, VII, 1316a 10-11).¹⁶ Aquello que desatiende Platón aquí es que no hay una sola forma de régimen en cada caso, sino varias formas de oligarquía, de democracia, etc., por lo que los cambios y degradaciones pueden cambiar sus sentidos. Así sucede, advierte Aristóteles, con el paso de una tiranía a otra tiranía, como es el caso del paso de tiranía de Mirón a Clístenes en Sicione.

La degeneración de los regímenes comienza “ya desde dentro, ya desde fuera, cuando hay un régimen contrario cerca, o lejos pero fuerte” (*Política*, VII, 1307b-14). Al igual que Platón con la analogía de las partes del alma-partes de la ciudad, Aristóteles considera que la armonía de un régimen se relaciona directamente con la relación de las partes con el todo. En este caso, Aristóteles recurre a la comparación entre las partes del cuerpo y las partes de la ciudad para referirse a por qué hay diversos regímenes y por qué se producen las revoluciones políticas. Según advierte, toda ciudad no tiene una, sino varias partes. Así como todo animal tiene órganos de sensación, boca y vientre para recibir y digerir alimento, y partes con que se mueve, y las diferentes clases de animales tienen, en efecto, diferentes tipos de bocas, vientres y partes motoras que los constituyen como tales por sus combinaciones, del mismo modo sucede con las partes de las ciudades. Entre las partes de las ciudades encontramos campesinos, obreros, mercaderes, braceros y defensores (*Política*, VI, 1290b 8-1291 12). Una de las causas de las sublevaciones y revoluciones políticas consiste, entonces, en el crecimiento desproporcionado de unas partes de la ciudad sobre otras, pues, tanto para un cuerpo como para una ciudad, la asimetría se aparece como causa de destrucción (*Política*, VII, 1302b-1303a).

En suma, puede verse en la degeneración de las organizaciones otros aspectos que abonarían la visión de un orden humano, histórico y político atravesado por la naturaleza y sus ritmos temporales. La interpretación del cambio y la sucesión de los regímenes se vale de conocimientos y metáforas ligadas al cuerpo y sus funciones, a la salud y la enfermedad o los metales, para comprender el orden humano y valorar su declive o mejora. En el recurso a dichas metáforas y conceptos, estas reflexiones descubren una temporalidad que, aunque propiamente humana e histórica, no se desliga de los ritmos temporales naturales.

En efecto, aquello que se revela en las obras comentadas es un tiempo humano fuertemente marcado por las características del tiempo natural. El tiempo de la naturaleza, tiempo cósmico que en *Timeo* Platón identifica con el movimiento circular del cielo y los astros (37d-e), se inmiscuye en el tiempo de la acción política mediante el carácter circular del propio movimiento de sucesión de los regímenes, pero también a través de otras figuras del orden temporal natural: ciclo generación-corrupción, ciclo de fecundidad, orden-desorden, salud-enfermedad, etc.

Asimismo, basta recordar algunas descripciones de Aristóteles acerca del tiempo en su *Física* para notar que el tiempo humano de los cambios políticos se mueve a la manera de la naturaleza, y que todo movimiento tiende hacia el mismo lugar, la degeneración y la destrucción. Aristóteles deja en claro en la *Física* “que el tiempo deteriora las cosas, que todo envejece por el tiempo, que el tiempo hace olvidar (...) porque el tiempo es por sí mismo más bien causa de destrucción” (*Física*, 221a 31-33-51-3)

El tiempo cósmico es, necesariamente, causa del deterioro, de la destrucción, del envejecimiento. La naturaleza tiene un andamiaje circular y en las reflexiones sobre la sucesión de los regímenes, ya sea en Heródoto, Platón, Aristóteles, dicho andamiaje se desliza hacia el ámbito político, confirmando la tendencia natural a la degeneración que ni el hombre ni las organizaciones políticas pueden revertir.

METÁFORAS CORPORALES Y ORDEN POLÍTICO

Si bien este no es un tópico que Koselleck desarrolle, sí hace una referencia al uso metafórico del cuerpo en las teorías del *corpus* que, aunque corriente ya en la antigüedad, habría desarrollado el derecho natural en la época del barroco. En efecto, las comparaciones entre las constituciones o regímenes y el cuerpo y su salud o enfermedad tienen su lugar ya en las obras de Platón y Aristóteles.

Sería en la Edad Media, sin embargo, cuando se arraigue el uso de la metáfora del cuerpo para referirse a una institución. El siglo XII articula plenamente la metáfora corporal en torno a la cuestión política, de la mano del desarrollo del tema del “hombre microcosmos” en el seno de la Escuela de Chartres (Le Goff, J. y Truong, N., 2006, p. 130). La Edad Media hereda las metáforas antiguas articuladas en un sistema *caput-venter-membra* (cabeza, vientre, miembros), aunque también tienen importancia metafórica el pecho y el corazón como sedes del sentimiento y el sufrimiento.¹⁷

El valor simbólico de la cabeza residía en su rol dirigente como sede del cerebro y del alma. Este valor se refuerza en el sistema cristiano y a través del principio cristiano de jerarquía alto-bajo. Así, en *Corintios* 11,3 Pablo expresa dicha jerarquía diciendo “quiero recordarles que la cabeza de todo varón es Cristo, y la cabeza de la mujer es el varón, y la cabeza de Cristo es Dios”. La jerarquía de dominio aparece asimismo en *Efesios* 5,23: “El hombre es la cabeza de la mujer, como Cristo es cabeza de la Iglesia (...) Que la esposa, pues, se someta en todo a su marido, como la Iglesia se somete a Cristo”. El uso metafórico de la cabeza aquí conlleva valorizaciones acerca de la sujeción y el dominio, así mas no sea en el contexto marital o eclesial. La Iglesia es, efectivamente, considerada como un cuerpo cuya cabeza es Cristo. Pero el cuerpo de la Iglesia se divide asimismo en dos personas “la persona sacerdotal” y “la persona real”, el papa y el rey (Le Goff, J. y Truong, N., 2006, p.136).

El uso político de la metáfora corporal se delinea en el *Policraticus* de Juan de Salisbury. Allí describe al Estado como un cuerpo en cuya cabeza está el príncipe, sometido asimismo a Dios. En lo que respecta a la comunidad política humana, dice Salisbury,

seguimos a la Naturaleza, que es la mejor guía de la vida, pues ella situó todos los sentidos en la cabeza de este microcosmos suyo o mundo menor que es el hombre, y a esa cabeza sujetó todos los miembros, para que todos se muevan ordenadamente según su arbitrio, cuando está sana. (*Policraticus*, IV, 1)

Los conocimientos de la medicina aristotélica e hipocrática, asegurados en la Edad Media a través la publicación del *Ars medica* de Galeno, también formaban parte del universo simbólico del cuerpo-cuerpo político. Así, en el *Policraticus*, el deber del soberano frente a un cuerpo político en el que los miembros desobedecen a la cabeza se explica de modo análogo al proceder del médico: así como es costumbre de los médicos curar las enfermedades con remedios fuertes cuando no pueden hacerlo con remedios suaves, así también el gobierno, cuando no puede curar los vicios de sus súbditos con mano suave, los castiga y amputa con dolor y sufrimiento como a los miembros de su propio cuerpo (*Policraticus*, IV, 8).¹⁸

