

ANTROPOLOGÍA *ADVERSUS* FILOSOFÍA DE LA HISTORIA. ODO MARQUARD ANTE LA MODERNIDAD*

Maximiliano Hernández Marcos
Universidad de Salamanca

Como ha escrito Jacob Taubes, Odo Marquard tiene el raro don de ofrecer diagnósticos del mundo actual “con los medios de los filosofemas normalizados académicamente”.¹ Uno de esos diagnósticos, acaso el más significativo de su trayectoria intelectual, es el que retrotrae la mentalidad irresponsable del hombre contemporáneo en las sociedades avanzadas y, en particular, el correspondiente voluntarismo bienintencionado y eufórico de la política vigente de planificación burocrática hasta la filosofía de la historia del siglo XVIII y los presenta como las recientes manifestaciones irracionales y antimodernas del devenir exitoso de esta última, intrínsecamente paradójica. Mas con la aparición de los primeros síntomas de esta perversión histórica surge también el remedio sobrio y escéptico, la antropología filosófica, que sólo ha llegado, no obstante, a adquirir conciencia y relevancia cultural en el siglo XX, tras la experiencia catastrófica de las dos guerras mundiales. Marquard ha hecho de esta oposición entre filosofía de la historia y antropología, “con frecuencia inadvertida” en la cultura contemporánea, el tema nuclear de su pensamiento, y se ha percatado de ella gracias a sus investigaciones de historia conceptual,² que le han permitido conocer el carácter exclusivamente moderno de ambas disciplinas, surgidas en el siglo XVIII, así como las diversas figuras de su evolución conjunta. De ahí que esa oposición forme parte sobre todo de una teoría del mundo moderno, en la que se combina una visión descriptiva y crítica de la modernidad triunfante con una visión reivindicativa de otra modernidad, la no triunfante, la que por haber permanecido en cierto modo oculta Marquard saca a relucir y quiere hacer valer para el presente. Con todo,

este planteamiento ha experimentado en el autor su propia evolución, de manera que no cabe identificar, sin tener en cuenta el cambio en su trayectoria, la filosofía de la historia con la “mala” modernidad y la antropología con la modernidad “buena” o deseable.

En las páginas siguientes se aborda esta postura ambivalente de Marquard ante la modernidad, examinándola desde la doble perspectiva desde la que él trata la oposición entre filosofía de la historia y antropología: la de la *dialéctica de la Ilustración* en la década de los sesenta y la de la *Ilustración escéptico-realista*, que se impone desde los años setenta (2.). Como prólogo, se ofrece previamente una delimitación de lo que se entiende por filosofía de la historia y por antropología, en consonancia con los resultados de las indagaciones histórico-conceptuales llevadas a cabo por Marquard (1.). Finalmente, a manera de epílogo, se apunta hacia la Teoría Crítica y hacia los sucesos de mayo del 68 como factores histórico-culturales de carácter autobiográfico que contribuyeron decisivamente a ese cambio de tratamiento (3.). A lo largo de la exposición se tendrá siempre presente el texto capital sobre el tema, *Las dificultades con la filosofía de la historia* (1973), y se acudirá a obras o artículos posteriores sólo para confirmar o matizar ideas y argumentos puntuales tal como se presentan ante la mirada cada vez más retrospectiva del autor.

I. Filosofía de la historia y antropología, dos conceptos histórico-funcionales de la modernidad

Marquard ha rubricado el carácter específicamente moderno tanto de la filosofía de la historia como de la antropología situando su origen en la segunda mitad del siglo XVIII y remitiéndolo a un doble tronco común: por un lado, a la nueva orientación filosófica de la Ilustración hacia el hombre en su realidad mundana y, por otro lado, a la teodicea de Leibniz en el momento de crisis de su optimismo metafísico. A pesar de compartir esta doble raíz, filosofía de la historia y antropología se desarrollaron, sin embargo, como dos ramificaciones diversas de la modernidad. Veamos lo común y distintivo de ambas en relación con cada una de sus dos fuentes histórico-culturales.

1. *El giro ilustrado hacia el “mundo de la vida”*

Filosofía de la historia y antropología formaron parte del “giro hacia el mundo de la vida” con el que la cultura ilustrada reaccionó desde mediados de la centuria dieciochesca contra el “mundo del entendimiento puro” de la metafísica de la Escuela racionalista y contra el “mundo objetivado” y puramente fenoménico de la Física newtoniana, que se mostraban incapaces de dar cuenta de la realidad cotidiana del hombre.³ Como filosofías del mundo de la vida, ambas se insertaron, pues, dentro de uno de los procesos compensatorios de lo humano característicos de la modernidad, a saber, el que según Ritter y Marquard condujo a la formación decimonónica de las ciencias humanas o “ciencias del espíritu” como formas de recuperación de la experiencia vital del mundo perdida con el auge de las ciencias naturales.⁴

Sin embargo, ambas disciplinas filosóficas vinieron a suplir esa merma en el mundo de la vida ofreciendo dos visiones del hombre bien distintas: la filosofía de la historia surgió y se constituyó con Voltaire como el discurso teórico que elaboró la idea del *homo progressor atque emancipator*; la antropología filosófica, en cambio, se formó a partir de los trabajos de Struve, Platner y Kant como una doctrina del *homo naturalis et individualis*.⁵ Esta diferente manera de entender al ser humano es decisiva para el concepto y valoración de las dos disciplinas por parte de Marquard así como para la relación histórica que él establece entre ambas. En efecto, la filosofía de la historia, caracterizada con matices diversos según la época y la perspectiva de tratamiento, es considerada en general por este autor como la teoría moderna de la *emancipación* y del *progreso* del hombre que se articula en torno a tres convicciones fundamentales: i) el hombre es el creador, mediante la libertad, de su propia historia (tesis de la *autonomía*), la cual ii) se concibe como un proceso unidireccional y universal hacia un fin final (tesis de la *teleología*), que iii) va realizándose en el mundo histórico de la vida de manera necesaria y progresiva (tesis de la *mediación* real).⁶ Este concepto tiene, en principio, como referente histórico prioritario la filosofía de la historia clásica del idealismo alemán desde Kant hasta Hegel y Marx, si bien Marquard, especialmente a partir de la década de los setenta, tratará de proyectarlo también sobre la cultura filosófica del siglo XX bajo el supuesto de que la filosofía de la historia no constituye tanto un fenómeno

histórico-cultural concreto, con fecha de caducidad, cuanto más bien una estructura o “modelo funcional” del mundo moderno con variaciones históricas particulares: el de la idea o “mito de la emancipación”.⁷ Asimismo, y en conexión con este concepto funcional, Marquard, a partir de la década de los setenta, tenderá a diferenciar entre la filosofía de la historia “revolucionaria” (Fichte, Marx, Teoría Crítica, etc.), representante fundamental del monomito emancipatorio y blanco preferente de su crítica por el supuesto carácter negativo y “antimoderno” que la define, y la filosofía de la historia “burguesa” o no revolucionaria (Voltaire y Hegel), que reconoce en el bienestar civil del presente una mediación real y positiva de la emancipación moderna.⁸

Por su parte, la antropología filosófica desarrolla el giro ilustrado hacia el “mundo de la vida” mediante un “*retorno a la naturaleza*” del hombre por desconfianza acerca de las expectativas desmesuradas de la razón y de la libertad humanas para generar por sí solas su propio mundo histórico.⁹ A partir de los años sesenta este carácter escéptico de la antropología no se entiende, sin embargo, como recaída regresiva en los poderes oscuros e infrahumanos del mundo natural sino más bien como recuperación del sentido de la realidad y de la finitud mundana del hombre que acompaña al fracaso de las esperanzas utópicas. En cualquier caso, sea como filosofía de la naturaleza, sea como filosofía del espíritu finito, la antropología es el saber que siempre vuelve en el momento de la crisis de la filosofía de la historia y que se constituye como antítesis de ésta. En este aspecto Marquard la concibe no tanto como disciplina particular cuanto más bien como estructura funcional de la modernidad que reaparece casi cíclicamente con rostros renovados.

