
DEVENIRES

Revista semestral de Filosofía y Filosofía de la Cultura
Facultad de Filosofía “Samuel Ramos”
e Instituto de Investigaciones Filosóficas “Luis Villoro”
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo
Morelia, Mich., México. Año X, No. 19, Enero 2009, ISSN 1665-3319
Inclusión en servicio de indización: Filos y Latindex
Revista Devenires On-line <http://ramos.filos.umich.mx>

Consejo Editorial

Mauricio Coronado Martínez
Alberto Cortez Rodríguez
Eduardo González Di Pierro
Rosario Herrera Guido
Oliver Kozlarek
Marina López
Elena María Mejía
Eduardo Pellejero
Víctor Manuel Pineda
Ana Cristina Ramírez
Mario Teodoro Ramírez Cobián

DEVENIRES

Director fundador: Mario Teodoro Ramírez
Directores: Fernanda Navarro Solares y Juan Álvarez-Cienfuegos Fidalgo
Editora y responsable de redacción: Marina López López
Servicio Social: Rosalba Nicolás López

Correspondencia dirigida a Facultad de Filosofía “Samuel Ramos” e Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Edificio C4, Cd. Universitaria, Francisco J. Mújica s/n, Morelia, Mich., 58030, México. Tel. y fax (443) 3 27 17 98. Internet: <http://filos.ramos.umich.mx>, e-mail filos@jupiter.umich.mx, publicaciones.filos.umich@gmail.com Precio ejemplar: \$ 100.00; suscripción anual en el país: \$ 180.00; en el extranjero: 25 dólares.

Comité Asesor Nacional

LUIS VILLORO
UNAM y El Colegio Nacional.

AMBROSIO VELAZCO GÓMEZ
Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM.

CARLOS PEREDA
Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM.

MAURICIO BEUCHOT
Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM.

NÉSTOR BRAUNSTEIN
Facultad de Psicología, UNAM.

ENRIQUE DUSSEL
UAM-Iztapalapa.

LEÓN OLIVÉ
Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM.

MARÍA ROSA PALAZÓN
Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM.

Comité Asesor Internacional

EUGENIO TRÍAS
Universidad Pompeu Fabra de Barcelona.

MAURO CARBONE
Università degli Studi di Milano.

JORGE J. C. GRACIA
Universidad de Nueva York en Buffalo.

CARLOS B. GUTIÉRREZ
Universidad de los Andes y Univesidad Nacional de Colombia.

FRANCISCO MARTÍNEZ MARTÍNEZ
UNED, Madrid.

JAVIER SAN MARTÍN
UNED, Madrid.

DEVENIRES

REVISTA DE FILOSOFÍA Y FILOSOFÍA DE LA CULTURA, AÑO X, NO. 19, ENERO 2009

Índice

Artículos

*La transmutación por el espíritu. Ensayo sobre la economía, el amor
y el sacrificio en Antonio Caso y José Vasconcelos* 7
ESTHER SANGINÉS GARCÍA

El arte de curar. Hermenéutica de la salud y la enfermedad 24
MARÍA ROSA PALAZÓN MAYORAL

El neoaristotelismo y la consideración moral de los animales no humanos 43
OSCAR HORTA

DOSSIER: FILOSOFÍA DE LA HISTORIA E HISTORIA CONCEPTUAL I

Presentación 71
FAUSTINO ONCINA COVES

<i>La historia conceptual como crítica</i>	84
JOSÉ MANUEL ROMERO CUEVAS	
<i>¿Se puede ser histórico sin ser historicista?</i>	102
ANTONIO GÓMEZ RAMOS	
<i>Antropología adversus filosofía de la historia. Odo Marquard ante la modernidad</i>	121
MAXIMILIANO HERNÁNDEZ	
<i>Teoría y práctica desde la historia de las ideas: Cassirer y su relectura de la Ilustración europea tras el debate sobre Kant celebrado en Davos</i>	151
ROBERTO R. ARAMAYO	
Reseñas	
Catherine Malabou, <i>La plasticidad en el atardecer de la escritura. Dialéctica, destrucción, deconstrucción</i>	183
POR ROCÍO GARCÉS FERRER	
Hannah Arendt, <i>La promesa de la política</i>	186
POR MARINA LÓPEZ	
Hannah Arendt, <i>Responsabilidad y juicio</i>	191
POR LUIS ARMANDO VILLASEÑOR HERNÁNDEZ	
Resúmenes - Abstracts	196
Colaboradores	203

Artículos

LA TRANSMUTACIÓN POR EL ESPÍRITU. ENSAYO SOBRE LA ECONOMÍA, EL AMOR Y EL SACRIFICIO EN ANTONIO CASO Y JOSÉ VASCONCELOS

Esther Sanginés García
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

Introducción

En la alborada del Siglo XX, cuando el positivismo a la mexicana con su lema, “libertad, orden y progreso”, dominaba la conciencia académica del país, un grupo de jóvenes disidentes fundó en 1906 la revista *Savia Moderna*.¹ Al disolverse la revista en 1909, el grupo formó *El Ateneo de la Juventud*, desde allí emprendió una lucha abierta contra el cientificismo y la ideología dominante² con argumentos sobre la moral, la educación, la religión, la filosofía y la cultura “como instrumento moral”.³ Entre ellos, Antonio Caso y José Vasconcelos se propusieron superar la dimensión egoísta de la existencia como economía por medio de la filosofía, el arte y la ética.⁴ Mario Teodoro Ramírez al referirse a ellos destaca su visión del hombre como “voluntad y libertad, como espíritu activo y creador, y... [su] concepción antieconómica respecto del ser y la esencia de la cultura”.⁵ ¿Es posible recuperar y actualizar la herencia que han dejado para construir alternativas viables en este siglo XXI cuando el aparato de dominación mundial basado en la economía capitalista, en la racionalidad instrumental, en lo que Caso definió como la existencia egoísta, que se genera en la lucha por la vida, la nutrición y reproducción, parece consolidarse?

En la búsqueda de respuestas, pretendo acercarme a la filosofía cristiana de Antonio Caso a partir de sus concepciones de la economía, el amor y el sacrificio, planteadas en las obras: *La existencia como economía y como caridad. Ensayo sobre la esencia del cristianismo* (1916), *El problema de México y la ideología nacional*, y *La existencia como economía, como desinterés y como caridad* (1943); para comparar su propuesta con la utopía que José Vasconcelos bosqueja en *La raza cósmica*, en *Indología, una interpretación de la cultura Ibero-americana*, y en *Pesimismo alegre*. En esas obras, estos gigantes de la filosofía mexicana abren nuevas vías de pensamiento, con su pasión por la vida, la belleza y el amor. Otras preguntas que guían este ensayo son: ¿Cuáles son los fundamentos para la antítesis de la existencia como economía-caridad en Caso? ¿De qué manera se manifiesta en las propuestas de ambos la diferente forma como conciben la actividad económica?, ¿el ideal de Caso y la utopía de Vasconcelos nos pueden dar elementos para responder a los problemas actuales?

De las coincidencias y las discrepancias entre Antonio Caso y José Vasconcelos, sus ideas, sus actitudes filosóficas, quiero enfatizar tanto su visión estética como su postura ante la economía. Mi objetivo es retomar los elementos que me parecen básicos en sus propuestas y ver sus posibilidades actuales. A pesar de lo breve del ensayo, he tenido que dividirlo en varios apartados, en el primero: “El ideal cristiano” presento las tesis de Caso, en el segundo: “Cristianismo y hombre económico en Vasconcelos” sintetizo las principales ideas de Vasconcelos sobre el tema, el tercer apartado es “El camino de la bella apariencia”, en el cuarto considero algunos “límites del ideal y la utopía”, por último, en las conclusiones bosquejo una reflexión sobre su vigencia.

“No hay tal lugar”, es el significado etimológico de la palabra Utopía, acuñada por Tomas Moro, aquí la uso en el sentido que fue redefinida por Max Horkheimer como respuesta humana generosa al crecimiento de la desigualdad, con ideas precisas y sistemáticas sobre un orden social basado en los valores de justicia y equidad, para lograr una vida mejor; como el ideal de transformación de la sociedad actual en un orden social justo, en una asociación de seres humanos libres en la cual cada uno tenga la posibilidad de desarrollarse.⁶

1. El ideal cristiano

“Mas hay un amor que no es egoísmo; existe una pasión que no es hambre... es la caridad cristiana, el sagrado entusiasmo de aliviar el dolor sin medir calculadoramente el beneficio...”

Antonio Caso

La primera versión del ensayo de Antonio Caso sobre la esencia del cristianismo, cuyo título sugiere la antítesis entre la realidad y el ideal cristiano *La existencia como economía y como caridad*, se editó en 1916 en pleno proceso revolucionario, como material de apoyo para una serie de lecciones en la Universidad Popular, la última versión se publicó veintisiete años después, con el título *La existencia como economía, como desinterés y como caridad*. En ambos contrapone los sentimientos evangélicos a la existencia como economía, a las tesis biológicas de selección natural, nutrición y reproducción. A la concepción de la vida como una lucha constante por la sobrevivencia, se contrapone el amor cristiano. La economía y la caridad son antagónicas. La frase *Ser es luchar, vivir es vencer*,⁷ sintetiza el afán de provecho, el egoísmo, la voluntad de poder, que es inconsciente en la bestia y consciente en el hombre:

El egoísmo atávico, sin nacimiento en la experiencia, como lo dice Dastre, explica o puede explicar, indisolublemente, la nutrición y el crecimiento [...] La adaptación-nutrición y la herencia-reproducción, el hambre, en suma (a la cual necesidad elemental se reduce el apetito sexual) es el sólo motivo de acción de la vida.⁸

El puente entre esa forma de existencia casi animal y la caridad es *el arte* como *desinterés*:⁹ “Porque el artista sacrifica la economía de la vida a la objetividad de la intuición que es innata”,¹⁰ porque en el arte hay un idealismo, una actitud de renuncia al tener para consagrarse a contemplar.

El arte sí, el desinterés innato, pero no sólo el arte. Para refundar el país hace falta algo más, un sacrificio mayor, el del hombre de bien que socorre al semejante para evitarle el dolor, tal sacrificio es el bien supremo, es redención y gracia, la caridad es una octava superior del arte, es lo sublime por excelencia, en él se vence al animal y surge el héroe, con él la vida tiene sentido. La

fórmula egoísta: “*Vida=minimum de esfuerzo X maximum de provecho*”, que rige la vida como voluntad, se transmuta por la ecuación del bien: “*Sacrificio=maximum de esfuerzo X minimum de provecho*”.

El sacrificio es para Antonio Caso la vida en la acción, el bien, la búsqueda de lo sublime, la pasión del amor (caridad), en contraposición al frío interés económico. En apoyo a su tesis, recurre a una cita de Tolstoi: “El verdadero amor está en la renuncia al bienestar personal. Consiste en un estado de benevolencia para todos los hombres”,¹¹ y remata recordando que la filosofía es un interés de conocimiento, en cambio la caridad es acción, lo que verdaderamente importa en la vida es la acción del hombre de bien. Lo sublime es el sacrificio, el entusiasmo íntimo del alma,¹² lo divino en el ser humano, darse a sí mismo, prodigarse más allá del miedo, del agotamiento. Es la fuerza misma.