El deslizamiento metafórico entre cuerpo y cuerpo político también está atravesado por el par salud-enfermedad, referido tanto al cuerpo como al alma. La soberbia y la concupiscencia son fuentes de enfermedad y atentan contra la salud del cuerpo político:

la soberbia es raíz de todos los males y fomento de muerte (...) si el amor propio prevalece, que nadie espere su curación, porque es nada menos que una lepra incurable en mayor grado que ninguna otra (...) ciertamente, la concupiscencia es lepra (*Policraticus*, III, 3)¹⁹

Hacia el siglo XIV, el tema del “hombre microcosmos” comienza a articularse de modo diferente. Aún cuando el sistema cristiano de las metáforas corporales recae sobre el par cabeza-corazón, la jerarquía parece invertirse en ocasiones, de modo tal de dar primacía al corazón sobre la cabeza. En ello influye el desarrollo del conocimiento fisiológico de la mano de Isidoro de Sevilla, quien promovería simbólicamente al corazón

como centro del cuerpo político. En la descripción que realiza del corazón en sus *Etimologías*, explica que éste es una palabra de origen griego (*kardía*), que tal vez es derivada de cura (cuidado), ya que en el corazón se sitúa toda solicitud y origen de la ciencia. Está compuesto por dos arterias, y mientras la izquierda tiene más sangre, la derecha tiene más espíritu, razón por la cual, piensa Isidoro, el pulso se toma en el brazo derecho. Las palpitaciones se reciben en las zonas cercanas al corazón, que se llaman *praecordia* puesto que allí se encuentra “el principio del corazón y el pensamiento” (*Etimologías*, XI, 118-119)

En el *Rex Pacificus*, tratado anónimo redactado en 1302 por un partidario del rey, el hombre microcosmos tiene dos órganos principales, cabeza y corazón. El papa es la cabeza, el príncipe, el corazón (Le Goff, J. y Truong, N., 2006, p. 140). El papa es la cabeza, pues constituye el origen de los nervios que articulan a los miembros, los fieles, entre sí y con su jefe, Cristo. El príncipe es el corazón, ya que así como las venas llevan la sangre a todo el cuerpo, las leyes y costumbres transportan la sustancia nutritiva, la justicia, a todas las partes del cuerpo social. La sangre es considerada aquí el elemento vital más importante, por lo que cobra junto con las venas una mayor valoración en el par cabeza-corazón. El rey, por tanto, es superior al papa.

Allí, el autor anónimo recurre a argumentos apoyados en autoridades como Aristóteles, Agustín, Jerónimo o el mismo Isidoro de Sevilla. Aristóteles le provee una argumentación embriológica, pues al formarse primero en el feto el corazón antes que la cabeza, aquél logra deducir que la realeza precede al sacerdocio.²⁰ Otra prueba proviene de las *Etimologías* de Isidoro de Sevilla, según la cual el rey, en griego *basileus*, proviene de *basis* y por tanto, constituye la base de la sociedad. Cuando se trata del poder, el príncipe está antes que el papa.²¹

El corazón como centro simbólico del cuerpo político también hace eco en la obra de Henri de Mondeville *Chirurgie*, un tratado de cirugía escrito entre 1306 y 1320. En el primer tratado dedicado a la anatomía, el cirujano de Felipe el Hermoso refiere al corazón como el órgano vital por excelencia, que da a todos los miembros la vida, el calor y el espíritu.²²

No obstante, valor simbólico de la cabeza vuelve a tomar su lugar en el cuerpo político. La analogía del *corpus mysticum* se utilizaba en el siglo XIV y XV para clarificar las relaciones entre los estados del cuerpo político y su rey. El cuerpo místico implicaba la totalidad de la sociedad cristiana, concebida como un gran cuerpo compuesto de cabeza y miembros. La expresión no sólo designaba un orden jerárquico sino que incluso llegaría a cobrar relevancia en contextos jurídicos, adquiriendo connotaciones legales como en “persona jurídica”.

La comparación entre el Estado y el cuerpo místico hunde sus raíces en Francia, de la mano de Jean Gerson (1363-1429), canciller de la Universidad de París, quien sostenía que así como en el cuerpo todos los miembros se exponen para proteger la cabeza (en alusión a la caballería, brazo que protege la cabeza del cuerpo político) así en el cuerpo místico todos los sujetos están obligados a defender a su *lord* (Kantorowicz, 1957, p. 118). Hacia principios del siglo XV, Jean de Terrevermeille, jurista y teórico de la monarquía escribe en sus *Tractatus tertius* acerca de la regencia, la teoría estatutaria del trono y del cuerpo místico del reino. Allí sostiene que el cuerpo místico o político del reino obedece a la cabeza, quien otorga unidad y orden en la sociedad y en el Estado. El papa aparecía, con ello, como una cabeza secundaria (Le Goff, J. y Truong, N., 2006, p. 142).

La riqueza de las metáforas organológicas en el discurso teológico y político medieval excede por mucho los ejemplos mencionados aquí. Sin embargo, creo que podrían bastar, en principio, para señalar aquello que Koselleck pudo entrever en el análisis del decurso de las organizaciones de los antiguos: las interpretaciones y valoraciones relativas al orden político están condicionadas por constantes naturales (en este caso, relativas al conocimiento del cuerpo) pero, a su vez, descubren ritmos temporales de un orden que no es meramente natural, sino humano, político e histórico.

Así, las concepciones en torno al cuerpo permiten simbólicamente la valoración y el ordenamiento del poder en las instituciones políticas y eclesiales, utilizando como principio de jerarquía el sentido topográfico de lo alto y lo bajo del propio cuerpo. El arriba y el debajo de la cintura instituyen y diferencian lo que es

noble de lo que es vergonzoso: lo alto es el cielo, lo bajo es la tierra; lo alto es la cabeza, lo bajo es el vientre, hogar de los apetitos y sede de la concupiscencia.

El conocimiento médico y fisiológico de la época también cumple un rol constante en la disposición del orden político, al punto de concebirse éste último efectivamente como un cuerpo susceptible de enfermarse. Un cuerpo político sano presupone que el orden jerárquico funcione, del mismo modo en que la cabeza arbitra en el cuerpo el movimiento de los miembros. Así, la concupiscencia se aparecía a Juan de Salisbury como enfermedad, como lepra, pues es la desobediencia de lo bajo respecto de lo alto el origen de la enfermedad.

El corazón o la cabeza son sedes preferenciales del cuerpo y del estado; y sus lugares, según un contexto histórico u otro, están determinados por la función atribuida a cada órgano dentro del cuerpo. Concluir que la realeza precede al sacerdocio a partir de la constatación de que el corazón se forma primero en el embrión, parece un salto argumentativo imposible, y sin embargo, la relación metafórica entre un órgano del cuerpo y una función en el estado parece en dicho contexto una constante lo bastante sólida como para permitirlo.