Precisamente a partir de esa década de los setenta Marquard añadirá también algunos matices conceptuales nuevos que, por un lado, precisan y cuestionan a la vez el alcance de la estructura moderna de oposición antropología / filosofía de la historia, y, por otro lado, suponen una ligera revisión o redefinición del estatuto epistémico de la antropología filosófica en la actualidad tras el desarrollo decimonónico de las ciencias humanas. En relación con lo primero, Marquard subraya, en efecto, el carácter específicamente germánico de la antropología filosófica al recordar que se gestó en Alemania en el siglo XVIII (y se ha desarrollado posteriormente) como una forma de conocimiento mundano del hombre elaborada por intelectuales académicos de “la Escue-

la”.¹⁰ Esta limitación histórico-nacional y su perfil escolar no menoscaba sino que, por el contrario, reafirma su naturaleza (y consideración) funcional por el hecho de que la antropología tiene en otros países europeos su equivalencia científica en la “*moralística*” francesa, en auge ya desde finales del siglo XVI (Montaigne, Charron, La Rochefoucauld...), y en las “*moral sciences*” británicas del siglo XVIII (Shaftesbury, Pope...), saberes igualmente escépticos “frente a fórmulas metafísicas y matematizantes acerca del hombre” y centrados también en el conocimiento práctico del ser humano pero procedente (no de la “Escuela” sino) del saber moral de la gente “de mundo”.¹¹

A pesar de esta diferencia metodológica, la afinidad temática de la antropología con la moralística, al igual que con otras disciplinas de la época moderna (estética, terapéutica y psicoanálisis, etc.), afianza ciertamente la idea de que estamos ante un concepto funcional de la modernidad con variaciones científicas específicamente nacionales o temporales, pero deja en el aire la cuestión de su relación de oposición a la filosofía de la historia, puesto que no parece claro que la moralística francesa y la británica se hayan constituido por rechazo de una filosofía del mundo de la vida idéntica o equivalente al menos a aquella del *homo emancipator atque progressor*. Marquard intenta cubrir esta laguna explicativa en su argumentación histórica aclarando que las ciencias del espíritu del siglo XIX, que por su comprensión no escolar del hombre mundano son en realidad la “demorada moralística de la demorada nación” alemana, surgieron precisamente gracias al rechazo historicista de la filosofía idealista de la historia.¹² De esta manera se salva ciertamente aquella estructura de oposición (sólo) dentro de la cultura germánica, pero a costa de cuestionar ahora, por otro lado, el antiguo estatuto científico de la antropología filosófica, la cual disuelta desde finales de la centuria decimonónica en las diversas ciencias humanas a cuya demorada génesis contribuyó en Alemania, ha de abandonar en el siglo XX su vieja pretensión de erigirse en saber “integral” del ser humano real a favor de una condición epistémica más humilde y abierta: la de constituirse como diálogo interdisciplinar de las diversas ciencias (naturales y espirituales) del hombre, la de ser la filosofía del *sentido común* de las ciencias humanas.¹³ En cualquier caso, y con independencia de su figura metodológica concreta, lo relevante para Marquard parece estar en que la antropología comparte con los saberes humanísticos (moralística, ciencias huma-

nas, antropología cultural, etc.) una representación escéptica y realista del hombre, la del “hombre humano, demasiado humano”, el “de este lado de la utopía”.¹⁴

2. *El tronco común de la teodicea*

A partir de la década de los setenta Marquard, quien hasta entonces se había limitado a retrotraer sólo la filosofía idealista de la historia hasta la teodicea de Leibniz,¹⁵ empieza también a derivar de ella la antropología filosófica, como consecuencia en buena parte de sus investigaciones históricas desde finales de los sesenta sobre el concepto de “compensación” para el Diccionario filosófico de J. Ritter, porque también por esa época comienza a considerar claramente la teodicea como un fenómeno cultural identificativo de la modernidad.¹⁶ Ahora bien, para Marquard filosofía de la historia y antropología surgieron del tronco común teodiceico como dos vías distintas de descarga de la responsabilidad divina por los males del mundo a favor del hombre: la de la *autonomía* del ser humano, que asume de este modo las funciones del Dios bueno y creador; y la de la *compensación* de la imperfección humana, como herencia de un Dios en cierto modo chapucero, que no es capaz de erradicar el mal sino sólo de repararlo con suficientes bienes. La diferencia está, pues, en que “la filosofía de la historia descarga a Dios proclamando al ser humano, sin reparar en su finitud, creador acusado y redentor que acusa y juzga”, mientras que “la antropología filosófica define al ser humano, respetando su finitud, como un animal compensador”,¹⁷ que sólo mitiga sus defectos con ventajas sustitutivas limitadas, sin aspirar a una redención absoluta. Es claro que el establecimiento, desde mediados de los setenta, de este enlace de la antropología a través de la idea de compensación con la teodicea leibniziana, cuya herencia parecía patrimonializada, en la década de los sesenta, exclusivamente por el idealismo alemán y su filosofía de la historia, forma parte, en Marquard, de su nueva estrategia argumentativa de reivindicación de una modernidad escéptica, plenamente secularizada, que ponga fin al pensamiento escatológico de la modernidad triunfante, heredado, en su opinión, por la filosofía revolucionaria de la historia.

II. Cambio de enfoque: de la dialéctica de la Ilustración a la Ilustración escéptico-realista

El análisis histórico-conceptual precedente, aun con sus limitaciones explicativas, nos ha permitido comprender que para Marquard la relación antitética entre filosofía de la historia y antropología registra epistémicamente una estructura de oposición funcional del mundo moderno. Ahora pretendemos mostrar que Marquard ha ofrecido además dos interpretaciones distintas de esa oposición y, por tanto, de la modernidad misma que vienen a marcar a este respecto otras tantas épocas en su trayectoria filosófica: la de la década de los sesenta, en la cual se entiende esa estructura antitética como una *dialéctica* interna de la *Ilustración*; y la que se inicia en la década de los setenta (al parecer, ya a partir de 1967-68), en la cual en nombre de una *Ilustración escéptico-realista* la oposición se interpreta en términos excluyentes como expresión de dos formas alternativas de afrontar la modernidad: la antimoderna y la promoderna. El primer enfoque de tratamiento conlleva una defensa reivindicativa, aunque crítica, de la filosofía de la historia como baluarte de lo moderno, mientras que el segundo denuncia su irracionalidad intrínseca y aboga en su lugar por una antropología de la finitud humana y de la pluralidad de historias como adalid de la genuina modernidad.

1. Modernidad como dialéctica ilustrada de la filosofía de la historia

En los artículos escritos por Marquard en los años sesenta y recogidos en *Las dificultades con la filosofía de la historia* (1973) la oposición entre filosofía de la historia y antropología se concibe como una variante, ciertamente matizada, de la dialéctica de la Ilustración defendida por Adorno y Horkheimer. En realidad, cabe decir que la génesis de esa problemática y su modo de tratamiento por esa época es en buena parte resultado de la convergencia temporal de una doble contingencia biográfica en Marquard: por un lado, del programa de investigación conducente a su escrito de habilitación de 1963 en el que, como consecuencia del encuentro personal en 1947 con el profesor Ritter y con la obra de Freud, trabaja en la idea de una afinidad estructural entre el idealismo alemán y el psicoanálisis que se concreta en la tesis de que el pensa-

miento psicoanalítico representa el “retorno desencantado del giro del idealismo alemán hacia la filosofía de la naturaleza”;¹⁸ y, por otro lado, del auge cultural de la Escuela de Frankfurt desde la década de los cincuenta en la universidad alemana, cuya Teoría Crítica Marquard reconoce que le dejó por entonces una “huella indeleble”.¹⁹ De aquel programa investigador suscitado por el feliz encuentro con el idealismo alemán a través de Ritter y con el psicoanálisis de Freud Marquard parece haber heredado el tema de la relación antitética entre filosofía de la historia y antropología; de este contexto histórico-cultural marcado por la Escuela de Frankfurt parece haber asumido, en cambio, la perspectiva metodológica para abordarlo, ya que la visión dialéctica de la razón ilustrada venía a enlazar con el sentido escéptico radical adquirido por el joven Marquard de la primera generación de la posguerra.²⁰ Es así como la oposición filosofía de la historia / antropología es presentada inicialmente como una forma de contribución a la dialéctica de la Ilustración y tratada a la vez de una manera ambivalente: ciertamente como un diagnóstico crítico y reservado de la modernidad encarnada en la filosofía de la historia, pero también —al menos en la intención— como una reclamación de ella frente al pesimismo desesperado y negativo de los frankfurtianos. Veamos con más detalle esta ambivalencia.

En primer lugar, en los años sesenta Marquard detecta en la filosofía de la historia una patología dialéctica que sale a relucir en su momento de crisis y que se acredita como conciencia resignada de su fracaso a través del “retorno filosófico a la *naturaleza*”.²¹ El ejemplo paradigmático de esta dialéctica es el giro romántico-idealista de Schelling hacia la filosofía de la naturaleza, por cuanto representa el reconocimiento de la impotencia ante la realidad histórica de una razón ilustrada que se refugia proyectivamente en la utopía emancipatoria de su demora indefinida, y la subsiguiente entrega del destino de la sociedad y del presente al poder ciego de las fuerzas naturales, de lo siempre igual.²² Pero Marquard no limita su análisis a Schelling y al Romanticismo; al contrario, rastrea en los siglos XIX y XX algunas de las diversas figuras del declive regresivo de la filosofía de la historia en la filosofía de la naturaleza (la estética romántica, la terapéutica y el psicoanálisis, la tipología diltheyana de las concepciones del mundo, etc.), entre las cuales sitúa también a la antropología filosófica, a la que convierte, sin embargo, en mucho más que en una simple fase crítica de aquélla; la erige en “su verdadera antítesis,

puesto que para ella la cuestión fundamental no es la pregunta por la historia del ser humano, sino la pregunta por su naturaleza”.²³ Desde 1962-63 la antropología filosófica es, pues, considerada por Marquard como el momento escéptico y negativo de la razón emancipadora inherente a la filosofía de la historia, en la medida en que constituye el regreso filosófico a la naturaleza del ser humano como poder último y decisivo de la vida histórica y social. La dialéctica entre filosofía de la historia y antropología aparece así como una constante de la cultura moderna desde finales del siglo XVIII hasta la actualidad, tal como trata de mostrar el análisis, por parte de Marquard, de sus diferentes y sucesivos rostros filosóficos a lo largo del mundo contemporáneo. Repárese en que la dialéctica ilustrada no consiste aquí tanto en la conversión de la razón en mito cuanto particularmente en el retorno de la cultura a la naturaleza, en la transformación de la emancipación en regresión y del progreso en repetición. Y repárese igualmente en que la antropología representa siempre la recaída escéptica en el momento regresivo y repetitivo de la naturaleza, la estructura crítico-reactiva que la filosofía de la historia pretende erradicar mediante la acción de la libertad, pero que resulta, sin embargo, inseparable de ella.