Si el universo como economía “es un punto de acción centrípeta. En el universo como caridad cada ser moral es un punto de acción centrífuga”.¹³ La esencia del cristianismo está en la caridad, en la imitación de Jesús que repetidamente se confesaba como hijo del padre, que descendió para salvar a la humanidad. En Caso prevalece la idea de salvación, el que se sacrifica es el que se da a la obra, el que apuesta todo en los hechos, no en las palabras. Esta idea del sacrificio como renuncia sublime, como acción divina, la desarrolla aún más en el apartado sobre “La última navidad”, de su obra *El problema de México y la ideología nacional*, allí afirma: “Dios y hombre pudo ser aquel maravilloso sacrificado por su propio deseo y su deliberada intención”.¹⁴ El criterio de Caso para probar lo que él llama la superioridad de Jesucristo sobre todos los seres humanos es el sacrificio de sí, por lo que éste tiene de negación de la individualidad psíquica. Según él *todos los justos del mundo* han tomado como modelo al Cristo, pero ninguno ha podido igualarle en la renuncia absoluta que implica la caridad divina.

Sólo el que se sacrifica se posee a sí mismo, en el acto del sacrificio se cumple la negación de la individualidad y la apoteosis de la persona. Se es fuerte para dar y por eso se da todo, por encima de toda ley y de todo orden. En ese instante sagrado y único se es ley y acto indiscerniblemente... Nomás Cristo pudo realizar por completo su individualidad en el sacrificio de la Cruz... Todos renunciaron, pero no fueron la renunciación absoluta que implica la caridad divina. Ninguno es digno de prenderse sobre el santo madero vacío. Ahí queda el leño, el lábaro,

aislado en su gloria y luminoso a través de los siglos. ¡Quién pueda crucificarse de nuevo habrá igualado al Señor!¹⁵

Así, para Caso, el símbolo del cristianismo es la cruz vacía que espera el autosacrificio por el bien y el amor, la renuncia, el darse a sí mismo con el entusiasmo de Cristo. En su oposición entre economía y caridad, puede verse el antagonismo entre cuerpo y alma tan arraigado en el cristianismo y en la cultura occidental, por ello, para fundamentar su propuesta y plantear esta dualidad escoge tesis biológicas muy discutidas ya en su medio desde la aparición de su primer libro,¹⁶ simplifica y esquematiza para contrastar una forma de vida basada en la racionalidad instrumental, el egoísmo que prevalece en las relaciones económicas imperialistas de poder y dominio frente a otra, como caridad. El problema de concebir y aceptar como verdaderas las tesis que nos presentan la vida como lucha y que excluyen toda la complejidad de las formas de relación incluso en el reino animal, en donde encontramos también formas de cooperación y sacrificio, es que nos lleva a ver el dominio como algo natural y como consecuencia la solidaridad, el amor, la cooperación, la caridad que él argumenta serían contranaturales. Negación, no afirmación del ser. José Vasconcelos a diferencia de Caso no se opone al hombre económico, sólo propone superarlo.

2. Cristianismo y hombre económico en Vasconcelos

*No basta resplandecer. El ser a quien buscas, el ser de los seres ha de ser capaz de crear y transmutar.*¹⁷

José Vasconcelos

El cristianismo representa para Vasconcelos la religiosidad cósmica, el misticismo cósmico. Las posibilidades múltiples de un pueblo cristiano, latino, mestizo que puede ser plataforma del hombre eterno, síntesis de Cristo y Quetzalcoatl, una utopía de amor que para darse necesita que la producción se haya multiplicado por la técnica, la máquina, el trabajo organizado, gracias a los logros del hombre económico.

El hombre económico tiene aspectos ruines y aspectos generosos, pero es menester que el hombre eterno prevalezca sobre el hombre económico... El hombre económico de la escasez y la angustia material tendrá que ser sustituido por el hombre pleno de mañana. Otra vez el hombre total de los tiempos grandes. Enriquecido con la experiencia económica pero no su siervo.¹⁸

Y ese hombre eterno es el que aspira a la totalidad, el que busca, el que define los valores más altos del poeta, del héroe, el que logra la emoción pura “más allá de la pasión..., tránsito místico... Consumación de lo absoluto”.¹⁹ Su ideal de hombre eterno no lo desubica, tiene los pies bien asentados en la tierra, conoce América Latina, la ha recorrido, sabe de su miseria, de la explotación, de la marginación, por ello se plantea “la doble exigencia de resolver las urgentes necesidades económicas colectivas apelando al poderío de la técnica moderna [...] para liberar el esplendor de la naturaleza americana”,²⁰ sabe que si el problema económico no se resuelve con la ciencia, la técnica y de acuerdo con el interés colectivo, no puede haber progreso, por ello propone también resolver los problemas de explotación de la tierra. No sólo educación, no sólo filosofía, raza cósmica, belleza y justicia social.

Vasconcelos formó parte de los jóvenes del Ateneo, pero a diferencia de Caso, participó en forma activa en los movimientos políticos del país: fue secretario del Club Anti-reeleccionista y director de su órgano de difusión en 1909, se unió a la lucha maderista y formó parte del Partido Constitucional Progresista, conocía la discusión de los círculos anarco sindicalistas,²¹ consideraba fundamental resolver el problema social y responder a las demandas de reivindicación popular, afirmaba que el socialismo era “la única manifestación superior de nuestro continente en los últimos veinticinco años. Un ideal social ¿será esto [se pregunta] lo primero que entre nosotros forme escuela y produzca frutos?”²² En su texto *Indología*, deja constancia de su conocimiento de las teorías de apoyo mutuo, que habían dado lugar a las sociedades mutualistas y a las fraternales, Caso, amigo de Vasconcelos ¿estaba al tanto de estas discusiones? Probablemente, pues habla de los anarquistas y cita a Tolstoi, a quien considera entre las figuras paradigmáticas del cristianismo. ¿Por qué no las menciona? ¿Por qué considera como válido el catastrofismo de Malthus y el colonialismo de Darwin y Spencer, llevado a la biología? Es muy probable que Caso no las mencione para contrastar el cristianismo con la ideología de “los científicos” todavía con mucha influencia en los círculos universitarios.

3. El camino de la bella apariencia

El hombre económico tiene intereses, calcula, busca los medios para conseguir sus fines, aplica la racionalidad instrumental en sus actos, en los animales superiores la condición biológica rebasa la actitud económica, el máximo beneficio con el mínimo de esfuerzo deja según Caso un *surplus vital*, con ese plus el animal juega, el hombre puede realizar acciones desinteresadas y actos de heroísmo. El ser humano “hace obras de arte y comete acciones caritativas”.²³ El arte se opone a la vida material, renuncia al tener, para contemplar, y para contemplar no sirve la economía: “Mientras más se renuncie se lograra mejor el espíritu artístico... El arte es un *desinterés innato* que la vida no explica, reclama un esfuerzo enorme y su resultado es inútil”. El arte es el medio para llegar a la belleza y a la caridad.

Si Caso da un gran valor al arte como medio, Vasconcelos ve la contemplación, la experiencia estética que se vive tanto en la obra de arte como en el paisaje, como un fin, pues, “lo que es trasciende la mirada”.²⁴ Lo bello no tiene rostro, el arte no puede representar lo divino y menos el semblante de Cristo: “Lo que nos queda de la fiera es el rostro. Por eso nadie ha logrado pintar la faz del Señor”.²⁵ En la contemplación del paisaje hay un afán místico de belleza natural. Su pasión por lo criollo lo lleva a afirmar, en *Indología*, que la herencia española a partir de la conquista puede sintetizarse, en los dos grandes factores del alma castellana: el misticismo religioso y el afán místico de la belleza natural, el idealismo pragmático de los conquistadores, que no estaban movidos por la búsqueda de oro, sino seducidos por la belleza:

el apetito que los empujaba era el apetito de la contemplación, el encanto y el esplendor de los paisajes más hermosos de la tierra... iban cumpliendo los principios espirituales de un nuevo rito de esa suerte de religión que es necesario formular en nuestro continente: el culto del paisaje como la manera más pura de manifestación de lo divino.²⁶

En *La raza cósmica*, uno de sus libros más polémicos, el ideal estético está presente. En su utopía mestiza pretende recuperar “la obra portentosa” iniciada por los conquistadores y consumada por los sabios y abnegados misioneros para cumplir la gran misión de conducir al mundo hacia el fin ulterior de la

historia cuya meta es para él, la fusión de los pueblos y las culturas para arribar a la etapa del mundo uno, un tipo síntesis que juntará los tesoros de la humanidad con las voces que traen los acentos del mito de la Atlántida, contenidos en la pupila del hombre rojo “que supo tanto, hace miles de años y ahora parece que se ha olvidado de todo”.²⁷

Para Vasconcelos la historia se rige por la ley del gusto o ley de los tres estados²⁸ que gradualmente nos liberan del imperio de la necesidad y poco a poco encausan la vida entera a las normas superiores del sentimiento y la fantasía. En el tercer período la conducta se orienta por el sentimiento creador y *la belleza que convence*, las normas las dará la facultad suprema, *la fantasía*, sólo inspiración constante “el mismo imperativo ético será sobrepujado más allá del bien y del mal”, en el mundo del *pathos* estético sólo importará que el acto por ser bello produzca dicha. “Hacer nuestro antojo, no nuestro deber; seguir el sendero del gusto, no el del apetito ni el del silogismo, vivir el júbilo fundado en amor”.²⁹ Para llegar a ese estado de Dioses hay que pasar por todos los caminos, el del deber para depurar los bajos apetitos, el de la ilusión, para llegar a la pasión: “Sentir por todo una emoción tan intensa que el movimiento de las cosas adopte ritmos de dicha”. A ese estado se llega soltando el anhelo divino para que alcance, sin puentes de moral y de lógica, *la revelación, el amor exaltado*.