EDADES DEL HOMBRE, EDADES DEL MUNDO

Koselleck encuentra en Agustín un ejemplo del modo en que aún sin tematizarse la “historia” en el sentido moderno, se descubren estructuras temporales que hasta su momento no habían sido nunca formuladas.

Agustín periodiza la historia, representando el origen y el fin, en un ordenamiento de seis edades, y sitúa la sexta y última edad en el nacimiento de Cristo. Esto implica para Koselleck que en la última edad, nada puede suceder de nuevo, a excepción del juicio final. Mientras en el horizonte terreno reina la regularidad, la repetición estructural y nada puede sorprender, en el horizonte del más allá y tras el juicio final, todo es renovadamente nuevo. Sería la experiencia interior del tiempo, que Agustín articuló teológicamente, la que habilitaría la consideración del ámbito terreno como uno en el que los acontecimientos se repiten y carecen de importancia, y del ámbito divino como *ordo temporum* en el que los acontecimientos son únicos y articulados significativamente de antemano (Koselleck, 1993, p. 135).

Aunque Koselleck incluye al *ordo temporum* teológico de la doctrina judeocristiana entre aquellas reflexiones acerca de los decursos históricos que están ancladas en la naturaleza, este enlace natural no resulta en su exposición tan claro como el que describe en el marco de la cosmología griega. Sin embargo, la relación entre las edades del mundo y las edades del hombre en la tradición cristiana medieval, es una temática que bien podría iluminar el anclaje natural de las periodizaciones históricas como la del propio Agustín.

En efecto, la división agustiniana en seis edades de la historia, que el propio Koselleck menciona, es correspondida por la división de la vida del hombre en seis edades y por la creación del mundo en seis días en el Génesis.²³ En *Del génesis contra los maniqueos*, Agustín remite a la consonancia entre las edades del mundo y los seis días de la creación:

veo en todas estas palabras de la divina escritura como seis edades del mundo llenas de fatigas y penas, y como determinadas con sus límites fijos (...) y que estas edades tienen una semejanza con estos seis días en los que se hicieron todas las cosas (Agustín, *Del génesis contra los maniqueos*, I, XXIII, 35)

De este modo, según la periodización de Agustín, el primer día de la Creación puede señalarse como la infancia del mundo, y se extiende desde Adán hasta Noé; el segundo, constituye la puericia, abarca desde Noé hasta Abraham, y al igual que la infancia, se caracterizan por quedar sumidas al olvido. El tercer día, la adolescencia del mundo, comprende desde Abraham a David, pues tal como fue separada la tierra de las aguas, así segregó Abraham el pueblo de Dios, engendrándolo; el cuarto, desde David a la transmigración a Babilonia es la juventud que, como los astros del firmamento creados, es el centro cardinal de todas las edades. El quinto día, que comprende hasta la venida de Jesucristo, inaugura la edad madura, ya que así, cual hombre que se hace viejo, el pueblo judío “se va encorvando y quebrantando desde la firmeza del reino” (Agustín, *Del génesis*

contra los maniqueos, I, XXIII, 39). Finalmente, el sexto día da lugar a la última edad que habrá de culminar en la Salvación; la senectud: el templo y los sacrificios son destruidos, las gentes viven en agonía en todo cuanto concierne a los valores del pueblo, pero la senectud, edad del debilitamiento carnal y la decrepitud, es también la edad a partir de la cual renace espiritualmente el hombre nuevo.

Las correspondencias simbólicas entre las edades del mundo, del hombre y los días de la creación parecen ir acompañadas por un movimiento de declive que habría de culminar en el renacer del hombre. El anclaje natural de los decursos históricos, en términos de Koselleck, podría entonces encontrarse aquí. El tiempo del mundo, tiempo de los asuntos humanos que refleja la imagen eterna del plan divino, está atravesado por una constante natural: los ritmos regulares del desarrollo humano. El mundo y el hombre nacen, crecen y envejecen a la par. Y nada logra sustraerse a ese declive. El tiempo natural, nuevamente, se impone como una regularidad a la que la propia historia del pueblo de Dios no escapa.

La visión medieval acerca de las edades, cuyo esquema Agustín expuso exitosamente, involucra una representación del hombre y del mundo que se ancla en raíces bíblicas, en concepciones grecorromanas heredadas y corrientes orientales escatológicas y milenaristas.

Una raíz podría hallarse en la interpretación del sueño de Nabucodonosor en *Daniel 2*, 27-44, en donde la estatua con cabeza de oro, pecho y brazos de plata, vientre y caderas de bronce, piernas de hierro y pies de hierro y arcilla, representa los cuatro reinos que habrán de sucederse unos a otros hasta que el cuarto, duro y frágil como el hierro y la arcilla, sea destruido y reemplazado definitivamente por el reino de Dios.

El tema de las edades de la historia, que se suceden en un movimiento de constante declive o envejecimiento, resuena también ya en la obra de Polibio, quien en su descripción de la historia de la constitución romana se vale del esquema de las etapas del desarrollo de la vida del hombre. Así, en el libro VI de sus *Historias*, Polibio afirma que tanto en un cuerpo como en una constitución,

cuando hay un crecimiento natural de las actividades y sigue un periodo de culminación, tras el cual viene una decadencia, lo más importante de todo el ciclo es el período de culminación (Polibio, *Historias*, VI, 51, 4-5)

En Cicerón se verá asimismo enraizada dicha visión en la descripción del desarrollo orgánico de la república romana. En efecto, en *Sobre la república*, Cicerón advierte que su discurso se ocupará de recordar el origen del pueblo romano, mostrando cómo nació, creció y se volvió estable y fuerte la república (Cicerón, *Sobre la república*, II, 3; I, 57). Cicerón propone abordar el desarrollo de la historia de la república en su origen, crecimiento y plenitud, y la visión de esta evolución también se ve sugerida por el mismo al afirmar que tras alrededor de 400 años después de la desaparición de la monarquía, Roma apenas ha llegado a la mayoría de edad.

En el *Epítome de la historia de Tito Livio*, Lucio Anneo Floro refiere a las hazañas del Imperio romano a lo largo de 700 años en una evolución correspondiente con las cuatro edades de un hombre. En el comienzo del libro I, refiere a las hazañas desde Rómulo a César Augusto, 700 años en los que, entre paz y guerra, se despliega un poder más grande del que se esperaría de su edad. Así, dirá, “si se considera el pueblo romano como un hombre y se examina toda su vida (...) se encontrarían cuatro etapas en su proceso” (Floro, *Epítome*, p.94): infancia, adolescencia, juventud o madurez y senectud. La primera época de la vida del Imperio, la infancia inaugurada por Rómulo, dura 250 años; la segunda, la adolescencia, abarca otros 250 años que comienzan con Bruto y Colatino y culminan con Apio Claudio y Marco Fulvio; la tercera, hasta César Augusto, dura 200 años y constituye su madurez; y la cuarta, a partir de César Augusto y tras 200 años, el Imperio comienza su senectud. La primera y segunda edad, infancia y adolescencia está marcada por la lucha, el empuje y la valentía; la madurez, en cambio, por una fuerza pacificadora; la senectud, por el envejecimiento y el declive.