Sin embargo, lejos de atizar el fuego de la desesperación al que parecía conducir por entonces la evolución radicalmente pesimista de la dialéctica de la Ilustración hacia la dialéctica negativa en frankfurtianos como Adorno, en Marquard la mostración escéptica de esa dialéctica interna está, en segundo lugar, más bien —y paradójicamente— al servicio de una *defensa de la filosofía de la historia* y de una paralela *crítica de la antropología*, ya que a los ojos del autor aquélla ha proporcionado el legado irrenunciable de la modernidad ilustrada que ésta ha ido siempre cuestionando: la *autonomía* del ser humano. Marquard reconoce, en efecto, que su interés teórico por la filosofía de la historia surge por su identificación inicial con ella, aun cuando fuera una “identificación con reservas”.²⁴ El predominio de las teorías de la decadencia del mundo moderno en la inmediata posguerra (el diagnóstico nihilista del segundo Heidegger es aquí un referente claro para Marquard) parecía haber condenado la filosofía de la historia a ser ya una “formación débil”, sin crédito histórico alguno, que, no obstante, era necesario, además de fascinante, auxiliar siquiera a contracorriente, porque “parecía tener razón en su propósito ilustrado y ser, en ese aspecto, la

verdad”.²⁵ El deseo de salvarla mediante un “buen retorno” obligaba, empero, a la cautela, toda vez que Lukács en *El asalto de la razón* (1954) ya había puesto de manifiesto sus sucesivos malogros contemporáneos. Una buena defensa de la filosofía de la historia exigía —y más para quien se consideraba ya miembro de la “generación escéptica” de la posguerra alemana— una clara conciencia de sus fracasos, una especialización en sus aporías. Pero, a pesar de estos resultados escépticos, el proyecto de Marquard de “una filosofía de la historia de la resignación de la filosofía de la historia era”, en los años sesenta, “favorable a la filosofía de la historia”, pretendía “cuidarla” frente al mundo histórico posbélico que proclamaba su final.²⁶

Ahora bien, ¿cuál era el “propósito de Ilustración” o el aspecto de “verdad” de la filosofía de la historia que impulsó a Marquard a erigirse en su abogado defensor, aun de esa extraña manera consistente en señalar los puntos débiles de su defendida? El artículo “Idealismo y teodicea” (1965) responde claramente a esta cuestión de una forma muy iluminadora acerca de la visión de la modernidad que Marquard tiene en esa época. En ese artículo, en efecto, es manifiesta la idea de que la modernidad tiene su expresión más genuina en la filosofía de la historia y ésta en el idealismo alemán (de Kant a Hegel), así como la convicción correspondiente de que esa modernidad reside en la herencia teodiceica común que se proyecta sobre ambos en términos estrictamente mundanos: la visión *procesal* de la razón y la imagen *bondadosa* del creador y del mundo creado. Según esto, la modernidad debe a la teodicea leibniziana, por un lado, la *tribunalización* de la realidad, por la cual todos los hechos y acciones han de ser justificados (o “deducidos”) jurídicamente ante la razón humana en función de su validez o invalidez con respecto a los fines o exigencias racionales del hombre,²⁷ y, por otro lado, la convicción anti-gnóstica de que Dios no ha podido crear un mundo malvado, de manera que cuando se hace presente el mal en él de manera inexplicable —tal fue la experiencia histórica de mediados del siglo XVIII—, su bondad y la del mundo sólo pueden preservarse exonerando a Dios de la responsabilidad de la creación y atribuyéndosela al hombre mediante la tesis de la *autonomía*, en una especie de “ateísmo *ad maiorem Dei gloriam*”.²⁸ Ahora bien, ambos motivos teodiceicos pasan a la filosofía de la historia y la acreditan por ello como la verdadera teoría de la modernidad gracias a la elaboración de los mismos que lleva a cabo el

idealismo alemán. Éste, en efecto, al adoptar como método propio de la filosofía (el llamado “método trascendental”) el procedimiento judicial que Leibniz introdujera por primera vez en su teodicea en forma de proceso del hombre contra Dios en relación con el mal del mundo, transforma la tradicional pregunta filosófica por el ser del mundo en un juicio final constante sobre él en relación con los derechos y posibilidades prácticas inmanentes del ser humano, pero al mismo tiempo sanciona el alcance estrictamente intramundano de ese juicio al convertirlo mediante la tesis de la autonomía en un proceso judicial del hombre contra sí mismo, en el cual él es a la vez acusador y acusado, juez y parte.²⁹

Pues bien, la defensa de la filosofía de la historia se canaliza en ese artículo de 1965 a través de una apología del idealismo justamente por esta razón: porque fue precisamente éste —según Marquard— el que formuló y radicalizó aquel “propósito ilustrado” mediante el cual se salvaguardó el motivo teodiceico de la bondad del mundo: la tesis idealista de la autonomía del hombre. El artículo se propone por ello defender esta idea ilustrado-moderna (ligada a una visión optimista y positiva sobre el hombre y su aquende histórico) del ataque a que había sido sometida por la crítica teológica del idealismo alemán tras la primera guerra mundial (Barth, Gogarten, Ebner, Schestow, Rosenzweig, Buber...), que la había condenado por considerarla expresión de la “autocracia” y “arrogancia” del ser humano frente a Dios y de su alejamiento de lo divino.³⁰ Marquard entiende que esta crítica no ha sido debidamente respondida por la “primera apología del idealismo” (Heimsoeth, Heidegger, Krüger ...), que se ha limitado a subrayar el reconocimiento idealista de los límites de la finitud humana en Dios, en la muerte, o en lo Otro, en vez de defender la validez y el sentido auténtico de la tesis de la autonomía, con lo cual ha abonado la teoría de la decadencia del mundo moderno y con ello ha condenado lo que “en verdad” son condiciones “de una vida humana razonable”:³¹ el bienestar con el que el progreso científico-técnico nos protege frente a la indigencia natural (hambre, enfermedad, muerte...), la cultura interior e individual del sujeto frente al terror del dominio social, y la esperanza de un mundo mejor y más justo para todos mediante el progreso jurídico-político frente a la desesperación apocalíptica y sus formas evasivas de consuelo ético-religioso. He aquí la herencia moderna de la autonomía humana que ha de ser

salvaguardada en el plano teórico mediante la “segunda apología del idealismo”, aquella que frente a sus detractores teológicos muestra que la mejor defensa de la bondad de Dios está precisamente en la autonomía del hombre. He aquí también el motivo profundamente ilustrado y a la vez teodiceico que alienta en la defensa de la filosofía de la historia por parte de Marquard en los años sesenta.

2. *Modernidad como Ilustración escéptico-realista*

En los escritos de Marquard redactados y publicados a partir de 1970 es perceptible un giro radical en el enfoque de la oposición entre filosofía de la historia y antropología, que se plasma ya tanto en la Introducción de *Las dificultades con la filosofía de la historia* (1973), como en dos textos incluidos en esta obra: el artículo “¿Hasta qué punto puede ser irracional la filosofía de la historia?” (1971-1972) y el apéndice añadido en 1973 al breve ensayo de 1963-65 “Sobre la historia del concepto filosófico de “antropología” desde finales del siglo XVIII”.³² En ellos es bien visible cómo se rompe el anterior nudo dialéctico-ilustrado a favor de la oposición radical, sin componenda alguna, entre filosofía de la historia y antropología como dos formas alternativas e incompatibles de modernidad, ante las cuales Marquard en 1973 todavía parece mantenerse escéptico, pero con un escepticismo que prefigura ya su opción cada vez más firme por la antropología filosófica, tal como puede colegirse de su caracterización conceptual de ambas alternativas: la triunfante pero esencialmente antimoderna y monomítica del *homo emancipator*, y la oculta pero genuinamente moderna y polimítica del *homo compensator*. Este cambio supone el paso de una visión escéptico-negativa de la modernidad auspiciada por el declive cíclico de una filosofía de la historia que siempre recorre el camino regresivo desde la autonomía del hombre a la heteronomía de la naturaleza, hacia una visión escéptico-*realista* del mundo moderno, que reniega de aquel círculo regresivo insalvable entre progreso y decadencia, al que se considera ahora clínico, patológico, y afirma, en su lugar, la realidad positiva del presente histórico como genuina modernidad, como expresión de una cultura civil adecuada a la finitud del hombre, tal como la concibe la antropología filosófica contemporánea.