La voluntad se hace libre, sobrepuja lo finito y estalla y se anega en una especie de realidad infinita, se confunde con la alegría del universo, se hace pasión de belleza. Vasconcelos considera que la fusión de las razas se dará en el continente americano por las leyes de la emoción, la belleza y la armonía que regirán la elección de las parejas, por la eugénica misteriosa del gusto estético. Y en este mundo de la utopía mestiza, los muy feos no procrearán. Pero tampoco habrá feos, pues la fealdad es una consecuencia de la pobreza, la educación defectuosa, la miseria, los vicios. Todas estas calamidades desaparecerán del estado social del futuro, en que la vida y el matrimonio se convertirán en una obra de arte. Prevalecerán los instintos superiores y perdurarán como síntesis feliz, los elementos de hermosura que hoy están repartidos en los distintos pueblos. La belleza del paisaje se manifestará plenamente en las personas cuando el mestizaje acriollado culmine: “Quizá entre todos los caracteres de la quinta raza predominen los caracteres del blanco, pero tal supremacía debe ser

fruto de elección libre del gusto... Los caracteres superiores de la cultura y la naturaleza tendrán que triunfar”.³⁰

En la medida en que mejoren las condiciones sociales el cruce de sangre estará sujeto al gusto o a la curiosidad. El motivo espiritual se ira sobreponiendo a las contingencias de lo físico. “Por motivo espiritual ha de entenderse, más bien que la reflexión, el gusto que dirige el misterio de la elección de una persona entre la multitud”.³¹ Todo está dado para la fusión de las razas, sólo falta el impulso creador, el plan de formación de la especie nueva. ¿Cuáles deberán ser los rasgos de ese impulso creador? La potencia creadora de júbilo que es emoción de belleza y un amor tan acendrado que se confunde con la revelación divina. Vasconcelos nos recuerda que ya Platón, en el *Fedro* afirmaba que la belleza tiene la propiedad de ser patética; su dinamismo contagia y mueve los ánimos, transforma las cosas y el mismo destino. El esteticismo cristiano que impregnará a la quinta raza, ya lo posee la gente mestiza del continente iberoamericano, su fina sensibilidad estética y un amor de belleza profunda, que sobre la misma fealdad pone el toque redentor de la piedad que enciende un halo alrededor de todo lo creado. Tenemos todos los pueblos y todas las aptitudes:

sólo hace falta que el amor verdadero organice y ponga en marcha la ley de la historia... Las tendencias todas del futuro se entrelazan en la actualidad: mendelismo en biología, socialismo en el gobierno, simpatía creciente en las almas, progreso generalizado y aparición de la quinta raza que llenará el planeta, con los triunfos de la primera cultura verdaderamente universal, verdaderamente cósmica.³²

El paisaje habla a sus criaturas y la conciencia espiritualiza el paisaje. Lo que no ha cristalizado en emoción o imagen dentro de una conciencia o en la literatura y el arte, es una naturaleza que no ha conquistado su más alto fin.

El alma necesita permearse de todas las auras fundamentales para elevarse hasta el aura universal; pues toda verdadera cultura es a la vez particularista, pluralista y sintética. La posibilidad de comunicación y movilidad que da la técnica crea la oportunidad de creación del alma universal.

Nos acercamos a Dios por la belleza y donde podemos gozarla en su máxima expresión es en la naturaleza. La filosofía misma para Vasconcelos debe ser contemplación del universo:

No podemos entonces eximirnos de ir definiendo una filosofía; es decir, una manera renovada y sincera de contemplar el universo. De tal inevitable contemplación, habrá de ir surgiendo, primero, el razonamiento que formula la metafísica; después la práctica inspirada que consagra las leyes de la moral y en seguida la mística, en cuyo seno profundo germina el arte y se orienta la voluntad.³³

4. Límites del ideal y la utopía

Tanto el ideal de Caso como la utopía cristiana de Vasconcelos surgen unidos a la filosofía y a la recreación de valores supremos: la caridad, el amor al prójimo, la entrega, la redención, pero sobre todo la belleza sublime, el hombre eterno, artista, sobre el hombre económico. Ambos filósofos encuentran en un cristianismo idílico y mitificado el principio unificador, el faro que guía para la construcción de una mejor sociedad, contra la experiencia de varios siglos de cristianismo en México. La figura de Cristo, su doctrina de amor y perdón, su dignidad, su forma de encontrar el camino, son para ellos la vía de la nueva cultura latinoamericana. Se trata de un cristianismo filosófico, ético y estético que tiene poco que ver con la realidad. Caso se basa en algunas personalidades históricas, que como arquetipos le indican un camino, puntos de reflexión filosófica para vivir de otra manera. Vasconcelos con la idealización de lo español intenta justificar la injustificable destrucción del otro.

Pero, ¿puede el cristianismo ser el faro que unifique a Latinoamérica? Es difícil pensar que una religión que se impuso a sangre y fuego, excluyendo toda forma religiosa diferente y que se sigue considerando a sí misma como la única religión verdadera pueda unificar un país multicultural. ¿Qué representa el cristianismo en México? Una afirmación, un ideal, una utopía, pero también la negación del otro. Una esperanza y una violencia. Una justificación teológica del proyecto de dominación. No sólo en el choque brutal que significó el acto de conquista y colonización, sino en la destrucción y la sustitución. La catedral metropolitana se construyó sobre los cimientos del Templo Mayor, los hospitales fundados por Vasco de Quiroga se organizaron sobre la base del equaro, en los barrios de la Ciudad de México quedaron reminiscencias del Calpulli. Pero ¿Qué sucedió con el pensamiento, la religión, la sabiduría? Todo eso se negó y lo negaron también Antonio Caso y José Vasconcelos, se

sigue negando en los proyectos religiosos, de los que no se salva incluso la “teología de la liberación” que según Subirats

forma parte integrante —a pesar de las intenciones de sus pastores— de la teología de la colonización definida desde 1492 por el poder papal. Más concretamente, la defensa lascasiana y quiroguiana de los indios expresa uno de los principios básicos de la colonización como negación de las culturas, el “momento interior” de dominio.³⁴

Conclusiones

Antonio Caso nos habla desde la tradición occidental cristiana que ve en el amor al prójimo y en el sacrificio de sí el máximo bien. Tradición que separa cuerpo y alma, que de dualismo en dualismo va incorporando interpretaciones geniales de la vida hasta llegar a él, que se basa en ella para darle un nuevo giro. Inspirado en Jesucristo y en algunos arquetipos cristianos formula una propuesta en la que contrapone el ideal cristiano de la caridad a la existencia como economía, egoísmo y lucha por la vida; para llegar a través del sacrificio y la entrega a la obra, a la luz de aquello que “llama por dentro”, para cumplir la misión divina de la redención plena por el amor. Sugiere la salvación personal.

José Vasconcelos³⁵ en cambio tiene una propuesta colectiva, a México le toca ser el puente para lograr en la tierra la unidad en el Cristianismo, en “un Dios de bondad [que] redime con una sola mirada”,³⁶ si a la economía —que alimenta el cuerpo— Caso contrapone la bondad y el amor, Vasconcelos toma la economía como plataforma y soporte para plantear la posibilidad de la unión universal, cuyo cimiento sea la raza cósmica. En ambos hay una preocupación por México, una pasión amorosa, que se nutre de amor y de filosofía, de deseo de cultura y transmutación en un México cuya elite se había volcado hacia la modernidad capitalista.³⁷

En estas propuestas alternativas, está la idea de recuperar el sentido de la vida que nos da la tradición cristiana, oponer a la racionalidad instrumental el amor al prójimo, Vasconcelos es más práctico y nos invita a utilizar la racionalidad instrumental y el desarrollo tecnológico para impulsar la cultura y el espíritu, su propuesta multirracial puede sustituirse por una multicultural.

En esta primera década del Siglo XXI me parece fundamental retomar la esencia de estos dos grandes maestros, su entusiasmo y deseo de transmutar una situación en que predomina el interés económico y la cosificación, para sustituirla por el amor y el entusiasmo, replantear sus inquietudes y matizarlas, pensar en las posibilidades de ser un puente para formar una sociedad más plural y más abierta que ponga en primer plano las discusiones sobre una moral laica, la educación, las religiones, la filosofía y la cultura como propuesta ética, sin desentendernos de los avances de la ciencia y de la técnica que deben ser peldaños para el cambio.

Si bien no coincido con la idea de sacrificio como renuncia sublime, como acción divina, sí considero indispensable la acción desinteresada y el amor al prójimo-prójimo y al prójimo lejano para lograr un mundo mejor para todos. Considero que una de las grandes lecciones de Vasconcelos es su visión de la economía y la justicia, coincido en que si el problema económico no se resuelve, no puede haber progreso. No sólo educación, no sólo filosofía, también justicia social. Aunque la utopía cristiana de Caso y Vasconcelos está más unida a la filosofía y a la recreación de valores supremos, niega las posibilidades de diálogo múltiple entre diferentes religiones y concepciones de la vida, introducirlas ha sido labor de sus discípulos.

Hasta ahora el cristianismo ha formado parte de la colonización interna, pero ¿puede presentar una alternativa? ¿Caridad, amor, entrega, redención, belleza sublime, pueden formar parte de una utopía liberadora incluyente que reconozca la diversidad cultural?, ¿que nos abra a la experiencia de lo que Mario Teodoro Ramírez llama una “cultura-culturante”? Creo que esto sólo es posible al margen del dominio de la Iglesia como Jerarquía. En un intento de Iglesia como Asamblea, con una voz entre muchas otras para la explicación del mundo. La utopía liberadora podrá construirse en nuestro país sólo si se reconoce el multiculturalismo y se crean condiciones de respeto, diálogo, comunicación libre y fecunda entre las distintas tradiciones-culturas.³⁸ Cuando se participe activamente en la educación, la cultura y el cambio de las relaciones económicas y de injusticia social.

Caso tiene razón, se requiere de sacrificio, de entusiasmo, de prodigarse más allá del miedo, pero, sin perder el suelo, la cabeza y el corazón en el ideal, los pies en la tierra, no como renuncia al bienestar, sino como equidad y exten-

sión de éste, con la ciencia y la técnica como peldaños, con los “aspectos generosos” del hombre económico para lograr la utopía, la respuesta humana generosa al crecimiento de la desigualdad, con ideas precisas y sistemáticas sobre un orden social basado en los valores de justicia y equidad, la transformación de la sociedad actual en un orden social justo, en una asociación de hombres libres en la cual cada uno tenga la posibilidad de desarrollarse con base en el estado actual de las fuerzas humanas de producción. Con el esfuerzo teórico y práctico, individual y colectivo para comprender tanto la situación actual como las posibilidades de una sociedad sin opresión ni miseria, que recupere la “herencia cultural indígena [que] está aún presente y viva”,³⁹ nuestro legado español, y la utopía que estamos construyendo a diario para lograr la transmutación de esta sociedad en *el lugar* para un orden social de equidad y justicia, con base en el estado actual de las fuerzas productivas y las posibilidades de libertad y desarrollo de todos los seres humanos. Ante el mundo sin sentido de la modernidad trabajar por la utopía de recuperar nuestra cultura a la vez particularista, pluralista y sintética. Y retomar del desarrollo tecnológico, la posibilidad de comunicación y movilidad que da la técnica para crear la oportunidad de una mejor convivencia universal.

Ética y estética de la libertad y el amor para construirnos a nosotros mismos en las múltiples posibilidades de la creación, con un dinamismo que contagie y mueva los ánimos, para transformar las cosas, el país, nuestro destino. Ese es el sentido del lema “por mi raza hablará el espíritu”.