En la descripción de las edades del hombre también resuena el conocimiento biológico; Isidoro de Sevilla retoma en el siglo VII las edades bosquejadas por Agustín, advirtiendo sobre el doble valor del término “edad” en sus *Etimologías*. Isidoro afirma que “edad” se puede emplear con dos valores: o bien se aplica al hombre o bien al mundo, cuya primera edad abarca de Adán hasta Noé; la segunda, de Noé a Abrahán; la tercera,

de Abrahán hasta David; la cuarta, desde David hasta la emigración de Judá a Babilonia; la quinta, hasta la venida del Salvador en carne; y la sexta, edad que está teniendo lugar y que se extenderá hasta el fin del mundo (Agustín, *Etimologías*, V, 38, 5).

Las edades del hombre que se corresponderán con las del mundo abarcan desde la infancia a la senectud. La primera edad, desde el nacimiento hasta los 7 años, se denomina infancia; la segunda es la niñez –*pueritia*– (pues es una “etapa pura”, no apta para la procreación), que abarca hasta los 14 años; la tercera es la adolescencia, y ya apta para engendrar, dura hasta los 28 años; la cuarta edad, la juventud, es la más firme de las edades y llega hasta los 50 años; la quinta, la madurez, se extiende hasta los 70 años, y la sexta, la senectud, cuya última parte se llama ancianidad –*senium*–, es la edad final. (Agustín, *Etimologías*, XI, 2, 1-8). A cada edad del hombre acompañan ciertas características; el infante se caracteriza por su incapacidad de habla, la niñez por la pureza y tersura de las mejillas, la adolescencia y la adultez, por la capacidad de colaborar con el trabajo, y a la senectud acompañarán cosas tanto buenas como malas; la liberación de tiránicos señores, el debilitamiento de la violencia de la libido, el aumento de la sabiduría, pero también la debilidad, el desamor, las enfermedades y la triste vejez (Agustín, *Etimologías*, XI, 2, 11-31).

Más tarde, Beda se ocupará en *De temporum ratione* de la medida del tiempo y la construcción de un calendario cristiano o *computus*, una técnica de diseño de patrones temporales en ciclos repetitivos y conforme a ciertas convenciones.²⁴ Retomando la literatura cristiana del período patrístico y continuando con el trabajo de Isidoro, Beda describe las seis edades del mundo, en comparación con los seis días de la creación y las seis edades del hombre. La primera edad, desde Adán a Noé, es borrada en el diluvio universal, así como la primera edad de cada persona es sumergida en el olvido. La segunda, de Noé a Abraham, es como la infancia del pueblo de Dios, a partir de la cual se incorpora el lenguaje. La tercera, de Abraham a David, constituye la adolescencia, pues a partir de entonces la persona puede reproducirse, y por ello Mateo toma a Abraham como el comienzo de las generaciones de Cristo. La cuarta abarca desde David al exilio a Babilonia, y se identifica con la juventud, porque a partir de esta edad el hombre se torna apto para gobernar un reino. La quinta, la madurez, abarca hasta la llegada del Señor en la carne, y los hebreos, como agotados por el peso de la edad, son en esta edad debilitados por muchos males. Finalmente, la sexta edad, para Beda en progreso, no sigue ninguna secuencia de generaciones sino que, como la senilidad, llegará a su fin en la muerte del mundo (Beda, 1999, pp. 157,158).

Es preciso reconocer que la delimitación de las edades en el caso de la tradición cristiana medieval y la grecorromana adopta diferentes formas y sentidos. Aquí sólo se ha retomado de la tradición grecorromana algunos historiadores que hicieron un paralelo en el desarrollo de las edades de la vida y las de la historia, sin atender en cada caso a cuántas edades se distinguen y de dónde procede tal distinción. De hecho, la división de las edades de la vida que la Edad Media heredó de la tradición grecorromana es fundamentalmente la división en tres, cuatro y siete edades. En Aristóteles se distingue tres edades en el hombre: juventud, madurez y vejez. En Pitágoras habría una división de cuatro, que establece una correspondencia entre las cuatro estaciones del año y las edades del hombre. Hipócrates, por su parte, habría establecido un esquema en el que las cuatro edades del hombre se corresponden con los cuatro humores. La división en siete edades estaría presente, por ejemplo, en Tolomeo, para quien las etapas de la vida del hombre se corresponden con la naturaleza de los siete planetas (Le Goff, J. y Schmitt, J.C, 2003, pp. 243-252)

La sola mención de estas divisiones sugiere que las edades de la vida que se han visto en su correspondencia con las edades de la historia o del mundo, suponen esquemas de la evolución de la vida del hombre en términos, podría decirse, principalmente biológicos u orgánicos, pero también cosmológicos: los cuatro humores, las estaciones del año o los siete planetas. La tradición cristiana, por su parte, inserta además este esquema dentro de una historia de la salvación y hace que las edades del hombre se compatibilicen a su vez con los seis días de la creación. Sin embargo, pese a estas diferencias, en términos generales puede notarse que las etapas en la vida del hombre marcadas por el crecimiento, la estabilidad –en la edad de la madurez–, y el

declive o envejecimiento, constituyen formas o esquemas regulares que permiten dar expresión al tiempo del devenir histórico y dotarlo de sentido retrospectivamente.

CONSIDERACIONES FINALES

La revisión y ampliación del espectro de fuentes remitidas por Koselleck a propósito del horizonte natural del tiempo histórico pre-moderno, ha reafirmado la validez heurística de dicha lectura y ha permitido, a mi entender, descubrir otras variables en la descripción del tiempo de los asuntos humanos antes de la modernidad.

Las referencias a algunos autores y textos clásicos me han sugerido la idea de que la aproximación pre-moderna a los tiempos humanos e históricos, está atravesada por conocimientos, metáforas y conceptos del orden natural, y que ello puede vislumbrarse en las interpretaciones que se han recogido acerca de la sucesión de los regímenes políticos, las legitimaciones del orden político a través del uso de metáforas corporales y el modo en que éstas sancionan la salud o enfermedad de un régimen y las representaciones de las edades del mundo o de la historia conforme a esquemas o etapas en la vida del hombre.

Se ha visto que la sucesión de los regímenes políticos se explica muchas veces a partir del señalamiento de debilidades internas, que conducen inevitablemente a la degradación. En el caso platónico, la degeneración también está sujeta a otras variables naturales, como la incidencia del momento inadecuado de fecundación de las generaciones o la analogía entre los metales y el valor y las aptitudes del hombre en el mito de las razas. El par salud-enfermedad constituye otra variable que tanto Platón como Aristóteles recuperan del conocimiento hipocrático, y que se vinculará de modo análogo con el par justicia-injusticia aplicado al gobierno. Tanto la salud en el cuerpo como la justicia en el gobierno se definen por la sumisión de lo inferior a lo superior, que implica un estado de orden y armonía de las partes del alma-partes del régimen, cuyas funciones son prescritas por naturaleza. La comparación entre las partes del cuerpo y las partes de la ciudad en Aristóteles también es una constante que presupone el par simetría-asimetría como causas de salud o enfermedad en un cuerpo, tanto como en un régimen.