En la “Introducción autobiográfica” de *Adiós a los principios* (1981) Marquard ha explicado este giro, “iniciado en 1967”, como una recuperación de aquel “sentido para lo concreto” perdido en su juventud a favor del solo “sentido escéptico”, y que ahora como contrapeso acompañante del escepticismo moderado o refrena la precedente exageración negativista de éste mediante una “nueva credulidad”, la del que como ser “ético” asume el principio freudiano de realidad y reconoce existencialmente el “derecho de las cosas próximas frente a las cosas postreras”.³³ Marquard parece haberse percatado de que el escepticismo sistemático y radical aplicado por él desde comienzos de los sesenta a la filosofía de la historia, conducía en realidad a la misma negativización absoluta en la que había desembocado la dialéctica ilustrada de los frankfurtianos y que él pretendía evitar, así como de que de este modo prolongaba el juego compensatorio de la filosofía alemana entre esperanza absoluta y desesperación absoluta y fortalecía con ello “indirectamente” el “potencial ilusorio de la filosofía” con respecto a una mejora del mundo que él, sin embargo, quería reducir.³⁴ Para eludir esta espiral dialéctica de las expectativas desaforadas en la cultura del espíritu era preciso ser tan escéptico frente a aquel escepticismo “académico” de la nada y de la ignorancia o duda absolutas como frente al dogmatismo ilusorio del ser y del saber absolutos que lo había propiciado, y avanzar de este modo hacia un escepticismo “pirrónico”, que adoptase la duda como un simple método de búsqueda de la verdad entre posiciones extremas y contrapuestas, con el que siempre se gana el sentido de la realidad y se recupera para el pensamiento una “filosofía de la finitud”,³⁵ la cual se presenta por ello como superación del mero escepticismo, como “escepticismo realizado”.³⁶ Marquard entiende ahora que esta sobriedad filosófica sobre las posibilidades prácticas del ser humano en este mundo derivada del reconocimiento de su “razón finita” e “inclusiva” constituye el verdadero *novum* de la modernidad,³⁷ y desde esta perspectiva de una Ilustración que ha practicado el escepticismo sobre las expectativas sobrehumanas contrapuestas como un procedimiento para volver a la realidad mundana, demasiado mundana del hombre, afronta a partir de los años setenta la relación entre filosofía de la historia y antropología filosófica. Este nuevo enfoque de una Ilustración escéptica pero “con sentido de la realidad” —como califica aprobatoriamente la posición de su colega Hermann Lübbe³⁸— no sólo desplaza el sentido reivindicativo de lo moderno de la

filosofía de la historia a la antropología, sino que también modifica los descriptores conceptuales de cada una de ellas. Veamos, pues, esta nueva caracterización conceptual atendiendo a la relación de la visión descriptiva con la perspectiva reivindicativa desde la que se formula.

III. Antimodernidad de la filosofía de la historia: retorno de la gnosis y de la escatología monoteísta

El concepto de *filosofía de la historia* se halla marcado ahora por la necesidad de una despedida en vez de por la urgencia coyuntural de un rescate a contracorriente. El motivo del adiós reside en que aquella disciplina, en la que ya no se ve una formación débil sino la forma exitosa y triunfante de la (mala) modernidad, ha concebido (erróneamente) al hombre a través de la idea de autonomía como un *ser absoluto*, heredero de los atributos omnipotentes de la divinidad (creador *ex nihilo*, juez supremo, ser infinitamente bueno, etc.), y con ello de una manera tan irreal y sublimada que ha reproducido inevitablemente la vieja dialéctica gnóstica entre el Dios creador malvado y el Dios redentor bueno, y se ha convertido de este modo justamente en lo contrario de la modernidad y de la Ilustración, a saber: en heteronomía del hombre y negación del mundo, y en mitología única de la emancipación y del progreso universal. Para comprender este carácter anti-moderno y monomítico que define la irracionalidad de la filosofía de la historia, es preciso prestar atención, por un lado, a su dialéctica gnóstica en las dos figuras que la desarrollan (la del sujeto y la del objeto históricos), así como, por otro lado, al retorno de la escatología monoteísta que tiene lugar con la idea de la Historia universal del progreso de la humanidad.

Desde el ensayo antes citado de 1971-72 sobre la irracionalidad de la filosofía de la historia Marquard ha tendido a cifrar su carácter *anti-moderno* en la reproducción del gnosticismo de Marción, cuya superación le parece, tras su recepción de la obra de Blumenberg *Die Legitimität der Neuzeit* (1966), el rasgo claramente identificativo de la modernidad que él, no obstante, sigue localizando en la teodicea leibniziana en cuanto defensa de la bondad del Dios creador y del mundo mismo.³⁹ La filosofía idealista de la historia, a la que

sigue considerando, como en los años sesenta, heredera de la teodicea, se le presenta, sin embargo, ahora como intrínsecamente gnóstica y, por tanto, como “la filosofía del ataque al mundo moderno”.⁴⁰ ¿Cómo es posible, conforme a la argumentación de Marquard, que de su procedencia moderna se siga su carácter antimoderno? Sin duda, por el modo paradójico como se origina, a saber, mediante una defensa de la bondad infinita de Dios en forma de descarga absoluta de su responsabilidad en el ser humano (autonomía). Lo que esto significa para el hombre moderno, al que se le entrega de este modo el ser y el destino del mundo, es que a partir de entonces resultan incompatibles la responsabilidad y la bondad de sus acciones, pues el carácter enteramente bondadoso del ser humano en relación con los hechos históricos sólo podrá ponerse a salvo bajo la condición de no hacerse plenamente responsable de ellos. La bondad cuenta así con el halo fascinador de una plaza vacante que nunca puede ocupar el autor de los acontecimientos.

Marquard había advertido en cierto modo esta paradoja ya en la década de los sesenta, pero la había interpretado, conforme a la dialéctica de la Ilustración, como descarga escéptico-regresiva del *homo emancipator* en los poderes extraños de la naturaleza o de Dios, que no empañaba, sin embargo, la autonomía plena del hombre.⁴¹ Ahora, en cambio, es totalmente consciente de su carácter paradójico y lo enfatiza al presentarlo como estructura irremediable que mimetiza la antítesis gnóstica entre el Dios creador, responsable del mal mundano, y el Dios redentor, que acredita su bondad “mediante la negación escatológica del mundo”.⁴² Los reiterativos análisis críticos de Marquard sobre la filosofía de la historia a partir de 1970 se dirigen a mostrar que su antimodernidad consiste precisamente en abanderar la fuga o desplazamiento constante de los protagonistas de la historia de la función de creador o autor de los hechos a la de redentor o liberador bondadoso de la supuesta maldad intrínseca de los mismos.⁴³ Ello ocurre en las dos formas o figuras en las que se concreta esta dialéctica. En la específica del sujeto histórico, mediante la formación procesal de frentes absolutos (acusador / acusado; juez / condenado, “buenos” / “malvados”) y la subsiguiente evasión continua hacia la *inimputabilidad*,⁴⁴ esto es, la tendencia de los sujetos humanos a la exoneración de culpa o de responsabilidad sobre los actos o las malas consecuencias de ellos, acompañada de la paralela atribución de la misma a los otros hombres o a instancias ajenas

(naturaleza, estructuras, sistema de poder, etc.). Y en la del objeto histórico, mediante la *utopización* de la emancipación humana,⁴⁵ es decir, la proyección constante a un futuro indefinido del orden bueno e ideal finalmente triunfante, alcanzable con la revolución o la planificación burocrática continua o incluso con un ansiado regreso a una naturaleza pura y sana, un orden sagrado frente al cual el presente histórico y real es sometido a una negativización absoluta, reducido a orden perverso que es preciso erradicar. Mediante aquella tendencia a poner en práctica el “arte de no haber sido” cargando la responsabilidad de las malas acciones a los demás o a poderes extraños el sujeto histórico abandona la autonomía a favor de la *heteronomía*; la emancipación no es entonces para él real y por este motivo deviene sólo un mito,⁴⁶ una coartada ilusoria de su intocable bondad. A su vez, mediante la propensión a futurizar siempre el mundo bueno y verdadero a costa de condenar el presente como decadencia la filosofía de la historia renuncia a la afirmación del aquende mundano a favor de su *negación redentora*.⁴⁷ La filosofía de la historia es, pues, lo contrario del mundo moderno también en el otro sentido, ligado al anti-gnóstico, en el que Blumenberg ha caracterizado la modernidad: el del rechazo de la negación escatológica del mundo, el de la *afirmación* de nuestro orden terrenal como el único escenario de la existencia humana, una tesis que Marquard interpreta como un “motivo de *conservación* del mundo”⁴⁸ y, por tanto, de positivización también del presente histórico, el del “mundo liberal-burgués” existente por ser “el más digno de ser conservado”.⁴⁹ El antimodernismo de la filosofía de la historia en la actualidad consiste, en este aspecto, en su peligrosa negación de la *civilidad* conquistada por las sociedades democrático-liberales del mundo occidental y de aquellas condiciones de una vida humana razonable que en 1965 merecían por sí mismas la defensa de la autonomía del hombre y con ello una “segunda apología del idealismo” alemán: el bienestar socioeconómico derivado del progreso científico-técnico, la libertad del individuo garantizada por el pluralismo y la división de poderes característica del Estado de derecho, y la expectativa realista de mejora y porvenir individual y común que nos asegura esta tradición de instituciones modernas heredadas.⁵⁰