Bibliografía

- Álvarez José Rogelio, et.al. *Enciclopedia de México, Tomo II*, México, Impresora y Editora Mexicana, 4ta. edición, 1978.
- Caso, Antonio. *La Existencia Como Economía y Como Caridad. Ensayo Sobre la Esencia del Cristianismo*, México, Porrúa, 1916.
- Caso, Antonio. “El Problema de México y la Ideología Nacional”, en: *Obras Completas*; UNAM, Dirección General de Publicaciones, México, 1976.
- Horkheimer, Max. *Teoría Crítica*, Buenos Aires, Editorial Amorrortu, 1974.
- Kropotkine, Pedro. *El apoyo mutuo, un factor de Evolución*, Barcelona, Biblioteca de la Cultura, Editorial B. Bauza, Tomo I, s/f.

- Ramírez, Mario Teodoro. “La Filosofía Mexicana en la Época de la Revolución” en: *Filosofía de la cultura en México*, México, Plaza y Valdes, 1997.
- Sanginés García, Esther. *Movimiento Cooperativo Autogestionario, teoría y práctica*, México, UNAM, 2001.
- Vargas Lozano, Gabriel. “Esbozo histórico de la filosofía mexicana del Siglo XX” en *Filosofía de la Cultura en México*, México, Plaza y Valdes, 1997.
- Vasconcelos, José. *Indología, Una interpretación de la Cultura Ibero-Americana*, Barcelona, Agencia Mundial de Librería (sin fecha en la antología).
- Vasconcelos, José. *Pesimismo Alegre*, Madrid, M. Aguilar, 1931.
- Vasconcelos, José. *La raza cósmica. Misión de la raza iberoamericana. Notas de Viaje a la América del Sur*. Agencia mundial de librerías, Barcelona, S/F.
- Vieyra García, Jaime. “El Surgimiento Colonial de América”, en Mario Teodoro Ramírez (coord.), *Filosofía de la Cultura en México*, México, Plaza y Valdez, 1997
- Vieyra, Jaime, *México, Utopía, Legado y Conflicto*, Morelia, Jitanjáfora, M^orelia Editorial, 2007.

Notas

1. Entre los que fundaron la revista, en 1906, estaban: Antonio Caso, José Vasconcelos, Pedro Henríquez Ureña y Carlos González Peña, bajo la dirección de Alfonso Cravioto y Luis Castillo Ledón. José Rogelio Alvarez (et. al.), *Enciclopedia de México*, Tomo II, México, Impresora y Editora Mexicana, 4a. edición, 1978, p. 814.

2. Mario Teodoro Ramírez, “La Filosofía Mexicana en la Época de la Revolución” en *Filosofía de la cultura en México*, México, Plaza y Valdes, 1997, pp. 160-162, “el positivismo emerge en 1867 como el proyecto ideológico filosófico de la república Juarista” Barreda propuso un “sistema educativo basado en las leyes del pensamiento científico y circunscrito a los contenidos de las ciencias positivas (matemáticas, ciencias naturales, lógica... [para] superar los prejuicios y eliminar o atenuar las creencias individuales (religiosas, morales, metafísicas) cuyas consecuencias siempre serán nefastas para la construcción del orden y el progreso sociales”.

3. *Ibid.*, p. 157.

4. “Caso considera que la existencia del hombre como economía se refiere a la concepción del hombre como organismo natural sujeto a necesidades. En esta dimensión, la razón sirve como instrumento de dominio de la naturaleza. Pero el hombre tiene que superar esa dimensión por medio del arte y la ética. El arte es el desinterés y la caridad la ética”. Gabriel Vargas Lozano, “Esbozo histórico de la filosofía mexicana del Siglo XX” en *Filosofía de la Cultura en México*, *op. cit.*, p. 89.

5. Mario Teodoro Ramírez, *op.cit.*, p. 167.

6. Max Horkheimer, *Teoría Crítica*, Buenos Aires, Amorrortu, 1974, pp. 239 y siguientes. Horkheimer afirma que esta idea se diferencia de la utopía abstracta porque aduce como prueba de su posibilidad real el estado actual de las fuerzas humanas de producción. Sin el esfuerzo teórico por comprender tanto la situación actual como las posibilidades de una sociedad sin opresión, no hay esperanza.

7. Antonio Caso, *La Existencia Como Economía y Como Caridad. Ensayo Sobre la Esencia del Cristianismo*, México, Ed. Porrúa, 1916, p. 1.

8. Antonio Caso, *La Existencia Como Economía, como Desinterés y Como Caridad*, México, UNAM, 1972, pp. 38-39.

9. *Ibíd.*, pp. 18 y 19. En su argumentación Caso sigue en principio a Schopenhauer, por la oposición que el filósofo alemán realiza entre arte y vida material.

10. *Ibíd.*, p. 25, la cita completa es: “Porque el artista sacrifica la economía de la vida a la objetividad de la intuición que es innata; y el hombre de bien sacrifica el egoísmo a socorrer al semejante, a evitar su dolor, y tal sacrificio es libre”.

11. Antonio Caso, *op. cit.*, p. 36.

12. *Ibíd.*, “El bien no es un imperativo, una ley de la razón, como lo pensó Kant, sino un entusiasmo. No manda, nunca manda, inspira, no impone, no viene de fuera, brota de la conciencia íntima, del sentimiento que afianza sus raíces en las profundidades de la existencia espiritual. Es como la música que subyuga y encanta, fácil, espontáneo, íntimo, lo más íntimo del alma”, pp. 26-27.

13. *Ibíd.*, p. 28.

14. Antonio Caso, “El Problema de México y la Ideología Nacional”, en *Obras Completas*, UNAM, Dirección General de Publicaciones, México, 1976.

15. *Ibíd.*, p. 95.

16. ¿Por qué Caso tomó como válidas las concepciones darwinistas-colonialistas-imperialistas de la vida y sólo las problematizó desde el cristianismo y no desde otras concepciones de la ciencia de su época? Es muy probable que por su formación, su trayectoria, su participación en el Ateneo de la Juventud como su primer presidente y su amistad con Vasconcelos no desconociera el movimiento crítico que había cuestionado la base ideológica de la modernización liberal desde la segunda mitad del Siglo XIX, cuando los ideales del socialismo utópico, del cooperativismo y de algunas variantes anarquistas prendieron en México por la crudeza con que se manifestaban los procesos de despojo de los campesinos y la destrucción del artesanado. Contra el positivismo, el darwinismo social y las teorías de Herbert Spencer, se discutían en los círculos obreros de México las propuestas anarquistas de Bakunin, las socialistas de Owen y Fourier y las tesis biológicas de apoyo mutuo del príncipe Kropotkine. Contra el catastrofismo de Malthus se habían levantado ya algunas voces que Vasconcelos cita, como el caso del profesor Nicolai: “Nicolai, que nos ha traído nuevos conceptos biológicos y sociales y a la vez se ha dejado absorber del ambiente iberoamericano, puesto que sus obras recientes ya se publican en castellano. Sus teorías solidamente científicas

y contrarias a las tesis del exterminio de los débiles por la lucha y la competencia vitales, etc., serán algún día como la base de toda sociología iberoamericana. En frente del darwinismo que, como una ponzoña destructora, nos dieron los filósofos de las naciones imperialistas, las doctrinas de cooperación y auxilio mutuo, que antes que nadie Nicolai ha propagado en nuestros medios, responden exactamente a la condición social de la América Latina y a la misión histórica que nos está encomendada”, José Vasconcelos, *Indología. Una interpretación de la cultura Ibero-Americana*, Barcelona, Agencia Mundial de librerías, p. 136.

17. José Vasconcelos, “El Sol”, en *Pesimismo Alegre*, Madrid, Aguilar, 1931, pp. 227, 228. La cita completa dice: “Mañana cuando pases por otros soles y otros mundos y encuentres extraños prodigios, por mucho que te asombren no les rindas culto; aprovecha la lección del sol. No basta resplandecer. El ser a quien buscas, el ser de los seres ha de ser capaz de crear y transmutar”.

18. José Vasconcelos, *Pesimismo Alegre*, *op. cit.*, p. 234-235.

19. *Idíd.*, p. 241.

20. Jaime Vieyra, *México, Utopía, Legado y Conflicto*, Morelia, Jitanjáfora, 2007, p. 9, 4.

21. Gabriel Vargas Lozano, “Esbozo histórico de la filosofía mexicana del Siglo XX” en *Filosofía de la Cultura en México*, México, Plaza y Valdes, 1997, pp. 90-91.

22. José Vasconcelos, *Indología*, *op. cit.*, p. 136.

23. Antonio Caso, *La Existencia...*, *op. cit.*, p. 14.

24. José Vasconcelos, *Pesimismo Alegre*, *op. cit.*, p. 67.

25. *Idem.*

26. José Vasconcelos, *Indología*, *op. cit.*, p. 121.

27. José Vasconcelos, *La raza cósmica. Misión de la raza iberoamericana. Notas de Viaje a la América del sur*, Barcelona, Agencia mundial de librerías, S/F. p. 19.

28. Vasconcelos aclara que estos tres estados se definen “no a la manera comtiana” (*Ibid.*, p. 25), es evidente que hay una influencia tanto de Comte como de Saint-Simon en esta su filosofía de la historia. Aunque su descripción del tercer estado corresponde a una versión más antigua que llegó a México con los misioneros franciscanos de la misión de San Gabriel (entre ellos Fray Martín de Valencia) y que habían interpretado las tesis de: Joaquín de Fiore (1130-1202), teólogo contemporáneo de San Francisco al que se atribuye el desarrollo de tesis trinitarias y una filosofía de la historia según la cual la humanidad debe vivir tres estados: el del Padre, el del Hijo y el del Espíritu Santo. Jaime Montel, *La conquista de México Tenochtitlan*, México, Planeta, 2001, el prólogo a la segunda edición del libro de Robert Ricard, *La Conquista espiritual de México*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000, y Joseph Ignasi Saranyana, “Sobre el milenarismo de Joaquín de Fiore”, en *Teología y Vida*, Vol. XLIV, Universidad de Navarra, España (2003), pp. 221-232, versión en Internet. http://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0049-34492003000200007&script=sci_arttext&tlng=es. Visita 3 de enero 2008.

29. José Vasconcelos, *La raza cósmica*, *op. cit.*, p. 27.

30. *Ibíd.*, pp. 23-24.

31. *Ibíd.*, p. 25.

32. *Ibíd.*, p. 39.

33. *Ibíd.*, p. 110.

34. Jaime Vieyra García, “El Surgimiento Colonial de América”, en Mario Teodoro Ramírez (Coord.) *Filosofía de la Cultura en México*, *op. cit.*, p. 45-46, quien presenta de manera crítica esta interpretación a Eduardo Subirats, ya que no pierde de vista la dimensión de la resistencia político-cultural de los pueblos de América.

35. En las obras posteriores de Vasconcelos, sobre todo en la *Revista Timón*, hay una evolución de su pensamiento que no me interesa tratar aquí, pues no tiene que ver con la utopía.