En los usos políticos de metáforas corporales en la Edad Media, también resuena la dinámica de la salud y la enfermedad aplicada al ámbito del orden político y su funcionamiento. En efecto, allí también la enfermedad será entendida como la desobediencia de lo bajo respecto de lo alto del cuerpo, donde lo bajo y lo alto no sólo tienen un sentido topográfico sino también valorativo y jerarquizante. La salud de un cuerpo político presupone que este se mueva conforme a la jerarquía y funcionamiento propio de sus partes, así como la cabeza en el cuerpo dirige, según su función, el movimiento de sus miembros. El cuerpo político y el cuerpo del hombre se mueven, cuando sanos, en el orden en que guía la naturaleza, esto es, según el arbitrio de la cabeza.

Por último, la periodización de la historia en términos de edades, reveló una aproximación al tiempo histórico a través de la idea de ciclo vital. El mundo o la historia atraviesan las mismas fases o etapas de desarrollo que la vida del hombre: infancia, pubertad, adolescencia, juventud, madurez y senectud. Para los autores vistos en la tradición cristiana, el mundo está envejecido. Está, de hecho, en su sexta y última edad, aguardando la muerte. La senectud del mundo es, a una escala mayor, la senectud del hombre que se corrompe carnalmente en la espera del eterno descanso y el renacer del espíritu. En los textos mencionados de la tradición grecoromana, los historiadores sitúan la historia romana en la cuarta y última etapa de su desarrollo, la senectud. Esta etapa, asociada al envejecimiento y el declive, hace eco asimismo de una imagen de degradación en términos morales. Así, Polibio, por ejemplo, destaca el contraste entre la juventud romana corrompida por el lujo y el poder, y personajes como Catón el Censor y Escipión Emiliano, ejemplos de virtud; y Cicerón, por su parte, critica el declive moral de la Roma del momento, que ha heredado una imagen de república “empalecida por el tiempo” y ha perdido las antiguas costumbres en las que se consolidó y se mantuvo como tal desde tiempos inmemoriales.

El modo en que el tiempo humano e histórico se ancla en el tiempo de la naturaleza puede observarse, no sólo en las regularidades naturales a través de las cuales se juzgan y describen los acontecimientos políticos e históricos, sino, excepcionalmente, en el hecho de que prime en torno a ellos una interpretación en términos de degeneración, declive o envejecimiento. Aquí no es mi intención oponer una interpretación -premoderna- de la historia como “decadencia” versus una interpretación -moderna- de la historia como “progreso”, ni mucho menos reducir el alcance del concepto de “decadencia” al mundo antiguo o medieval, pues dicho concepto conoce otras formulaciones específicas en el renacimiento y la modernidad (Le Goff, 1991). Sino más bien, esta lectura busca sugerir que la especificidad premoderna en cuanto a la utilización de las metáforas orgánicas tiene que ver con los presupuestos temporales cíclicos que subyacen al concepto mismo de naturaleza y que impregnan asimismo el tiempo humano.²⁵ Las comparaciones entre los procesos del mundo natural y los del mundo humano son interpretados como recursos para leer el movimiento de la historia, que dejan traslucir no sólo un lazo íntimo entre ambos mundos, sino también entre degeneración y renovación como partes indisociables de un tiempo natural concebido circularmente.

En muchas de las fuentes revisadas, se desprende que el tiempo de los asuntos humanos está indefectiblemente signado por el carácter degenerativo propio del tiempo de la naturaleza. El tiempo cósmico se manifiesta como una fuerza que corroe, que desgasta, que destruye. Esta tendencia natural del tiempo que envejece, que corrompe y deteriora, se asoma detrás de los regímenes políticos que degeneran en virtud de sus debilidades internas, de los cuerpos humanos y los cuerpos políticos que enferman cuando contrarían las funciones prescritas por naturaleza, y del hombre que camina junto al mundo en una sola dirección, el declive y la muerte. Se ha visto al tiempo de la naturaleza participar del tiempo de los asuntos humanos a través de numerosas figuras, pero en su mayor parte, a través de figuras que implican procesos cíclicos: revoluciones o sucesiones de las formas limitadas de organización política, catástrofes que obligan a la civilización a volver a erigirse una y otra vez, generación y corrupción, salud y enfermedad, la fecundidad y la esterilidad, orden-desorden, simetría-asimetría, etc.

Como todo lo que se genera y se corrompe en un ciclo ininterrumpido imita en su propia finitud a la eternidad, así el tiempo humano, sujeto al carácter corrosivo del tiempo natural, participa de esa circularidad que afecta a todo cuanto se mueve, nace y muere. Y ni los órdenes políticos, ni el mundo, ni la historia constituyen una excepción. Los regímenes políticos se generan, maduran y se corrompen del mismo modo en que el ciclo vital determina los tiempos del nacer, crecer, envejecer y morir. Y así como los cuerpos degeneran según los tiempos que dicta el ciclo vital, el tiempo de los asuntos humanos también lo hace a su tiempo, conforme a una regularidad y un orden inspirado en la naturaleza.

El horizonte del tiempo histórico pre-moderno, desde esta visión, no está “limitado” por la naturaleza, sino que, más bien, el tiempo humano es interpretado a través de los lenguajes referidos al orden natural. La naturaleza presta su regularidad y su orden, pero no sólo para la elaboración de unidades de tiempo o la datación de los acontecimientos, sino que también juega un rol en la interpretación de los mismos. A través de conocimientos, figuras y metáforas relativas al orden natural, las obras trabajadas han revelado un esfuerzo por captar el tiempo propio de los asuntos humanos y dar expresión al movimiento histórico y su propio ritmo.

BIBLIOGRAFIA

- Agustín. (1957) *Obras de San Agustín* Tomo XV, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Ankersmit, F. (2012), Tiempo. Mudrovic y Rabotnikof (coords.) *En busca del pasado perdido. Temporalidad, historia y memoria*, México: Siglo XXI Editores.
- Anthropos: Reinhart Koselleck. La investigación de una historia conceptual y su sentido socio-político* (2009), 223.
- Laks, A. (2007) *La filosofía política de Platón a la luz de las Leyes*, Mérida: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Aristóteles. (1995) *Física*, Introducción, traducción y notas de Guillermo R. de Echandía, Madrid: Gredos.