De esta visión de la modernidad como afirmación de lo mundano y abandono de toda necesidad escatológica que Marquard comparte con Blumenberg,

se sigue no sólo la mencionada denuncia anti-modernista de la filosofía de la historia, sino también el reproche de regreso pre-moderno, *anti-ilustrado*, al mito monoteísta, judeocristiano, de la historia salvífica, aunque en la nueva figura profana de la “*historia emancipatoria* y revolucionaria de la humanidad”.⁵¹ Para Marquard, la idea de una Historia única y universal, lejos de garantizar el progreso hacia la libertad, impone la servidumbre totalitaria de los seres humanos a una identidad vital exclusiva so pena de ser tachados, conforme a la dialéctica gnóstica, de herejes, traidores, enemigos de la Humanidad o reaccionarios. Puesto que la libertad del individuo sólo queda a salvo allí donde puede participar de varias historias sin tener que someterse a ninguna de ellas, el progreso del hombre hacia su emancipación requiere la pluralidad de esas historias singulares, la división de poderes salvadores que sólo una mitología politeísta no escatológica garantiza. En este aspecto, Marquard considera —también en sintonía con el Blumenberg de *Trabajo sobre el mito* (1979) y *Salidas de caverna* (1989)⁵²— que únicamente una polimiticidad desencantada o enteramente terrenal, como la que es posible tras la retirada extramundana de Dios con la que comienza el mundo moderno, está a la altura del proyecto ilustrado de autonomía y libertad para el hombre, que el monomito normativo de la filosofía de *la* Historia universal condena al fracaso.

Por último, los motivos gnóstico y escatológico-monoteísta de la filosofía de la historia sacan a relucir asimismo el tercer sentido en el que aquélla se presenta para Marquard como malogro de la modernidad, a saber: que en ella no se efectúa la secularización como auténtica mundanización sino sólo como continuación de la teología bíblica de la historia por otros medios.⁵³ Marquard reconoce a este respecto que Löwith y Taubes (y también Koselleck)⁵⁴ llevan razón frente a Blumenberg en que la filosofía de la historia es una forma secularizada de la escatología judeocristiana porque constituye la prolongación profana (no religioso-trascendente) de ella en la época moderna, pero matiza, frente a ambos, que esa continuidad sólo ha sido posible en los términos en los que Blumenberg ha argumentado contra el teorema de la secularización aplicado a la modernidad: no como pervivencia de contenidos teológicos sustanciales, heréticamente degradados, sino de la misma *función redentora*, desempeñada ahora, en un contexto laico, por actores distintos, sustitutivos de la divinidad. Mas justamente por ello la filosofía de la historia —y no en

balde Blumenberg la excluye de su defensa de lo moderno— constituye el fracaso de la modernidad o al menos “una causa difícil” para una edad moderna que se abre cuando el mundo se reconoce sin urgencia o necesidad de redención.⁵⁵

Esta crítica de Marquard a la filosofía de la historia nos plantea una duda final. Si ella representa la antimodernidad, “el mal fin de una buena época”, ¿por qué comienza con la modernidad y se prolonga, cambiando su ropaje, a lo largo de la época contemporánea hasta constituir la ideología dominante y, como tal, el rostro visible de la modernidad triunfante? ¿Cómo es posible que la edad moderna sólo haya sido la historia de la antimodernidad? En esta pregunta se pone de manifiesto la ambivalencia de Marquard en su análisis crítico de la filosofía de la historia, de la que sólo puede salirse distinguiendo entre el juicio fáctico y el juicio valorativo, entre la visión descriptiva y la reivindicativa, entrelazadas por él sin nítidas delimitaciones. Es claro que desde los años setenta la valoración de la filosofía de la historia como antimodernidad responde a la reivindicación de una modernidad escéptico-realista, reconciliada con la finitud mundana de nuestra existencia, que fue atisbada gracias al reencuentro del hombre con el mundo tras la neutralización científico-técnica y estatal de la necesidad escatológica desde finales del siglo XVII, pero que resultó de inmediato desplazada por una modernidad escatológico-idealista, que en vez de ser consecuente con el principio de realidad del ser humano finito asumió las desmedidas exigencias del vacío de Dios, y proyectó paradójicamente sobre el orden mundano expectativas extramundanas. Ese desarrollo realista y consecuente del emplazamiento moderno del hombre en la mundanidad, que permaneció callado y sin realización histórica, es el que Marquard considera como “buena” modernidad, y del que reivindica por ello su consumación en el presente. En cambio, aquel desarrollo idealista y sublimatorio del retorno moderno del hombre al mundo, que ha marcado la historia contemporánea, es el que Marquard considera como “mala” modernidad, y del que quiere rubricar su adiós definitivo. Ahora bien, esto significa no sólo que la vía escatológico-idealista de la filosofía de la historia es *de facto* un desarrollo de la modernidad, sino también una forma *constitutiva* de ella, una “tendencia anti-moderna del propio pensamiento moderno”.⁵⁶ Marquard confirma explícitamente esto cuando a propósito de la considera-

ción de la filosofía de la historia como un hito de la modernidad por parte de Koselleck señala que “sólo en la época moderna puede fracasar la modernidad y transformarse en antimodernidad”.⁵⁷ A la edad moderna le es, pues, inherente su propia negación. ¿Cómo puede explicarse esto? Creo que la explicación de Marquard sobre este asunto nos remite a su teoría final de la modernidad como época de las compensaciones, a través de las cuales se pone de manifiesto y se desarrolla la finitud mundana de la existencia del hombre, y que aplicada a este caso diría así: la tendencia antimoderna de la modernidad no habla tanto a favor de una dialéctica de la Ilustración sino más bien a favor de una compensación de la positividad afirmativa del mundo moderno (bienestar, libertad, civilidad...) con una negatividad potencial de bajo riesgo contra él.⁵⁸

IV. Modernidad de la antropología: la finitud mundana y el *homo compensator*

El nuevo concepto de *antropología* filosófica desde la década de los setenta es el resultado del adiós a la crítica de esta disciplina como momento regresivo de la filosofía de la historia y de la subsiguiente reivindicación de la misma bajo una figura y perspectiva distintas, en virtud de las cuales aparece como la portadora secreta de la “buena” modernidad, que ha tomado, no obstante, plena conciencia de ello sólo en el siglo XX. El motivo de esta rehabilitación se halla en que ahora se ve en la antropología la filosofía del hombre como *ser finito*⁵⁹ y, en cuanto tal, se la considera la consumación del escepticismo realista de la Ilustración⁶⁰ y el final de la gnosis y de la negación escatológica del mundo.⁶¹ A esta valoración positiva de la misma, como *filosofía de la finitud* y refugio *anti-gnóstico* de la modernidad, llegó Marquard gracias a que, por un lado, la idea de la compensación y del *homo compensator*, categorías fundamentales de la antropología contemporánea, le permitieron vislumbrar en ella no tanto la forma recurrente del regreso resignado a la naturaleza cuanto más bien la de un “retorno a la cultura” a partir de la propia naturaleza humana, y a que, por otro lado, la revisión moderna de aquella idea por parte de la teodicea leibniziana y la concepción de la misma en términos de reparación o indemnización de

defectos e imperfecciones suponía precisamente la integración racional y positiva del mal como elemento inherente a la existencia del hombre y con ello el reconocimiento de su mundanidad finita. Veamos con más detalle la elaboración de ambos argumentos en su unidad conceptual.

En el apéndice añadido en 1973 al artículo “Sobre la historia del concepto filosófico de ‘antropología’ desde finales del siglo XVIII” Marquard propone no eliminar la oposición tradicional entre filosofía de la historia y antropología filosófica a favor de una de ellas y en detrimento de la otra, sino asumirla como tal (sin síntesis dialéctica) para reconocer en ella la “oportunidad” de una “nueva antropología”, que abandone su relación de dependencia de la filosofía de la historia y haga valer un concepto nuevo de naturaleza humana, no regresiva, sino abierta a la historia y a la cultura, convertida incluso en instancia de las mismas. Para ello bastaba con contemplar, por un lado, aquel cíclico retorno escéptico-negativo a la naturaleza y al hombre como liberación de la “obsesión monista de la filosofía de la historia y de su ‘creencia errónea en una cultura absoluta’”,⁶² y vislumbrar, por otro lado, en la constitución biológica del ser humano no el poder sino la indigencia de una naturaleza que impulsa a la cultura, o mejor, a la pluralidad de culturas y de historias. Apoyándose en esta idea de una naturaleza humana carencial e imperfecta que por sí misma insta a la creación cultural (Landmann), al simbolismo (Cassirer) o a la hermenéutica constante (Gadamer), Marquard entiende ahora la antropología precisamente como una filosofía del ser histórico (*Philosophie der Geschichte*), no de la historia (*Geschichtsphilosophie*), y del ser cultural, no de la cultura, que se resuelve de hecho en una teoría de la pluralidad de historias y de culturas,⁶³ en consonancia con su defensa escéptico-ilustrada del politeísmo y de la división de poderes como baluartes de la libertad individual.