36. José Vasconcelos, “Himnos breves”, en *Pesimismo Alegre*, *op. cit.*, p. 232.

37. Ver nota 2.

38. Jaime Vieyra García, *El surgimiento...*, *op. cit.*, p. 57.

39. Jaime Vieyra García, *México: Utopía, Legado y Conflicto*, Morelia, Jitanjáfora, 2007, p. 172.

Fecha de recepción del artículo: 30 de junio de 2008

Fecha de remisión a dictamen: 3 de octubre de 2008

Fecha de recepción del dictamen: 31 de octubre de 2008

EL ARTE DE CURAR. HERMENÉUTICA DE LA SALUD Y LA ENFERMEDAD

María Rosa Palazón Mayoral
Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM

No quisiera caer bajo la sospecha de que mis reflexiones sólo reflejan el deseo de un hombre muy anciano de desarrollar perspectivas de futuro en medio de la oscuridad.
H.-G. Gadamer.

Introducción

Quien lee *El estado oculto de la salud* con la expectativa de que Hans-Georg Gadamer analice a Galeno, a los médicos persas y Averroes es sorprendido, porque “como antiguo platónico que soy”,¹ cita fundamentalmente a este ateniense, al meteco Aristóteles, a Heráclito y dos fragmentos de Alcmeón. Los demás autores que nombra redondean lo que se escuchó hace miles de años y encuentra eco en la hermenéutica contemporánea.

A partir de las conferencias (seguramente apuntes) que Gadamer dictó a los médicos, ofrece en *El estado oculto de la salud* sus diversas perspectivas hermenéuticas sobre la vida. La salud es una extraña y oculta realidad que sólo se percibe cuando se ha perdido. Gadamer propone que la medicina rebase el método sólo cuantitativo hacia el sistémico u orgánico, y que, además, tenga en cuenta el carácter único de cada organismo.

Desde la ética, Gadamer critica el comercializado, frío y clasista “hospitalismo”. Asimismo, defiende el derecho que tiene el enfermo terminal, en uso de sus facultades, a decidir cuándo morir. La muerte, fin de la vida, es, sin embargo, un auxiliar de Eros, porque si fuéramos eternos, no crearíamos la

cultura. En fin, el buen médico, como el antiguo chamán, debería conversar para descubrir la enfermedad y cómo la experimenta el paciente, y tiene que acompañarlo hasta su fin, aunque su misión básica es, por supuesto, regresarlo a la vida e, indirectamente, devolver la salud a la sociedad.

La salud y la enfermedad

En *La república*, Platón compara la salud con la rectitud del ciudadano que concibe la comunidad como armonía, concordancia de opuestos complementarios. Gadamer añade, ejemplificando con un “tronzador”: uno tira de un extremo de la sierra y quien está en el otro lado se deja arrastrar; este vaivén genera un círculo para que el movimiento tome un ritmo: si una fuerza aumenta o disminuye, arruina el trabajo. El ritmo hace suponer falta de esfuerzo.² La salud es, pues, “el ritmo de la vida, un proceso continuo en el cual el equilibrio se estabiliza una y otra vez”. La resistencia es desequilibrio, opera como la ingravidez de pesos que se compensan.³ Para completar, Gadamer cita las *Elegías de Duino*. Rilke: “Como el permanente defecto se convierte en vacuo exceso”,⁴ el equilibrio no existe forzado más allá de su medida. Experimentamos estar sanos como armonía, lo apropiado; la enfermedad, en cambio, da a conocer lo perdido. Frente al envoltorio protector de la “liviandad” vital, es la presión que oprime hacia abajo.

La enfermedad es vacuo exceso. La misión del arte curativo es conservar la salud en equilibrio, dejar que siga la vida como “un proceso de derroche”⁵ orientado a su preservación. Como una capacidad sapiente es arte excepcional porque su competencia no se confirma con una obra (*ergon*): la salud se presenta como un vacío, no como un producto. “La esencia del arte de curar consiste, más bien, en poder volver a producir lo que ya ha sido producido”.⁶ Como el artista, el médico contribuye con la naturaleza,⁷ la ayuda; se encuadra en la imitación y la complementa: se trata de “una especie de hacer y de lograr, que no hace nada propio ni se interesa por lo propio”,⁸ simplemente procura restablecer un curso natural perturbado, y al hacerlo, su acción desaparece. Heráclito lo dijo en un aforismo: “La armonía no evidente [la salud] es más fuerte que la evidente [la curación]”.⁹

La vida oscila entre salud y enfermedad. Alcmeón dijo que los hombres mueren porque no han aprendido a unir el final con el comienzo.¹⁰ Esto es, la salud regresa al principio, lucha dentro de las oscilaciones por el relativo equilibrio. La prospección hacia un mañana, la tensión y distensión proyectan metas audaces que mantienen la unidad; tal es una clave para que el médico intente devolver al paciente “la unidad consigo mismo al reintegrarlo a su capacidad de hacer y a su ser”.¹¹ El médico trata la enfermedad como un enigma que al desaparecer testimonia el “milagro” que otorga el don del olvido, del bienestar y las ganas de vivir bien. Su prestigio parece esfumarse cuando el peligro desaparece, porque ni toma distancia de su obra ni la conserva. Tampoco la salud es suya. La relación entre su hacer y lo hecho es enigmática.

La enfermedad es intensidad y resistencia; la salud escapa al examen, nadie tiene conciencia de estar sano, es el “milagro que es el olvido de uno mismo”.¹² El sentido en griego de *sympton* es casualidad que llama la atención. Lo que originalmente los griegos llamaron *nous* es el husmear del animal salvaje cuando siente que merodea algo extraño: médico y paciente husmean los síntomas.

Nadie pregunta ¿se siente usted sano? Pregunta ridícula porque estar sano es no sentirse a sí mismo, sino estar en el mundo y mantenerse activo. El éxito del médico es la supresión del dolor, lo cual significa regresar al paciente a un estado natural, de bienestar, que únicamente reconocerá al enfermarse. Luego, el objetivo del arte curativo es combatir las perturbaciones, la intensidad y las resistencias a la salud. Según entendían los griegos, “vida”, sinónimo de “alma”, es el ser-en-sí mismo que se ocupa de sí mismo.¹³ Nuestro hermeneuta acepta tal identificación, lo cual “no es pequeñez”.¹⁴

Curarse es una suerte de “distensión instintiva, como un reencuentro con la liviandad del propio ser y poder”.¹⁵ La salud es armonía interna y con el medio natural y con la sociedad: posibilita reincorporarse a la vida y sus ritmos. Desde un tratado sofista anónimo, se habla de que la enfermedad advierte a quien la padece que estaba-en-el mundo con una presencia, que llenaba un lugar en el espacio. Rilke, aquejado por dolores agudos, exclamó: “¡Ay, vida, vida, estar afuera!”.¹⁶ Los padecimientos físicos aíslan, conducen al recogimiento interior, a la soledad. Desde su lectura, nada ortodoxa de *El ser y el tiempo*, Gadamer piensa que se angustia porque se siente desamparado, como

si no estuviera en casa. El sujeto quiere refugiarse en casa (*Einhausen*, palabra favorita de Hegel): para despertar de esta pesadilla es menester que aprenda a morir viviendo.

La ciencia curativa aprende a trasladarse al arte, o dimensión en que la vitalidad se conserva y renueva: su objetivo es que el enfermo olvide que se ha estado perturbado, lo cual tiene una cara “político-moral”:¹⁷ cuando desaparecen sus dolencias, el individuo ha de ensamblarse con el todo social de que forma parte y ejerce influencia. La salud colectiva es proporcional “al sentido de economía doméstica, del mantenimiento de la casa en función de sí misma y de los suyos, y revivir así una responsabilidad que va más allá del individuo: la de ser naturalmente conscientes de una escala de valores”.¹⁸ La sabiduría del médico competente no sólo consiste en prescripciones y altos niveles de información, sino que incluye lo ético-político: entre la convicción científica y la responsabilidad ética ha de decidirse también por la última, escribe Gadamer adaptando la distinción de Max Weber. En suma, como asentó Husserl, en el mundo de la vida (*die Lebenswelt*) que nos sustenta y de que somos parte hemos de encontrarnos. El médico eficiente participa en la *Lebenswelt*, al reincorporar al sujeto a las actividades que lo hacen feliz; su recuperación conlleva que regrese a su existencia normal, a su círculo social, a su ámbito familiar y profesional. Necesita más que nada el *oikos*, su hogar para recuperar su ritmo vital.

La vida como lo psicofísico

“Vida”, “zoe” o “bios”,¹⁹ conceptos que abarcan el de “salud”, es lo que se mueve solo, a sí mismo (es el *beauto kinou*). Nada se mueve sin motor, pensó Aristóteles, excepto la auto-regulativa y unificada vida. Su unidad significa que el alma (los pensamientos, afectos...) no es un sector, sino parte de la existencia corporal del viviente. Platón en el *Fedro* dijo que para Sócrates es imposible conocer la naturaleza del alma sin la del cuerpo, a lo que agrega su interlocutor que para Hipócrates la unilateral perspectiva contraria tampoco entiende al cuerpo. Después establece una analogía: la oratoria es un arte paralelo al del curar; igual que el orador, el médico ha de saber qué discursos y fundamentos usar para convencer. Nadie entenderá al ser humano si no lo

hace con “el todo de la naturaleza”, el *holon* que no sólo es lo entero, sino también la vitalidad autónoma y auto-regulativa de los vivientes, cuya finalidad última y básica es la auto-*poiesis* (que le confiere sus dotes y también su inestabilidad). Psique y carnalidad son dos faros que iluminan, siendo imposible prescindir de uno u otro. Completando, Aristóteles advirtió el peligro de tomar al pie de la letra la división del alma en partes: “lo vivo está en realidad, como el todo que es, siempre presente en su totalidad en cada una de sus diversas posibilidades”.²⁰ También en alemán, *psyche* se vincula la palabra *Leben* (vida) o funcionamiento de los órganos del cuerpo (*Leib*). Cuerpo y vida suponen la *psyche*, el alma o hálito, la respiración que separa a vivos y muertos.

No se ha resuelto la pregunta de Karl Jaspers: en estos tiempos tecnificados ¿qué significa la ciencia para que la vida alcance su rendimiento? La respuesta es que si algo interno anima al cuerpo, el médico debe trabajar con ese organismo, sin que obvie sus propias experiencia de vida a favor de una construcción planificada de antemano; fallará en su arte si obvia sus propias experiencias de vida (saber práctico, *phronesis*, casi perdido en la actualidad). La esfera profesional del médico crece si con su *techné* adquiere un conocimiento de sí mismo y del paciente; si no ignora las tradiciones culturales: “cuanto más racionales son las formas de organización de la vida, tanto menos se practica y se enseña el uso individual del sentido común”.²¹ El mal galeno soslaya la tensión entre el diagnóstico y la situación del paciente.