- Aristóteles. (1989) *Política*, Introducción y notas de Julián Marías; traducción de Julián Marías y María Araujo, Madrid: Gredos.
- Aristóteles. (1994) *Reproducción de los animales*, Introducción, traducción y notas de Ester Sánchez, Madrid: Gredos.
- Bede. (1999) *The reckoning of time*, Translated, with introduction, notes and commentary by Faith Wallis, Liverpool: Liverpool University Press.
- Chignola, S., (2003) Historia de los conceptos, historia constitucional, filosofía política. *Res publica*, 11-12, pp. 27-67. Recuperado de <http://revistas.um.es/respublica/article/view/27041>
- Chignola, S. (2007) Temporalizar la historia. Sobre la Historik de Reinhart Koselleck. *Isegoría*, 37, pp. 11-33. Recuperado de <https://doi.org/10.3989/isegoria.2007.i37.107>
- Cicerón. (1984) *Sobre la república*, Introducción, traducción, apéndice y notas de Alvaro D'ors, Madrid: Gredos.
- Collingwood, R.G (1952) *Idea de la historia*, México: Fondo de Cultura Económica.
- de Mondeville, H. (1893) *Chirurgie*, París: Félix Alcán. Recuperado de Bibliothèque nationale de France Gallica: <http://www.gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k288444/f3.image>
- Dilthey, W. (2001) *The formation of the Historical World in the Human Sciences*, Selected works Volume III, New Jersey: Princeton University Press
- Elias, N. (1989) *Sobre el tiempo*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Berti, E. (2011) *Ser y tiempo en Aristóteles*, Buenos Aires: Biblos.
- Fernández Sebastián, J.(Ed.) (2011) *Political concepts and Time. New approaches to Conceptual History*, Santander: Cantabria University Press and McGraw-Hill Interamericana de España.
- Floro. (2000) *Epítome de la historia de Tito Livio*, Introducción, traducción y notas de Gregorio Hinojo Andrés e Isabel Moreno Ferrero, Madrid: Gredos.
- Grossin, W., (1989) Les représentations temporelles et l'émergence de l'histoire. *L'Année sociologique (1940/1948-)*, Vol. 39, pp. 233-254.
- Hall, J.R. (1980), The Time of History and the History of Times. *History and Theory*: Vol. 19, 2, pp. 113-131
- Heidegger, M. (1916). Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft, *Zeitschrift für Philosophie und Philosophische Kritik* 161, pp. 173-188. [The concept of time in the science of History (1978) trans. by Harry S. Taylor and Hans W. Uffelmann *Journal of the British Society for Phenomenology*, Vol. 9, 1, pp. 3-10]
- Hartog, F. (2003), *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, Paris: Editions du Seuil.
- Heródoto. (1979) *Historia Libros III y IV*, Traducción y notas de Carlos Schrader, Madrid: Gredos.
- Hölscher, L. (2009) Language and Time in the work of Reinhart Koselleck, Vortrag vom 9. Dezember 2009 in Florenz. Disponible en http://www.ruhr-uni-bochum.de/lehrstuhl-ng3/publikationen/hoelscher/veroeffentlichungen_hoelscher.html
- Heródoto (2014) Time gardens: Historical concepts in Modern Historiography. *History and Theory*, Vol.53, 4, pp. 577-591.
- Isidoro de Sevilla (2004) *Etimologías*, Introducción general de Manuel C. Diaz y Diaz, texto latino, versión española y notas de José Oroz Reta y Manuel A. Marcos Casquero, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Jordheim, H. (2012) Against periodization. Koselleck's Theory of Multiple Temporalities. *History and Theory*, Vol.51, pp. 151-171
- Kantorowicz, E.H. (1957) *The king's two bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*, New Jersey: Princeton University Press.
- Koselleck, R. (1979) *Vergangene Zukunft - Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt am Main: Suhrkamp. [(1993) *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona: Paidós]
- Koselleck, R. (2002) *The practice of conceptual history*, California: Stanford University Press.
- Koselleck, R. (2004) *historia/Historia*, Madrid: Trotta.
- Kracauer, S. (1966) Time and History. *History and Theory: History and the Concept of Time*, Vol. 6 (6) pp. 65-78

- Leduc, J. (2004) La construcción del tiempo chez les historiens universitaires français de la seconde moitié du XXe siècle. *Temporalités, 1*, pp. 80-97. Recuperado de <http://journals.openedition.org/temporalites/614>. DOI: 10.4000/temporalites.614
- Le Goff, J. (1991) *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*, Barcelona: Paidós.
- Le Goff, J. y Schmitt, J.C (eds.) (2003) *Diccionario razonado del Occidente medieval*, Madrid: Akal,
- Le Goff, J. y Truong, N. (2006) *Una historia del cuerpo en la Edad Media*, Buenos Aires: Paidós.
- Lorenz, C y B. Bevernage, B. (Eds.) (2013) *Breaking up Time. Negotiating the borders between Present, Past and Future*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Löwith, K. (1949) *Meaning in History*, Chicago/London: The University of Chicago Press.
- Maillard, A. (2005) Les temps de l'historien et du sociologue. Retour sur la dispute Braudel-Gurvitch. Cahiers internationaux de sociologie, Vol.2 (119) pp.197-222. Recuperado de <http://www.cairn.info/revue-cahiers-internationaux-de-sociologie-2005-2-page-197.htm>. DOI: <http://www.10.3917/cis.119.0197>
- Mickunas, A. (1976) Human Action and Historical Time. *Research in Phenomenology, Vol. 6*, pp. 47-62.
- Momigliano, A. (1966) Time in Ancient Historiography. *History and Theory: History and the Concept of Time, Vol. 6*, (6) pp. 1-23
- Panofsky, E. (2004) Reflections on Historical Time. *Critical Inquiry, Vol. 30* (4) pp. 691-701. Recuperado de <http://www.doi.org/10.1086/423768>
- Perovic, S. (2013) Year 1 and Year 61 of the French Revolution: The Revolutionary Calendar and Auguste Comte. *Breaking up Time. Negotiating the borders between Present, Past and Future*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Platón. (1999) Diálogos VIII, Leyes Libros I a VI, Introducción, traducción y notas de Francisco Lisi, Madrid: Gredos.
- Platón. (2004) *República* (24ª ed.), Traducción de Antonio Camarero, estudio preliminar y notas de Luis Farré, Buenos Aires: Eudeba.
- Platón. (1992) *Diálogos VI, Filebo, Timeo, Critias*, Introducción, traducción y notas de M. Ángeles Durán y Francisco Lisi, Madrid: Gredos
- Polibio. (1981) *Historias* Libros I a IV, Introducción de A. Díaz Tejera, traducción y notas de Manuel Balasch Recort, Madrid: Gredos
- Pomian, K. (1984) *L'ordre du temps*, Paris: Éditions Gallimard
- Ricoeur, P. (1996) *Tiempo y narración III. El tiempo narrado*, México: Siglo XXI Editores.
- Rotenstreich, N. (1987) *Time and Meaning in History*, Dordrecht: D. Reidel Publishing.
- Salisbury, J. de (1984) *Policraticus*, Coordinación general de la traducción por Matías García Gómez y Tomás Zamarrigo, Madrid: Editora Nacional.
- Starr, C.G. (1966) Historical and Philosophical Time. *History and Theory: History and the Concept of Time, Vol. 6* (6) pp. 24-35.