Parece indudable que este giro hacia la antropología, concebida no ya como filosofía de la naturaleza constante del hombre sino más bien como filosofía de la historia “multiversal” y del destino multicultural del ser humano, fue fraguándose en Marquard al hilo de sus investigaciones históricas sobre el concepto de compensación para el *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (1971 y ss.) de J. Ritter.⁶⁴ Pues —tal como él mismo ha venido a reconocer posteriormente— esas investigaciones le llevaron a dos convicciones esenciales: en primer lugar, le mostraron que la idea de la compensación no sólo contaba con

una amplia difusión en algunas ciencias sociales contemporáneas (psicoanálisis, economía política, pedagogía, teoría de sistemas, etc.), sino que además se ha erigido en categoría fundamental de la antropología filosófica del siglo XX (Plessner, Cassirer y Gehlen), la cual viene a definir al ser humano precisamente como *homo compensator*; y, en segundo lugar, le hicieron percatarse de que en este concepto antropológico de compensación estaba la veta genuina de la modernidad, ya que su origen histórico se retrotraía hasta el siglo XVIII y en concreto hasta la teodicea leibniziana y además había aparecido desde entonces de manera recurrente precisamente en los momentos de crisis de la idea de progreso y de la filosofía del *homo emancipator*. El propio Ritter había allanado el terreno en 1961 con su teoría de la compensación de las ciencias del espíritu como un proceso típicamente moderno, de manera que se trataba simplemente de radicalizar esta tesis particular, referida sólo a un caso de compensación moderna de lo humano, transformándola en una doctrina general de la modernidad.⁶⁵

De este modo Marquard creía haber encontrado el concepto clave que le permitía revisar su valoración anterior de la antropología filosófica y a la vez redefinir su concepción del mundo moderno, ligada inicialmente a la filosofía de la historia. Pues como filosofía del *homo compensator*, la antropología se convertía en la doctrina pluralista del ser histórico y cultural, ya que la(s) cultura(s) y la(s) historia(s) se presentan como la proto-compensación de la “carencia de absoluto” o indigencia natural del ser humano;⁶⁶ mas con ello pasaba a ser también la filosofía del hombre como *ser finito*, destinado a reparar de continuo sus errores y deficiencias viviendo en y de la tradición histórica y de la pluralidad de historias y formas de vida. Al mismo tiempo, como época de las compensaciones, la modernidad podía acreditarse como efectiva afirmación positiva del orden mundano y final de toda pretensión escatológica, ya que la idea de la compensación conlleva el abandono de toda ilusión de absoluto a favor del reconocimiento sobrio y modesto de la finitud de las soluciones humanas y de su horizonte exclusivamente terrenal, dentro del cual sólo caben reparaciones, pero no curas totales, alivios consoladores, no erradicación definitiva del sufrimiento y la muerte. Para avalar históricamente esta nueva teoría de la modernidad Marquard volvía a mirar a la teodicea leibniziana, cuya defensa del mundo y de la bondad del Dios creador fundamentaba ahora en la

idea de la compensación de los males con suficientes bienes, gracias a la cual el mal fue “desmalignizado”, relativizado e incluido dentro del sentido y racionalidad de este orden mundano (que no es en sí bueno ni malo, sino el mejor posible) y convertido de este modo en la clave de nuestra finitud.⁶⁷ La antropología filosófica, que desde finales del siglo XVIII asumió el motivo teodiceico de la compensación y con él la idea de la finitud mundana del ser humano, se erigió así en la única salvaguarda de la modernidad como afirmación del mundo sin expectativas escatológicas o ilusiones de absoluto.

V. Motivos biográficos. Epílogo a modo de conclusión

En las páginas precedentes se ha expuesto el cambio de enfoque de Marquard sobre la relación antitética entre filosofía de la historia y antropología filosófica como un giro en su visión del mundo moderno, y se han aducido al respecto los principales motivos *teóricos* o propiamente filosóficos que lo hicieron posible. En este sentido se ha mostrado, por un lado, que la recepción de la teoría de la modernidad de Blumenberg permitió a Marquard percatarse de que la dialéctica interna de la filosofía idealista de la historia diagnosticada por él en los años sesenta reproducía, en realidad, la estructura cíclica entre expectativas utópicas de emancipación y desesperación escéptico-nihilista característica del pensamiento escatológico judeocristiano, que la época moderna erradicó con su afirmación anti-gnóstica del aquende mundano. Asimismo se ha puesto de manifiesto, por otro lado, que las investigaciones históricas sobre el concepto de compensación bajo el impulso de Ritter llevaron a Marquard no sólo a redefinir la afirmación moderna del mundo en términos de reconocimiento de la finitud humana y a caracterizar por ello la edad moderna como época de las compensaciones de lo humano, sino también a reivindicar la modernidad exclusiva de la antropología filosófica por su concepción escéptico-realista el hombre como ser finito y, por ende, compensador de sus propias carencias.

Hay, no obstante, dos cuestiones a las que es preciso responder para obtener una idea algo más clara y convincente de ese cambio de posición. En primer lugar, queda por saber qué ha sido, tras el giro de los años setenta, del principio de *autonomía* del hombre por el que Marquard defendía en los años

sesenta la modernidad de la filosofía idealista de la historia. Es claro que su denuncia de la antimodernidad de ésta se basa en que aquel principio degenera en el contrario bajo la presión tribunalizadora y negativista sobre la realidad histórica impuesta por la sobreexigencia de emancipación. ¿Es entonces salvaguardado por el nuevo principio moderno de *conservación* del mundo y por su antropología escéptico-realista del *homo compensator*? Marquard no lo duda. La rehabilitación moderna de la mundanidad a costa de Dios funda la autonomía del hombre, pero se trata de una autonomía finita, por un lado, limitada y a la vez posibilitada por el pasado que somos sin haberlo elegido (tradicón consuetudinaria, circunstancias incontrolables de la existencia, etc.), y desarrollada o realizada, por otro lado, como libertad individual resultante del efecto neutralizador de la pluralidad o “división de poderes” y del equilibrio de las compensaciones parciales. Pues “lo que hace a los seres humanos libres no es la determinación cero (la ausencia de determinantes), ni el predominio de un determinante (por más elevado que sea), sino la multitud de determinantes”,⁶⁸ la sobredeterminación de historias, ideologías, mitos, culturas y libertades. Y esto es lo que, según Marquard, proporciona el mundo moderno del bienestar científico-técnico y de las sociedades democrático-liberales de Occidente, y lo que lo avala como el más digno de ser conservado, el mejor de los posibles.

En segundo lugar, se plantea la cuestión de si los motivos teóricos del cambio de postura se hallaron refrendados por motivos *biográficos* que los hicieron más vivos y verosímiles. En la “Introducción autobiográfica” de *Adiós a los principios* (1981) Marquard ha recordado algunos factores existenciales de su vida personal de la década de los sesenta que le agudizaron el sentido para lo concreto (familia, exigencias profesionales, responsabilidades institucionales, etc.), pero también ha mencionado, y repetido luego en diversos lugares, un factor sociocultural de relevancia en la Alemania de esa década que se convirtió en experiencia histórica decisiva para su giro filosófico: el movimiento de rebelión estudiantil que culmina en mayo de 1968 y el papel cultural desempeñado en él por la Teoría Crítica frankfurtiana en su fase tardía (Marcuse y Habermas principalmente).⁶⁹ Para Marquard, el fenómeno social de la revuelta juvenil contra la República Federal de Alemania en la década de los sesenta es un caso de “desobediencia retrospectiva” a Hitler, en el que el rechazo que no tuvo lugar contra el dictador en el período nazi se efectúa décadas después

contra el sistema que en 1945 lo había reemplazado gracias a una asimilación coactiva, sin distinciones básicas, del régimen democrático-liberal de entonces con el fascismo de los años treinta. Este extraño fenómeno sólo pudo producirse por un mecanismo de negativización utópica de la realidad, de transformación absoluta del bien en mal, propiciado por “la oferta de exoneración” de una Teoría Crítica a la que en su fase terminal había regresado la filosofía revolucionaria de la historia para administrar un vacío emancipatorio en forma de inimputabilidad absoluta y de terrorismo humanista, es decir, adoptando la figura de la *conciencia moral* (o “crítica”) para condenar siempre lo existente y exonerarse a la vez de cualquier responsabilidad en el mal curso de las cosas, para instar a la acción revolucionaria permanente y atribuir, sin embargo, a un enemigo anónimo su fracaso. “Esta falta de consecuencia en lo negativo le permite tener éxito, hacer escuela, devenir irresistible”.⁷⁰ El auge y el peso cultural de esta Escuela de Frankfurt indicaban para Marquard que la filosofía de la historia no era una formación débil —como creyera antaño— sino poderosa, una estructura cíclica del mundo moderno que a la vista de los acontecimientos mencionados se presentaba además como sumamente peligrosa, antimoderna, pues el “buen fin” perseguido por ella acaba teniendo inevitablemente un mal final. Su propósito inicial de “cuidar a la filosofía de la historia” frente a un mundo que pronosticaba la decadencia de la modernidad, se convertía así en su contrario: en el propósito de “cuidar al mundo” de la filosofía de la historia, la cual sólo se había propuesto transformarlo de diversas maneras, ignorando —como reconociera Spinoza— que nuestra capacidad de acción es limitada.⁷¹

Apéndice Bibliográfico: obras de Odo Marquard en español

- [Las dificultades] *Las dificultades con la filosofía de la historia. Ensayos* (1973), traducción de Enrique Ocaña, Valencia, Pre-Textos, 2007
- [Adiós a los principios] *Adiós a los principios. Estudios filosóficos* (1981, 1995), traducción de Enrique Ocaña, Valencia, Alfons el Magnànim, 2000
- [Apología de lo contingente] *Apología de lo contingente. Estudios filosóficos* (1986), traducción de Jorge Navarro Pérez, Valencia, Alfons el Magnànim, 2000
- [Felicidad] *Felicidad en la infelicidad. Reflexiones filosóficas* (1996), traducción de Norberto Espinosa, revisión de Bautista Serigós, Buenos Aires, Katz, 2006

- [Filosofía de la compensación] *Filosofía de la compensación. Escritos sobre antropología filosófica* (2000), traducción de Marta Tafalla, Barcelona / Buenos Aires, Paidós, 2001.