De la praxis a la cuantificación

Los geómetras egipcios, los médicos y los astrólogos árabes, formulaban una teoría e iban transformándola según los aciertos y errores en su aplicación. La técnica o arte era herramienta para sanar. Desde su horizonte, el conocimiento es un proceso de aprendizaje que contempla y reconoce lo que se muestra, y formula el arte de comprender. La medicina evolucionó por auto-corrección, hizo aquello que podía hacerse, también eligió y tomó decisiones entre posibilidades. Los médicos reconocían el funcionamiento *holístico* o como un organismo. Entendieron la naturaleza del todo donde se implantan las convicciones de dolor, psíquicas y sociales. La práctica fue saber qué hacer con el estado global del organismo, porque nada conoceremos “sin tener en cuenta el todo,

el *holon* de la naturaleza”.²² El ser humano es “integridad” (*hole ousia*),²³ tiene un carácter gestáltico completo. De lo anterior concluye Gadamer que hemos de regresar a la visión de las evoluciones orgánicas de la vida. Ya Kant en *La crítica del juicio* aconseja pensar en lo vivo no como el trabajo realizado por partes intercambiables, sino como un todo que actúa por sí mismo: cada órgano no es medio para un fin externo, sino un fin dentro del engranaje.

De su idea de sistema psicofísico o *holon*, Gadamer concluye que pensar la inmortalidad del alma separada del cuerpo, generalmente no deja lugar para la intimidad de la conciencia moral o la “idea del espíritu en común”.²⁴ es una reacción solipsista.

Las cuantificaciones y la especialización

La confusión entre teoría y práctica ha pagado un alto costo: no somos máquinas autómatas sin proximidad, sin conciencia de sí ni social. Hemos de batallar en contra de la “expansión totalizadora de la civilización técnica”:²⁵ la investigación científica debe saber que requiere de la política y que ésta debe estar pendiente de aquélla si es responsable. Esto es, la tarea del médico y del político tiene que ser convincente para su ejecutante y la opinión pública. A Sócrates le costó la vida demostrar que los profesionales han de tener una filosofía práctica conectada con la política. “Hoy debería hacerse lo mismo a escala mundial”,²⁶ porque la capacidad social y política “no ha evolucionado al mismo ritmo que el esclarecimiento científico y el progreso técnico”. La humanidad no está preparada, y oscila entre el rechazo “irracional” a los inventos técnicos o los “racionaliza” como la novedad que pone al día, con independencia de su destructividad. El “inalienable derecho a exigir la libertad de investigar” para que los conocimientos prosperen, supone que el investigador asuma el riesgo del aprendiz de hechicero. Gadamer no llena de culpas al médico, tampoco la ciencia carga con la responsabilidad de sus avances, pero a veces el primero es capaz de entender que no existe conflicto entre la aplicación del remedio y su saber hacer: su técnica artística y prácticas las construye sobre sus experiencias vitales, y su brújula debe ser la edificante convicción de que puede estar equivocado, porque nadie lo sabe todo.

Sin embargo, desde la Grecia clásica, la teoría o conocimiento (*epistēmai*) se comienza a independizar de las artes (*technai*), o conveniencia de unos medios para llegar a un fin, o de unos medios para distintos fines y su orden de preferencia. La “ciencia” prosiguió el camino de los números, hasta que la revolución galileana postuló el método nomológico-deductivo, supuestamente único o universal, que explica el mundo bajo indicadores cuantitativos, y predice el cumplimiento de la probabilidad fenoménica en el tiempo. Este paradigma dizque supera la “metafísica” y lo que cae dentro de su influencia, como la hechicería, la magia y el chamanismo. Desde entonces se dejaron en la peor oscuridad, en una “zona gris”, “descubrimientos fascinantes.” “Triunfó el método sobre la ciencia” y se “transformó la verdad en certeza: Nietzsche”.²⁷ El método, decía Descartes, es estar seguro de aquello que se sabe. Tras el reconocimiento de las excelencias epistémicas del método galileano, Leibniz recordó la “entelequia” de la totalidad vital, postulada por Aristóteles. Pero había surgido “la capa civilizatoria que envuelve al mundo entero”,²⁸ eclipsando culturas, sabidurías y artes. En palabras del propio Lessing, desde que se perdió el consuelo en el paso a otra dimensión, y hubo mayor rendimiento en los análisis críticos, el individuo miró la Verdad médica y científica en general como un fin en sí misma; pero la medición y sus construcciones teóricas obedecen al afán de dominar, desplazando los límites de lo no dominable. La medicina contemporánea simplifica, divide, cuantifica y reduce la persona a un modelo: subordina el caso a la norma cuantitativa, y separa las partes del organismo para reconocer sus anomalías mediante el diagnóstico físico-químico del laboratorio y las sofisticadas máquinas radiológicas y de ultrasonido. En el consultorio tenemos que aguardar en una sala de espera colmada de “angustiados”, a que nos atienda alguien con un guardapolvo blanco que cree determinar el mal con mediciones comparadas con valores estándar, sin enterarse que sólo son directrices para obtener una visión conjunta del estado global de cada uno de los “angustiados”.

Como la información es tanta y la experimentación “positiva” es tarea interminable, los especialistas, aun simplificando el cuerpo, se ahogan en tal “marea” de datos²⁹ que son incapaces de asimilarlos. El especialista alivia una dolencia y provoca otra. Según Gadamer hubo un retroceso en el cuidado de la salud al llegar la especialización, que separa el organismo en compartimien-

tos estancos, parcializa, aísla. ¿A veces el dolor no se refleja en todo el cuerpo y se ignora el punto agudo dónde se experimenta? El médico no tiene sólo que medir, sino “chequear”³⁰ para que su observación dividida o parcelada reúna las partes y detecte lo que corresponde hacer en cada caso. O sea que separar nada tiene (o tendría) que ver con aislar un componente del cuerpo.

El médico dejó de ser curandero para ser “científico”. No sólo acumula habilidades, sino conocimientos; pero se halla en condiciones de inferioridad respecto al chamán experimentado si reduce su acción a un conocimiento general sobre causas y efectos comunes. “¿Por qué tuvimos que salir de la etapa precientífica de nuestra experiencia de vida, que en muchas culturas representó —durante mucho tiempo— sin ayuda de la ciencia moderna, una especie de atención y de orientación de la enfermedad y un acompañamiento en el camino hacia la muerte?”³¹ Esto es, “cuanto más se racionaliza el terreno de la aplicación, tanto más decae el real ejercicio de la capacidad de juicio y, con él, la experiencia técnica en su verdadero sentido”.³² Esto es, la *techné*, el arte curativo completa las posibilidades que la naturaleza deja abiertas, sobrepasando la contra-realidad artificial.³³

Medida, medición y unicidad

El ser humano renuncia a su libertad al depender de las medidas de un profesional que sólo admite ser juzgado por otro médico, quien también apela a cantidades. *Tyche*, medida y *techné*, arte, pueden ser antagónicas: lo válido de una curación exitosa no pierde ese carácter en un fracaso posterior. Con un arsenal de normas o estándares, el señor de guardapolvo prescribe bajo la “evidencia experimental” de que las desviaciones son poco significativas o temporales. Sin duda que las decisiones están determinadas normativamente y que existen efectos promedio, pero la norma como algo incompleto está en el fondo del sentido común.

Como el artista, el médico trata un caso único. La unicidad, dominio de la hermenéutica, propone que no cualquiera sana con medios curativos promedio ni reglas basadas en mediciones. Si los tiempos modernos renunciaron al curandero de aldea y al médico familiar, a juicio de Gadamer, en las presentes

sociedades masivas ha de institucionalizarse nuevamente el puente entre la teoría médica, que conoce de generalidades, y la práctica artística del curandero, que debe habérsela con un y único enfermo. Rebasando, sin olvidar, proyectos basados en experimentos y cálculos cuantitativos, el médico ha de encontrar lo adecuado para cada paciente. No sólo ha de aprender a leer los instrumentos de medición, sino también ha de escuchar cómo padece la enfermedad alguien con nombre y apellido. Las prescripciones frías han aplastado a la vida, una realidad que no se deja normar: “no se puede determinar la enfermedad sobre la base del conjunto de síntomas que los valores normativos de una medición promedio establecen como salud o ausencia de ésta”:³⁴ las condiciones no mensurables de la vida son muchas y los valores promedio “presentan bordes muy deshilachados”.³⁵

La palabra “mecánico” calificaba un invento ingenioso; con el tiempo significó no participar en el proceso natural, sino reelaborarlo; la mecánica intenta calcular y dominar la naturaleza artificialmente. Esta orientación ha sido buena, un auxiliar de la naturaleza; por ejemplo, las prótesis; empero en otros casos ha sido algo desastroso. En *El político*, Platón distingue *métron*, la medida exterior que proporciona un aparato o instrumento, de *métrion*, lo medurado, apropiado, o medida interior de cada ser vivo. Si lo vivo no se deja medir, lo medurado está fuera del universo cuantificado y dentro del estar-en-el mundo.³⁶ La medida interna medurada³⁷ no siempre coincide con los demás. Los programas de medidas son patrones de acercamiento, ciegos a que el enfermo dejó de ser quien era, de que se desprendió de sus hábitos sociales y permanece aislado, expuesto al peligro de perder “el gran equilibrio en el que se mantiene la vida humana”.³⁸

El ser para la muerte y sus derechos. La libertad de morir

Es insoslayable que el médico no viole nuestra libertad. Antes la vida se llevaba como el mayor bien; actualmente, se habla de la “calidad de vida”, frase reveladora de que la oferta curativa esconde cuánto se sufre y puede llegar a sufrir en manos del personal hospitalario, médicos incluidos. Desde que se ingresa al sanatorio, se pierde el nombre: el paciente es un caso numerado. El personal desconoce que debe con-vivir, no quebrar el equilibrio mediante un

arsenal de actitudes y aparatos; tampoco está enterado de que la salud “se encuentra siempre dentro de un horizonte de perturbaciones y amenazas”,³⁹ de errores y de la “racionalización” anquilosada en hábitos que automatizan al ser humano, haciéndole tragar “píldoras a desgano”,⁴⁰ consumir medicamentos que no aciertan ni en el instante de su ingesta ni en la dosis correcta. En el sanatorio se pierde la decisión personal; saber y entender del lego no corre pareja con la decisión del especialista: han de respetarse los derechos del paciente y los límites de la competencia médica, es decir, los derechos humanos.

El “hospitalismo”,⁴¹ entrada constante al sanatorio, impide al individuo volver al trabajo, a jugar aquello que le gusta, aun después de haber sido dado de alta. El buen médico apela al curado diciéndole preserve la salud o estado de equilibrio que se restauró por inversión; cuida el balance porque el efecto curativo eliminó el factor de perturbación, cambió el exceso en defecto o el defecto en exceso; si creas dependencia de mí, lo hecho se volverá malogrado. Incluso en una enfermedad mental, la salud se obtiene liberando al paciente. Al retirar la protección, el curado olvidará la enfermedad y quedará ligado de manera innominada y no nombrable a quien le restauró el bienestar. Gadamer “discípulo de Husserl y Heidegger”,⁴² incita a que el médico apele al curado diciéndole implícitamente: en adelante cuídate a ti mismo.