NOTAS

- 1 Heidegger, M. (Heidegger, 1916). Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft, Zeitschrift für Philosophie und Philosophische Kritik, 161, 173-188. Aquí utilizo la traducción al inglés de Harry S. Taylor y Hans W. Uffelmann. (1978). The concept of time in the science of History. Journal of the British Society for Phenomenology, Vol. 9, (1) 3-10. Recuperado de <https://www.doi.org/10.1080/00071773.1978.11006512>
- 2 Esta lectura puede verse también en autores clásicos como Collingwood, R.G (Collingwood 1952) o Dilthey, W. (Dilthey, 2001) quienes consideran los eventos de la historia como diferentes de los eventos de la naturaleza en términos temporales, aún cuando nuestro conocimiento de éstos últimos pueda asemejarse al conocimiento histórico en virtud de su carácter cronológico; asimismo, en Löwith, K. (Löwith, 1949) los eventos naturales también se distinguen de los eventos históricos y éstos adquieren significatividad cuando un propósito u objetivo final trasciende la mera "sucesividad" (u orden cronológico) de los hechos. En los textos contemplados de Kracauer, S. (Kracauer, 1966), Starr, C.G. (Starr, 1966), Mickunas, A. (Mickunas, 1976) Rotenstreich, N. (Rotenstreich, 1987), Ankersmit, F. (Ankersmit,

- 2012), Perovic, S. (Perovic 2013), la cronología se aparece vinculada a una concepción natural del tiempo que, aunque de utilidad para la historiografía, no constituye por sí sola un aporte importante a la significación de un evento histórico. En textos como los Hall, J.R. (Hall, 1980), Grossin, W., (Grossin, 1989), Panofsky, E. (Panofsky, 2004), Leduc, J. (Leduc, 2004), Maillard, A. (Maillard, 2005) o el propio Hartog, F. (Hartog, 2003), se traslucen distinciones como las de tiempo medido y tiempo social, tiempo cronológico cuantitativo y tiempo humano cualitativo, tiempo objetivo y tiempo subjetivo, tiempo “exógeno” astronómico y tiempo vivido o historicidad.
- 3 Este sería el punto de partida de Norbert Elías en su aproximación sociológica al concepto de tiempo. Para Elías (Elías, 1989, p. 97 y ss) la separación entre naturaleza y cultura al reflexionar acerca del tiempo es producto del desarrollo de las ciencias naturales y humanas, que han contribuido a fortalecer la oposición de lo físico y lo social como entidades independientes.
 - 4 Historiadores como Jacques Le Goff (Le Goff, 1991) y Krzysztof Pomian (Pomian, 1984) compartirán dicha visión. El tiempo del calendario es un tiempo social sujeto a los ritmos del universo. Es un tiempo social, ya que su función es la de regular la vida pública y cotidiana; y es también natural, porque es la naturaleza la que presta su regularidad como parámetro de medida temporal.
 - 5 Entre “tiempo humano” y “tiempo histórico” hay un deslizamiento de sentido que puede permitirse si se tiene presente esta descripción general de Koselleck respecto del tiempo histórico. Pese al reconocimiento de la carga conceptual moderna de “historia”, utilizaré las expresiones “tiempo humano” y “tiempo histórico” como equivalentes, en el sentido amplio de tiempos o ritmos relativos a la acción humana dentro de contextos institucionales, sociales o políticos.
 - 6 Utilizo la expresión “tiempo natural” en un sentido amplio, contemplando en ella el tiempo concebido astronómica o físicamente, pero también biológicamente. Las referencias que haré más adelante al uso de metáforas orgánicas y corporales en la valoración de los órdenes políticos premodernos, son consideradas desde el punto de vista de ritmos y constantes naturales, aún cuando puedan ser pensadas como expresiones propias de un tiempo humano también. En este caso, sin embargo, utilizo las expresiones “tiempo humano” y “tiempo histórico” para referir a ritmos temporales relativos a la acción, que a diferencia de los ritmos biológicos (ciclos o eventos periódicos que, como los ritmos circadianos, compartimos con otros organismos) son exclusivamente humanos.
 - 7 *Breaking up Time. Negotiating the borders between Present, Past and Future* (2013), editada por C. Lorenz y B. Bevernage, recoge los trabajos de autores como P. Frietsche, A. Assman, P. Osborne o L. Hunt; ; *Political concepts and Time. New approaches to Conceptual History* (2011), editada por J. Fernández Sebastián, cuenta con colaboraciones de E. Palti, P. Burke y G. Duso, entre otros; y el Dossier de la revista *Anthropos: Reinhart Koselleck. La investigación de una historia conceptual y su sentido socio-político* (2009), cuenta con la participación de numerosos investigadores conocedores de la obra de Koselleck como F. Dosse, F. Hartog, G. Marramao o L. Hölscher. En otros textos consultados hay referencias a la distinción entre tiempo natural y tiempo histórico, como es el caso de *Language and Time in the work of Reinhart Koselleck* (2009) de Hölscher, pero allí la distinción es sólo mencionada como una idea central dentro de la conceptualización de la metodología histórica de Koselleck; asimismo en *Time gardens: Historical concepts in Modern Historiography* (2014), Hölscher retoma esta distinción, pero orienta la discusión hacia las nociones de “empty time” y “embodied time” y su disputa en Leibniz y Newton. En el artículo de H. Jordheim *Against periodization* (2012), el autor advierte el rol del tiempo natural en la organización de los procesos históricos previos al Sattelzeit pero sólo considera la distinción como una de las dicotomías mediante las cuales Koselleck propone una teoría de los tiempos históricos, a la vez que desafía la concepción lineal del tiempo presupuesta en la periodización histórica. El artículo de S. Chignola, *Temporalizar la historia. Sobre la Historik de Reinhart Koselleck* (2007) hace explícita alusión a la tesis de la desnaturalización de la historia y la separación progresiva entre tiempo cosmológico y tiempo de la historia, pero a los fines de cuestionar el modo (circular, a su juicio) en que Koselleck extrae los criterios formales para su *Historik*. Otro de sus trabajos, *Historia de los conceptos, historia constitucional, filosofía política* (Chignola, 2003), remite a la escisión entre cronología natural e historicidad como parte de los problemas que Koselleck retoma de Heidegger y que conciernen a la especificidad propia de la temporalidad de la experiencia, pero este tema no está allí desarrollado.
 - 8 Los dos primeros ejes son ampliaciones de referencias sugeridas por Koselleck. El tercer eje no es trabajado por Koselleck, pero considero que contribuye a mostrar claramente el atravesamiento del tiempo humano e histórico por el tiempo natural y sus regularidades.
 - 9 Koselleck destaca que tanto Voltaire como Adelung advirtieron el uso impropio del término “historia” cuando es referida a la naturaleza (historia natural, historia de la naturaleza). La historia natural, impropriamente “historia”, forma más bien una parte de la física (Koselleck 1993, p. 59).
 - 10 La idea de que la creciente desnaturalización del tiempo hacia la modernidad condiciona el reconocimiento de un tiempo propiamente histórico, es argumentada de modo disperso en la obra. Koselleck afirma que la desnaturalización del espacio de acción social y político, impulsada desde mediados del siglo XVIII, estuvo condicionada en buena parte por el progreso técnico. Esto, según ejemplifica Koselleck, se ve confirmado en el hecho de que en los países industrializados, la población campesina que mantiene una relación de dependencia con la naturaleza, se ha reducido casi al mínimo, y continúa independizándose proporcionalmente de las determinaciones naturales. Asimismo, el dominio científico y