Notas

* Este trabajo se inscribe dentro del proyecto nacional de investigación del Ministerio español de Ciencia y Tecnología HUM 2005-02006/FISO. Las obras del filósofo alemán Odo Marquard (1928-) se citan de acuerdo con las ediciones castellanas correspondientes, de las que se ofrece una relación completa al final de este texto. No obstante, a lo largo del trabajo se incluirá normalmente entre paréntesis la fecha de su publicación en Alemania y, en el caso de los artículos, también la de su presentación, si la hubiere como ponencias en congresos y demás reuniones científicas.

1. Jacob Taubes, *Del culto a la cultura. Elementos para una crítica de la razón histórica*, Buenos Aires / Madrid, Katz Editores, 2007, p. 350.

2. Odo Marquard, *Las dificultades*, p. 150. [Las referencias bibliográficas completas de las obras de Marquard en español están al final de este artículo]

3. Odo Marquard, *Adiós a los principios*, pp.49-52; *Las dificultades*, p. 134 y ss.; *Felicidad*, pp. 166-171.

4. Cfr. Odo Marquard, *Apología de lo contingente*, pp. 113 y ss.; *Felicidad*, p.123 y ss.; *Filosofía de la compensación*, pp.33 y ss.; Joachim Ritter, “La tarea de las ciencias del espíritu en la sociedad moderna” (1961), en J. Ritter, *Subjetividad. Seis ensayos* (1974), Barcelona / Caracas, Alfa, 1986, pp. 93-123.

5. O. Marquard, *Adiós a los principios*, pp. 49-50; cfr. *Las dificultades*, 139; *Felicidad*, pp. 167-168, 171.

6. Cfr. *Las dificultades*, pp. 139, 124-125, 80, 20.

7. *Ibid.*, p. 26.

8. Cfr. *Felicidad*, pp. 107-111.

9. Cfr. *Las dificultades*, pp. 136, 139 y ss., 149-150, 33-34; *Felicidad*, pp. 171, 175.

10. Véase sobre todo el decisivo artículo de 1991 “El hombre ‘de este lado de la utopía’. Observaciones sobre la historia y la actualidad de la antropología filosófica”, en *Felicidad*, pp. 165-180.

11. *Ibid.*, p. 169; cfr. *Las dificultades*, 138 y nota 36, p. 241.

12. *Felicidad*, p. 130.

13. Cfr. *Ibid.*, pp. 177-180.

14. *Ibid.*, p. 180.

15. Ver “Idealismo y teodicea” (1965), en *Las dificultades*, pp. 59-73.

16. Ver los artículos “El hombre acusado y el hombre exonerado en la filosofía del siglo XVIII” (1978), en *Adiós a los principios*, pp. 47-74; “Descargos. Motivos teodiceicos

en la filosofía moderna” (1983), en *Apología de lo contingente*, pp. 27-47; y “Razón como reacción-límite. La transformación de la razón por la teodicea” (1981), en *Felicidad*, pp. 42-67. Sobre la relevancia de la investigación sobre el concepto de “compensación”, véase nuestra nota 64.

17. *Filosofía de la compensación*, *op. cit.*, pp. 22, 26; *cfr. Apología de lo contingente*, *op. cit.*, pp. 33-34, 41-46; *Adiós a los principios*, *op. cit.*, pp. 53 ss., 57-60, 82-85.

18. Odo Marquard, *Transzendentaler Idealismus, Romantische Naturphilosophie, Psychoanalyse*, Köln, Dinter, 1987, p. xi (esta obra es la publicación tardía del escrito de habilitación de 1963 titulado “Über die Depotenzierung der Transzendentalphilosophie — einige philosophische Motive eines neueren Psychologismus in der Philosophie”); *cfr. Las dificultades*, p. 31. Sobre el significado de ese doble encuentro personal para el tema de la habilitación véanse además las declaraciones autobiográficas de Marquard en *Adiós a los principios*, p.14 y 17, y en *Apología de lo contingente*, pp. 24-25.

19. *Adiós a los principios*, p. 16.

20. *Ibid.*, p. 14.

21. *Las dificultades*, p. 100. Los artículos más representativos de esta dialéctica entre filosofía de la historia y antropología en los años sesenta recogidos en esta obra de 1973 son los tres siguientes: “Sobre algunas relaciones entre estética y terapéutica en la filosofía del siglo XIX” (1962-63), pp. 95-116; “Tipología de la concepción del mundo. Nota sobre una forma de pensamiento antropológico de los siglos XIX y XX” (1966), pp.117-131; y “Sobre la historia del concepto filosófico de ‘antropología’ desde finales del siglo XVIII” (1963-65), pp. 133-149 (el apéndice añadido a este artículo en 1973, pp.150-155, se hace ya eco claramente del cambio de enfoque de los años setenta).

22. *Cfr. Ibid.*, pp. 101, 139-140, 54, 85-86.

23. *Ibid.*, p. 34. *Cfr.* pp. 136, 139 y ss.

24. *Ibid.*, p. 27. Sobre la génesis y evolución de la posición de Marquard ante la filosofía de la historia, véase su propia reconstrucción del asunto en la Introducción de 1973 “Las dificultades con la filosofía de la historia” al libro recopilatorio del mismo título, *Las dificultades*, pp. 19-40.

25. *Ibid.*, p. 28.

26. *Ibid.*, pp. 28 y 19.

27. *Ibid.*, pp. 67-68. *Cfr. Apología de lo contingente*, pp. 27-29.

28. *Las dificultades*, pp. 66-67, 73. *Cfr. Apología de lo contingente*, pp. 31-34; *Adiós a los principios*, pp. 58-60. Este aspecto anti-gnóstico de la teodicea leibniziana y, con ella, de la modernidad no se hace explícito hasta dos artículos de comienzos de los ochenta (los ya citados “La razón como reacción-límite”, de 1981, en *Felicidad*, pp. 43-67; y “Descargos. Motivos teodiceicos en la filosofía moderna”, de 1983-84, en *Apología de lo contingente*, pp. 27-47; no obstante, *cfr.* nota 32 del artículo de 1971-72 sobre irracionalidad en la filosofía de la historia en *Las dificultades*, p. 202), pero se halla

implícito ya en este argumento de 1965 sobre la autonomía como teodicea en forma de ateísmo, que conlleva —en palabras de Marquard alusivas al gnosticismo— no un alejamiento de Dios sino “sólo el alejamiento de esa forma velada de blasfemia que se oculta en la afirmación de que Dios ha creado un mundo tan malvado” (*Las dificultades*, 67).

29. *Cfr. Ibid.*, pp. 67-69.

30. *Ibid.*, pp. 59-60.

31. *Ibid.*, pp. 63-64. *Cfr.* 61-62.

32. *Las dificultades*, pp. 19-40, 75-91 y 150-155 respectivamente. Obviamente este giro es rubricado y desarrollado en las obras posteriores, desde *Adiós a los principios* (1981), que recopila artículos de 1973-1981, y *Apología de lo contingente* (1986) hasta la *Filosofía de la compensación* (2000), que articula de un modo conceptualmente más directo su nueva visión (y reivindicación) antropológica de la modernidad.

33. *Adiós a los principios*, pp. 21-22.

34. *Ibid.*, pp. 24-25.

35. *Ibid.*, pp. 24. *Cfr. Apología de lo contingente*, p. 22. Marquard parece recuperar así aquel “escepticismo provisional” que partiendo del tratamiento escéptico-crítico de las antinomias cosmológicas por parte de Kant había defendido en su tesis doctoral *Skeptische Methode im Blick auf Kant* (1958), y del que ahora emerge como su resultado positivo una filosofía realista de la finitud. Es claro que este enlace del escepticismo meramente metódico con el realismo filosófico debe bastante más al Kant que articula el criticismo con el “realismo empírico”, de lo que ha llegado a reconocer Marquard, quien siempre suele situar al filósofo de Königsberg, a excepción de su antropología pragmática, exclusivamente en las filas del idealismo alemán y de la filosofía idealista de la historia.

36. *Felicidad*, p. 175.

37. *Cfr.* “Razón como reacción-límite” (1981), en *Felicidad*, espec. 48-54.

38. *Filosofía de la compensación*, pp. 121-124.