Nuestro ser es para la muerte, llegará el momento en que salud y enfermedad no oscilen y el organismo se disloque; la vida perderá el carácter episódico entre salud y enfermedad para entrar la estabilidad completa. El enfermo terminal y el crónico se hallan en el “camino de encuentro con la muerte”; ambos deben conocer las posibilidades degenerativas de su organismo y aceptar su destino⁴³ final. Según Alcmeón, “Hasta la muerte es un simple incorporarse a la circulación de la naturaleza”.⁴⁴ El balance y decisión sobre la vida y muerte personales tendría que hallarse fuera del alcance de los médicos. Por desgracia, éstos deciden por el enfermo crónico o incurable: lo conservan artificialmente; le prolongan su agonía hasta que se desdibuja la reflexión del yo; los sedantes mantienen artificialmente al moribundo en función vegetativa. Equipado con los más avanzados aparatos, debería afrontarse la decisión del enfermo respecto a qué momento o hasta dónde le debe proporcionar “ayuda”. Como es decisión de cada quien, nadie debe obstaculizarla; no obstante, en lo básico, la muerte es tratada como “una empresa” de “producción industrial”.⁴⁵

En contrario, nadie debería saber el instante en que morirá. Gadamer ejemplifica con el *Prometeo encadenado* de Esquilo contra la pena de muerte y la muerte predicada voces: este héroe nunca se jacta de haber entregado a los hombres el fuego o la cultura, sino de haberlos privado de saber cuándo sería la hora de su fallecimiento; anteriormente llevaban una existencia miserable e inactiva en cavernas. Prometeo es el benefactor de la humanidad por haberle quitado la “certeza anticipada de su muerte”,⁴⁶ lo que volvió a la Tierra un lugar habitable.

Los rituales de muerte son importantes porque, si no, también se aplasta la vida: hoy somos por lo que hicieron otros y debemos agradecerse. Los ritos adjudicaban un lugar solemne al deceso. A partir de la Revolución Industrial, se han eliminado: el cortejo fúnebre, “majestad de la muerte”,⁴⁷ las plañideras que manifestaban dramáticamente el dolor ajeno, el entierro, costumbre distintiva del *homo sapiens* que comporta la solemnidad, el fausto de poner junto al cadáver sus joyas y objetos, quitarse el sombrero, llorar..., actitudes cuyo significado es mostrar que el no-vivo es un allegado que no olvidamos. Ahora la muerte es anónima: ocurre en fríos sanatorios.

La muerte y el futuro

Aceptar la muerte, la diosa Ananke que inexorablemente corta el hilo de la vida, se vuelca hacia el futuro, haciendo cultura. En el aforismo 62 de Heráclito se lee: “Mortales inmortales, inmortales mortales. Vivos en ese morir, en ese vivir muertos”.⁴⁸ El hombre crea cultura porque no quiere que, cuando desaparezca, las generaciones futuras se extingan. Epicuro combatió el miedo al fin perfeccionando el arte de vivir creativamente. Superar el miedo al final definitivo invita a preocuparse por algo y a cobijarse en construcciones imaginarias: a usar el fuego.

La medicina como una disciplina humanística y la hermenéutica

La medicina se basa en la comunicación con el prójimo que pide ayuda. A partir de sus conocimientos y habilidades asociadas, el buen médico no mira al

paciente como un simple caso, sino ha de “encordar” con él, sin perder la información por falta de cuerda en un banco de datos: el enfermo se deprime al saber que es parte de un archivo computarizado y no una persona. El *tratamiento* excluye la arrogancia de una información dicha en terminología incomprendible y gesto déspota. Paciente y galeno han de ser hermeneutas educados “en el placer de la responsabilidad compartida, de la auténtica convivencia y de la recíproca entrega”.⁴⁹

Rebasando, sin olvidar, la química y los instrumentos de diagnóstico, el médico eficiente aplica un tratamiento que consiste en los secretos de su experiencia: su mano palpa, su oído ausculta, su mirada está alerta y es consoladora. Dirige al paciente con cautela para que recupere “el cauce perdido”⁵⁰ en el cuidado de la salud, la enfermedad y la convalecencia. Este “verdadero arte” trata de buen modo, sin importunar, ni separar el tú del yo. Es el lado opuesto del “científico” que con prescripciones ejerce el despotismo, la autoridad furiosa que ignora la alteridad, el tratamiento convence y concede libertad de decisión, no sólo receta (si logra que el paciente asuma su responsabilidad, el tratamiento tiene muchas posibilidades de recuperación). En griego, “terapia” es servicio, dominio de un arte contrario al sometimiento. El médico no sólo se esmera en eliminar el padecimiento, sino que orienta a quien lo tiene para que lo supere. Dicho en unas frases: el buen médico tiene la cautela y consideración que inspiran confianza en su autoridad, que, además, reconoce sus límites.

La autoridad del buen médico

Confiamos en el galeno que admite no saber todo de nosotros. También como pacientes necesitamos reconocer la autoridad que se ha ganado por sus conocimientos, su autodisciplina y autocrítica. Además, confiamos en su moral que nos respeta. En *El estado oculto de la salud*, Gadamer impugna la vieja acusación de que había defendido el “autoritarismo staliniano”:⁵¹ he apelado a la palabra “autoridad”, afirma, para significar que el ser humano se apoya en quien merece su confianza. El paciente exige la superioridad en conocimientos y experiencia del médico y su indispensable poder de convicción. En alemán la palabra exacta para su pensamiento es *autoritativ* (autorizado), no autoritario. “Au-

torizado” tiene un significado diáfano, es el acento positivo que carga la “autoridad” (sin ésta un profesor, por ejemplo es prescindible: no hay educación no autorizada, y sí anti-autoritaria). Autoridad no significa ocupar un lugar de mando: durante la república romana, la autoridad era dignidad atribuida al senado por su “mayor capacidad de penetración en los problemas”⁵² generales de la política, aunque la potestad recaía en los cónsules. El desplazamiento entre autoridad y autoritario es corriente. La segunda palabra fue introducida de 1920 a 1930 por los neoconservadores cuando hablaban de la débil Constitución de Weimar y la necesidad de una autoridad dictatorial. Con Hitler se confundió autoridad con totalitarismo, sacrificando la propuesta constitucionalista que, desde Montesquieu, divide los poderes estatales y defiende los derechos de las minorías. En suma, acepta lo autoritario quien no tiene el coraje de servirse de su propia razón (Kant).⁵³

El médico autorizado no apela a su autoridad: cuanto más domina el conocimiento y el saber-hacer o su arte, cuanto más libre es, menos necesita demostrar su superioridad:⁵⁴ la superioridad, en máxima platónica, facilita tomar distancia respecto a ella. El autorizado no tiene duda de que conoce algo, y el enfermo exige la autoridad del galeno, no su potestad impositiva.

Desgraciadamente, la aplicación de los conocimientos médicos ha dejado de ser ciencia y técnica artística; desborda “con flamante desparpajo, la fuerza de la costumbre y las inhibiciones nacidas de un determinada *Weltanbahnung*”,⁵⁵ entrando en conflicto con nuestros valores. Cuando la disciplina ordena seguir una instrucción “que no nos cuadra”,⁵⁶ provoca contraposición: es necesario hacer marcha atrás para religarse.

La enfermedad es una perturbación que requiere entrega, apertura y receptividad espiritual. El arte curativo es *praxis* que trasciende el mero saber-hacer en pro de la bondad (Platón). La *intelligentia* médica no es el rendimiento o capacidad indefinida de hacer, sino agudeza, rapidez de captar, sagacidad comprensiva. Por encima de la *ratio*, despierta la simpatía que conjura la soledad y se emparenta con la *phronesis*, o sabiduría práctica. Tal *intelligentia* se vincula a las *humanitas*, al *sensus communis* o sociabilidad. El arte de curar sabe que el dolor no siempre es el padecimiento ajeno a la esperanza de recuperar antiguos beneficios opuestos a lo perjudicial (Aristóteles, *Política* A 2). El dolor no sólo tiene que ver con la enfermedad, sino con la falta de objetivos o responsabilidad comunitaria.

El médico ejerce desde una metodología interdisciplinaria (la confusión entre sus teorías y su práctica, hija de la especialización, ha pagado un alto costo). Fiedson, sociólogo estadounidense, destaca que la ciencia médica es incompetente sin una escala de valores, hábitos, preferencias e intereses. El médico ocasionalmente ha de dejar en latencia sus conocimientos y no descartar que trabaja dentro de las humanidades: su material es el ser humano en “toda su imponentia”⁵⁷ y sus variaciones individuales. Un buen médico concede que, en algunas facetas, la intuición humanística se ha adelantado a la ciencia. Las *humanities*, calificadas como un “conocimiento impreciso” evitan que se utilicen los conocimientos bajo prejuicios desmedidos.

La conversación

Los discursos apropiados del médico dependen de su “filosofía vital”. El paciente, salvo el que haya perdido sus capacidades lingüísticas o sustituya el principio de realidad por otro ficticio, inhibe su avidez de sanar y crea un lenguaje que espeja su reflexión sobre la incógnita de su corporeidad. Mucho informa lo que “aflora del habla”;⁵⁸ aporta tanto como el diagnóstico de laboratorio cuando reconoce que los seres humanos somos diferentes⁵⁹ y que, enfermos, estamos en estado de indefensión. Durante el tratamiento, no deberían bifurcarse el que restaura la salud y el paciente: ambos tienen que encontrar el terreno en común que se ha perdido con el médico de cabecera.

La conversación entre galeno y paciente, el intercambio de preguntas y respuestas, forja la “correspondencia coincidental”;⁶⁰ durante ésta cambia el centro de gravedad: se “está-con-algo”⁶¹ y entregado a alguien. En tales intercambios, cada interlocutor adquiere cierta luminosidad de sí mismo. Los médicos llaman a este fenómeno “colaboración”.⁶² Además, la rememoración, o *anamnesis* del paciente que recuerda y habla de sí, logra, al menos por un instante, compensar su dolor y re-vivir: según los pitagóricos, la *psyche* es el reino del recuerdo dirigido a la búsqueda de lo vivido; funciona, añade Hegel, como “la noche de la conservación”.⁶³

Krinein y *knein*, distinguir y moverse, son facultades de cualquier viviente; pero sólo nuestra especie se distancia de sí misma. Nada tiene de raro que el arte curativo se inicie con la pregunta: ¿qué le duele o falla?, para que afloren

“perturbaciones ocultas”.⁶⁴ El médico entremezcla diagnóstico con el arte de conversar; diálogo que adquiere un lugar esencial en el caso de perturbaciones mentales, pero es válido para cualquier tipo de relación médico-paciente. En la ciencia moderna hace falta el diálogo. Si la aplicación razonable de la medición ha logrado grandes éxitos, la investigación actual no sabe más de nuestra persona que nosotros mismos.