- técnico de la naturaleza habría permitido la disminución progresiva de la dependencia de las fuerzas naturales en el campo de la acción y decisión política y bélica, teniendo consecuencias también en el modo en que espacio y tiempo se han relacionado desde el siglo XIX en adelante. Cfr. Koselleck (Koselleck, 1993, pp. 130-131).
- 11 Debate que se asume no es estrictamente histórico, pues los términos “democracia”, “oligarquía” y “monarquía” que utilizan los interlocutores no serían documentados hasta mediados del siglo V a.c, cuando se produce el desarrollo constitucional que da forma a esos tres tipos de gobierno. Cf. Heródoto, *Historias*, III, 80 -2.
 - 12 Es posible que Koselleck haya recurrido a *Leyes* por ser ésta una obra que ha suscitado más estudios históricos debido a su valor documental. A diferencia de la *República* o el *Político*, que tienen un carácter más bien programático, *Leyes* combina una investigación de los fundamentos de la legislación con la confección específica de un aparato legislativo. Cfr. Laks (Laks, 2007, pp.17-21).
 - 13 Aunque Koselleck afirma que frente al pensamiento eminentemente histórico de Platón, el esquema de la decadencia de Polibio es de más difícil aplicación empírica (Koselleck, 1993,p. 133), Polibio ofrece, a mi entender, una perspectiva clara del modo en que la sucesión de organizaciones políticas está condicionada por un orden temporal natural. En efecto, el mismo describe el orden de la sucesión de las constituciones políticas como un proceso degenerativo que se cumple fatal e inevitablemente, en el que las constituciones se degradan, en virtud de enfermedades nacidas con ellas, hacia formas de organización inferiores. Cfr. Polibio, *Historias*, VI, 10.
 - 14 Tomo aquí la advertencia de Momigliano (Momigliano, 1966, pp. 7-13) en lo que respecta a la visión generalizada de que los griegos conciben el tiempo de la historia como un ciclo de eterno retorno. Para Momigliano, aún cuando los filósofos griegos piensan a menudo en términos de “ciclos”, los historiadores no suelen hacerlo. Las referencias en historiadores antiguos que sugieren nociones de ciclos, no deben traducirse necesariamente en interpretaciones históricas. En este trabajo, las nociones y metáforas que sugieren procesos cíclicos en el orden de lo humano se consideran sólo como indicadores del atravesamiento del tiempo histórico por el tiempo natural, y no como argumentos definitivos para sostener una concepción del tiempo histórico como “eterno retorno”.
 - 15 Es preciso reconocer que el tiempo humano es tematizado también en otras obras aristotélicas: *Ética nicomaquea*, *Poética* y *Retórica* (Berti, 2011).
 - 16 Aristóteles no parece ser ajeno a tal visión en lo que concierne a los asuntos humanos. En *Física* (223b24-25) afirmará: “por eso, lo que comúnmente se dice, se sigue de lo anterior, pues se dice que los asuntos humanos son un círculo y que hay un círculo en todas las otras cosas que tienen un movimiento natural y están sujetos a generación y destrucción”.
 - 17 Las analogías entre el hombre y el cosmos están desarrolladas ya en el *Timeo* de Platón, donde *Timeo* discurre acerca del cuerpo y la generación de sus partes (cabeza, miembros y vientre). Cfr. *Timeo*, 44d-45b, 70e-71. Otras analogías platónicas entre el cuerpo y el cosmos no refieren ya estrictamente a las partes del cuerpo sino a sus funciones, por ejemplo, se establece una analogía entre el movimiento del flujo sanguíneo y la revolución en el cosmos (*Timeo*, 81b).
 - 18 Resuena aquí la comparación platónica entre la unidad de la ciudad y la unidad del hombre con respecto al placer y el dolor. Cfr. *República*, V, 462c-e
 - 19 El lenguaje de la enfermedad es a menudo utilizado hacia el siglo XII para describir la naturaleza de la herejía. La imagen de la lepra, que se extiende por Europa a partir del siglo VII, constituye no sólo uno de los problemas sanitarios más importantes de la Edad Media, sino también una cuestión espiritual. La herejía es al alma lo que la lepra al cuerpo. La lepra es producto del pecado y la exclusión del leproso de su comunidad constituye a la vez la remoción simbólica de un cuerpo enfermo respecto del cuerpo sano de la Iglesia. Cf. Le Goff, J., y Truong, N. (2006, p.90-91)
 - 20 El argumento aristotélico al que se refiere, puede encontrarse en *Reproducción de los animales* II, 740a-10.
 - 21 Cfr. *Etimologías* IX, 3, 18: “ Entre los griegos, los reyes reciben el nombre de *basileís*, porque, como <bases>, sostienen al pueblo”
 - 22 Cfr. de Mondeville, H., *Chirurgie*: “Le cœur est l'organe principal par excellence formé de matière spermatique primaire, dont la quantité est complétée par de la chair dure, presque lacerteuse, forte, officielle. Il donne à tous les autres membres du corps entier le *sang vital*, la *chaleur* et l'*esprit*.” (1893, VII, p. 60).
 - 23 Agustín parece haber sido inspirado por la tradición judaica basada en el simbolismo del número seis, en virtud de la analogía entre las seis edades del mundo, las seis edades del hombre y los seis días de la creación. Cfr. Le Goff, J. y Schmitt, J.C (Le Goff, J. y Schmitt, J.C, 2003, p. 247). Agustín parece sugerirlo cuando remite a la perfección del número seis en su comentario al Génesis, VII, 14.
 - 24 Utilizo aquí la traducción al inglés de F. Wallis *The reckoning of time* (Beda, 1999). Beda utilizaría el término “computus” en el sentido amplio de cálculo matemático, aunque también en un sentido más acotado referido al cálculo de la fecha de Pascua. El sentido de *computus* como término referido específicamente al cálculo temporal se habría expandido en el período carolingio y generalizado hacia el siglo XII (Beda, 1999, p. 425 -note on the term *computus*-).
 - 25 Asimismo, la insistencia en el modo en que las metáforas corporales contribuyen a la interpretación premoderna de los ritmos humanos, no quiere decir de ningún modo que las analogías entre organismos naturales y los cuerpos políticos, por ejemplo, pierdan vigencia en la modernidad. Por el contrario, es necesario reconocer que en el siglo XVIII, el concepto de naturaleza y la investigación de la misma sigue siendo una piedra angular en lo que concierne a los problemas del mundo

humano. Su rol clave en la reflexión de los asuntos humanos puede vislumbrarse en las discusiones en torno a la naturaleza humana, al derecho natural, la religión natural, la moral natural, etc. Hacia el siglo XVIII, la naturaleza concebida hasta entonces bajo un esquema temporal cíclico adquiere una cualidad lineal, por lo que se “historiza”, es decir, la naturaleza se torna susceptible de tener una historia (Koselleck, 2004). El organicismo o los usos de las analogías orgánicas en un contexto moderno, por tanto, deberían contemplar entonces esta nueva forma de concebir la temporalidad de la naturaleza, concepción que excede los alcances de este trabajo.