39. Aunque la recepción de la obra de Hans Blumenberg (hay traducción reciente al castellano con el título *La legitimación de la edad moderna*, Valencia, Pre-Textos, 2008) es visible ya en la Introducción de *Las dificultades con la filosofía de la historia* (1973), pp. 21-24, la caracterización de la modernidad como superación de la gnosis no se hace explícita en Marquard hasta comienzos de los ochenta (v. Nuestra nota 28).

40. *Felicidad*, p. 107. *Cfr. Las dificultades*, pp. 22-23, 26; *Apología de lo contingente*, pp. 37-38.

41. *Cfr.* por ejemplo, *Las dificultades*, pp. 70-72.

42. *Felicidad*, p. 51; *cfr. Apología de lo contingente*, p. 31.

43. *Apología de lo contingente*, p. 37.

44. *Cfr.* especialmente los artículos “¿Hasta qué punto puede ser irracional la filosofía de la historia?” (1971-72), en *Las dificultades*, pp. 81-89; “El hombre acusado y el hombre exonerado en la filosofía del siglo XVIII” (1978) y “¿Fin del destino?”

(1976-77), en *Adiós a los principios*, pp. 63-64, 69-74 y 91-96; y “Descargos” (1983-84), en *Apología de lo contingente*, pp. 27-29 y 33-38.

45. Cfr. especialmente los artículos “Antimodernismo futurizado. Observaciones a la filosofía de la historia de la naturaleza” (1987), en *Felicidad*, pp. 105-116, y “¿Fin del destino?” (1976-77), en *Adiós a los principios*, pp. 94-96.

46. Cfr. *Las dificultades*, p. 26.

47. Cfr. *Felicidad*, pp. 107, 114.

48. *Ibid.*, pp. 51-52.

49. *Ibid.*, pp. 108.

50. Para esta defensa de la sociedad democrático-liberal como la herencia civil de afirmación mundana más digna de la modernidad y más ajustada a la finitud del ser humano véase especialmente el artículo “Apología de la civilidad” (1994-1996), en *Filosofía de la compensación*, pp. 95-107. Para la problemática y el concepto de civilidad en Marquard y el Collegium Philosophicum de Ritter ver Jens Hacke, *Philosophie der Bürgerlichkeit: die liberalkonservative Begründung der Bundesrepublik*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2008.

51. *Adiós a los principios*, p. 111. Para este punto véase el artículo “Elogio del politeísmo. Sobre monomiticidad y polimiticidad” (1978-79), recogido en la obra citada, pp. 99-123, así como los ensayos “Historia universal e historia multiversal” (1982), en *Apología de lo contingente*, pp. 69-88, y “¿Fin de la historia universal? Reflexiones filosóficas a partir de Schiller” (1992), en *Filosofía de la compensación*, pp. 81-93.

52. Hay traducción castellana de estas obras: Hans Blumenberg, *Trabajo sobre el mito*, Barcelona / Buenos Aires / México, Paidós, 2003, y *Salidas de caverna*, Madrid, A. Machado Libros, 2004. Acerca de esta visión de la Ilustración en Blumenberg como un proyecto de la libertad humana realizado a través de la pluralidad de mitos, sin filosofía de la historia, véase el artículo de José Luis Villacañas, “Blumenberg, lector de Kant”, en Ana Andaluz Romanillos (ed.), *Kant. Razón y experiencia*, Salamanca, Universidad Pontificia, 2005, 461-477, espec. 473 y ss.

53. Cfr. *Las dificultades*, pp. 22-23. Sobre esto véase especialmente el artículo introductorio, pp. 20-25.

54. Karl Löwith, *Historia del mundo y salvación* (1953), Buenos Aires, Katz, 2006; Jacob Taubes, *Abendländische Eschatologie*, Bern, 1947 (Würzburg, Königshausen & Neumann, 2001); y Reinhart Koselleck, “Acortamiento del tiempo y aceleración. Un estudio sobre la secularización” (1989, 2000), en *Aceleración, prognosis y secularización*, Valencia, Pre-Textos, 2003, pp. 37-71.

55. *Ibid.*, 22-23. Cfr. *Apología de lo contingente*, pp. 31-32; *Felicidad*, pp. 51-53.

56. *Felicidad*, p. 63.

57. *Las dificultades*, p. 161, nota 8 de la Introducción.

58. Cfr. *Felicidad*, pp. 114-15; *Filosofía de la compensación*, pp. 41-43, 104-105.

59. Cfr. *Filosofía de la compensación*, pp. 11-12; *Felicidad*, pp. 9-10; y especialmente el artículo “Apología de lo contingente. Reflexiones filosóficas sobre el ser humano” (1984-86), en *Apología de lo contingente*, pp. 127-147, donde Marquard concreta la idea de la finitud humana, frente a la visión del hombre como ser absoluto, principalmente en las “contingencias por destino” que constituyen nuestra vida (el nacimiento y sus circunstancias, la historia personal, las leyes naturales y la tradición, con sus hábitos e instituciones) y limitan a la vez que facilitan nuestra libertad y autonomía. Una caracterización más exhaustiva del “ser finito” en Marquard puede encontrarse en el último apartado de Maximiliano Hernández Marcos, “Del ‘ser autopoietico’ al homo compensator. Indagación antropológica sobre el humanismo”, en Pedro Aullón de Haro (ed.), *Humanismo. Teoría cultural de Europa*, Madrid, Verbum, en prensa.

60. Cfr. *Felicidad*, pp. 175-76.

61. Cfr. *Apología de lo contingente*, p. 46.

62. *Las dificultades*, p. 150.

63. *Ibíd.*, pp. 150-151.

64. Sobre el papel de este contexto temático de investigación ver “Felicidad en la infelicidad” (1978), en *Felicidad*, p.12. Sobre los trabajos acerca de ese tema en década de los setenta ver “Kompensation”, en Joachim Ritter (ed.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel / Stuttgart, 1976, vol. 4, pp. 912-918; artículo ampliado luego en “Kompensation. Überlegungen zu einer Verlaufsfigur geschichtlicher Prozesse”, en K.G. Faber / Chr. Meier (ed.), *Historische Prozesse*, München, 1978, pp.330-362. Sobre el significado de ese concepto para la nueva visión de la antropología y la modernidad véanse sobre todo los artículos siguientes: “Homo compensator. Acerca de la carrera antropológica de un concepto metafísico” (1981-83) y “Filosofía de la compensación. Algunos aspectos de la teoría de la compensación” (1998-99), en *Filosofía de la compensación*, pp. 15-31 y 33-50; “Felicidad en la infelicidad” (1978), en *Felicidad*, pp. 11-41, espec. 25 y ss. ; “El hombre acusado y el hombre exonerado” (1978-1980), en *Adiós a los principios*, pp. 47-74, espec. 52-58; y “Descargos. Motivos teodiceicos” (1983-84), y “Sobre la inevitabilidad de las ciencias del espíritu” (1985) en *Apología de lo contingente*, pp. 27-47, espec. 41-46, y 109-125.

65. Cfr. especialmente *Filosofía de la compensación*, pp. 34 y 37.

66. *Filosofía de la compensación*, pp. 49-50.

67. *Felicidad*, pp. 52-61; *Apología de lo contingente*, pp. 38-44; y *Filosofía de la compensación*, pp. 26. Aunque Marquard no lo explicita, parece claro que este proceso de “desmalignización” relativizadora del mal, que lleva entre otras cosas a valorar positivamente el “mal metafísico” (pluralidad y cambio) como finitud e historicidad del ser, implica al mismo tiempo un proceso de “desbonificación” y relativización del bien, que pasa a entenderse en términos finitos (y plurales) de reparación, indemnización o alivio, en vez de en términos absolutos de redención y satisfacción totales. La sustitución de un concepto redentorista y “moralizado” de bien y mal, así como de las corres-

pondientes bondad (infinita) de Dios y maldad (absoluta) del mundo, por un concepto optimizador y escatológicamente neutral y por las correlativas ideas relativizadoras de la bondad divina y de la maldad mundana, marca, en el fondo, la diferencia de la antropología con respecto a la filosofía de la historia y su respectiva herencia teodiceica: aquella asume la idea optimizadora del bien / mal en toda su finitud, sin el consuelo global del Dios leibniziano; ésta, en cambio, salvaguarda la noción redentorista de la bondad divina para el mundo, pero sin la gracia misericordiosa de Dios, que ha descargado su responsabilidad en el hombre. Este sentido redentorista y absoluto torna incompatibles bondad y responsabilidad en el modelo de la filosofía de la historia.

68. *Apología de lo contingente*, p. 145.

69. Cfr. *Adiós a los principios*, pp. 17-21; *Las dificultades*, pp. 19, 25-26, 28-29; *Filosofía de la compensación*, p. 14.

70. *Las dificultades*, p. 200 nota 30; cfr. 202 nota 32. Esta dura crítica a los últimos representantes de la Escuela de Frankfurt es ya constatable claramente en el citado artículo de 1971-72 “Hasta qué punto puede ser irracional la filosofía de la historia?”. Este tema merecería una investigación más detenida, que no puede hacerse aquí.

71. Cfr. *Ibid.*, pp. 19, 38-39; *Adiós a los principios*, p. 19.

Fecha de recepción del artículo: 1 de noviembre de 2008

Fecha de remisión a dictamen: 2 de noviembre de 2008

Fecha de recepción del dictamen: 1 de diciembre de 2008