La vida humana elige fines como propios en contra de quienes la convierten⁶⁵ en un instrumento manipulable, que si acepta, habrá perdido la justa compaginación de su “animalitas” y su “condición humana”.⁶⁶ Por lo mismo, la “psicología [...] combina los métodos de la investigación de las ciencias naturales y sociales con las ciencias hermenéuticas”.⁶⁷ El médico es psicólogo y hermeneuta, aplica el arte de interpretar aquello “desconcertante en la economía mental y del espíritu” (hermenéutica, “docta palabra griega”, se empleó como sinónimo de conocimiento del hombre). Cada persona es siempre el mismo y los otros, o microcosmos que en sus contenidos o mensajes espeja el macrocosmos y que, por lo tanto, es capaz de entender qué les ocurre a los otros: “y en esto reside la universalidad de la hermenéutica”,⁶⁸ que penetra hasta las raíces más íntimas de la filosofía, la cual no sólo es pensamiento lógico e investigación metódica, sino habilidad de razonar con otros. Si en aras de un método, se declaran muertas la filosofía y la hermenéutica, no se les causa ningún daño.

En suma, el arte de curar, el saber hacer, depende también del “autoexamen y la autodefensa del médico ante sí mismo y contra sí mismo”.⁶⁹ Para hacerse merecedor de apología,⁷⁰ habrá integrado diagnóstico, tratamiento, diálogo y colaboración del paciente o “conversación curativa”.⁷¹ Los conocimientos y habilidades comprensivas del médico eficiente están destinados a terminar con el desequilibrio físico-mental de las personas, abriéndoles las puertas para que reinicien su marcha vital. Tal es su prudencia.

La apología de este arte, que penetra en el principio o nacimiento y el fin o defunción, del bien y del mal, topa con la realidad sociopolítica y económica, o sea en cómo se usan los resultados científico-técnicos. Asimismo, topa frontalmente con la organización clínica y hospitalaria o “industria” de la muerte.

Conclusiones

Ontología

- 1) La salud, el ritmo que equilibra la vida, es un estado que sólo es desocultado por la enfermedad o desarmonía vital.
- 2) Curarse es reencontrarse con la liviandad del equilibrio oculto.
- 3) Curar tiene funciones político-sociales: reincorpora a los enfermos a la vida comunitaria.

Epistemología

- 4) Para que el médico cure no ha de limitarse a cuantificar (sintomatología) y aplicar unos fármacos, sino que necesita, además, y especialmente, enfocar el organismo como un sistema: un conjunto de relaciones tal, que si se altera una parte, se altera el todo (tales relaciones se jerarquizan).
- 5) Cada organismo es, también, uno y único. La especialización extrema ha degenerado el arte curativo.
- 6) La confianza en el tú, o quien cura, no depende de que apele u ostente su autoridad, sino que la demuestre en la práctica.

Ética

- 7) En su aspecto humanitario, la medicina ha involucionado: el chamán restauraba la salud con sus charlas y su compañía. La presencia y las conversaciones son una base de la curación.
- 8) La cura no coarta la libertad: si se crea dependencia con el médico y los fármacos cuando el organismo ya ha sanado, no se habrá restaurado su equilibrio oculto (la salud).
- 9) Cuando aún está en uso de sus facultades, al enfermo terminal asiste el derecho de elegir hasta cuándo y bajo qué condiciones desea estar vivo o morir.
- 10) Al conocer a fondo a sus pacientes, el buen médico también se conoce a sí mismo (autognosis).

Bibliografía

- Aristóteles. *Obras filosóficas. Metafísica, Ética, Política y Poética*. 7ª ed., New York, W. M. Jackson Inc., 1974.
- Bulla Lamas, E. *Estudios griegos*, Buenos Aires, Theoria, 1998.
- Esquilo. *Prometheus Bound/ Aeschylus*, Mark Griffith (ed.). Cambridge, Cambridge University Press, 1983.
- Gadamer, H.-G. *El estado oculto de la salud*, Barcelona, Gedisa, 2001.
- Heidegger, M. *El ser y el tiempo*, 2ª ed. México, Fondo de Cultura Económica, 1971.
- Heráclito. *Fragmentos*, 5ª ed., Madrid, Aguilar, 1977.
- Husserl, E. *Invitación a la fenomenología*, Barcelona/ México, Paidós/ ICE de la Universidad Autónoma de Barcelona, 1992.
- Lessing, G. E. *Nathan el sabio*, México, UNAM, 1964.
- Rilke, R. M. *Elegías de Duino*, México, UNAM, 1995.

Notas

1. Hans-Georg Gadamer, *El estado oculto de la salud*, p. 147. La cita del epígrafe es de la p. 98.
2. *Ibid.*, p. 52.
3. *Ibid.*, p. 129.
4. *Idem.*
5. *Ibid.*, p. 25.
6. *Ibid.*, p. 46.
7. *Ibid.*, p. 47.
8. *Ibid.*, p. 48.
9. *Ibid.*, p. 93.
10. *Ibid.*, p. 164.
11. *Ibid.*, p. 104.
12. *Ibid.*, p. 113.
13. *Ibid.*, p. 162.
14. *Ibid.*, p. 155.
15. *Ibid.*, p. 97.
16. *Ibid.*, p. 92.
17. *Ibid.*, p. 33.
18. *Ibid.*, p. 98.
19. *Ibid.*, p. 157.
20. *Ibid.*, p. 163.

21. *Ibíd.*, p. 30.
22. *Ibíd.*, p. 105.
23. *Ibíd.*, p. 90.
24. *Ibíd.*, p. 165.
25. *Ibíd.*, p. 19.
26. *Ibíd.*, p. 37.
27. Las tres notas de *ibíd.*, pp. 148, 23 y 162.
28. *Ibíd.*, p. 103.
29. *Ibíd.*, p. 10.
30. *Ibíd.*, p. 147.
31. *Ibíd.*, p. 112.
32. *Ibíd.*, p. 31.
33. *Ibíd.*, p. 19.
34. *Ibíd.*, p. 175.
35. *Ibíd.*, p. 103.
36. *Ibíd.*, p. 116.
37. *Ibíd.*, p. 123.
38. *Ibíd.*, p. 56.
39. *Ibíd.*, p. 127.
40. *Ibíd.*, p. 128.
41. *Ibíd.*, p. 145.
42. *Ibíd.*, p. 87.
43. *Ibíd.*, p. 107.
44. *Ibíd.*, p. 114.
45. *Ibíd.*, p. 78.
46. *Ibíd.*, pp. 170-171.
47. *Ibíd.*, pp. 78 y 83.
48. *Ibíd.*, p. 84.
49. *Ibíd.*, p. 100.
50. *Ibíd.*, p. 151.
51. *Ibíd.*, p. 137.
52. *Idem.*
53. *Ibíd.*, p. 134.
54. *Ibíd.*, p. 35.
55. *Ibíd.*, p. 21.
56. *Ibíd.*, p. 138.
57. Esta nota y la siguiente en *ibíd.*, p. 43.
58. *Ibíd.*, p. 141.
59. *Ibíd.*, p. 142.
60. *Ibíd.*, p. 143.

61. *Ibid.*, p. 149.
62. *Ibid.*, p. 152.
63. *Ibid.*, p. 158.
64. *Ibid.*, p. 145.
65. *Ibid.*, pp. 178,179.
66. *Ibid.*, p.75.
67. *Ibid.*, p. 26.
68. *Ibid.*, p. 181.
69. *Ibid.*, p.47.
70. *Ibid.*, p. 110.
71. *Ibid.*, p. 153.

Fecha de recepción del artículo: 13 de noviembre de 2007
Fecha de remisión a dictamen: 13 de diciembre de 2007
Fecha de recepción del dictamen: 26 de diciembre de 2007

EL NEOARISTOTELISMO Y LA CONSIDERACIÓN MORAL DE LOS ANIMALES NO HUMANOS*

Oscar Horta
Universidad de Santiago de Compostela

1. La consideración moral de los animales no humanos: perspectivas diversas

A lo largo de las últimas décadas, una serie de autores han comenzado a cuestionar la idea, sostenida hasta hace poco de forma casi unánime,¹ de que los límites de nuestra consideración no han de ir más allá de la especie humana. Han defendido, así, que los intereses de los animales pertenecientes a especies distintas a la nuestra (los animales no humanos) han de ser considerados en función de su peso. De esta forma, han rechazado como discriminatoria la idea de que el hecho de pertenecer a una determinada especie pueda determinar que un poseedor de intereses se vea favorecido sobre otro. El nombre que se ha acuñado para denotar una posición de este tipo es el de *especismo*. Conforme a esto, la actualmente generalizada consideración de los animales no humanos como meros recursos a nuestra disposición vendría a constituir una forma de discriminación que podríamos llamar especismo antropocéntrico.

Estos planteamientos, si bien todavía resultan novedosos, han comenzado a abrirse un espacio cada vez mayor tanto a nivel social como, en particular, en el mundo académico. Ahora bien, en este sentido son todavía desconocidas muchas de las aportaciones que se han realizado al estudio de la cuestión. En concreto, a este respecto resulta muy común que, a la hora de referir la literatura dedicada a este tema, se haga alusión de manera prácticamente exclusiva a las posiciones utilitaristas de Peter Singer² y a la centrada en una ética de los

derechos *prima facie* de Tom Regan.³ Conforme a esto, podría tal vez pensarse que el cuestionamiento del especismo antropocéntrico es sólo posible asumiendo determinadas perspectivas normativas (a saber, las asumidas por estos teóricos), y no si se opta por otros enfoques. Ello supondría que la adopción de un punto de vista no antropocéntrico implica la adopción de alguna teoría ética particular. Sin embargo, este no es el caso. Al limitarse a las contribuciones de Singer y Regan las aportaciones dignas de mención al respecto se está incurriendo en un reduccionismo notable (que, de hecho, es a menudo el resultado de un desconocimiento de la literatura sobre el tema). En realidad, el cuestionamiento del especismo se ha llevado a cabo desde teorías muy dispares, que incluyen aquellas que resultan más representativas en la actualidad.

Así, tal empresa ha sido emprendida por igualitaristas como Ingmar Persson, que han defendido que, a la hora de determinar qué distribuciones de aquello que resulta valioso en sí mismo son más deseables, ha de jugar un papel clave lo igualitario del reparto.⁴ Por prioritaristas como Nils Holtug,⁵ que han mantenido que la satisfacción de los intereses de quienes se encuentran en una situación peor debe tener prioridad. Por partidarios de un enfoque neokantiano como Christine Korsgaard, Julian Franklin o Evelyn Pluhar,⁶ que consideran que podemos encontrar alguna forma de inferir racionalmente un imperativo categórico universalista. Por contractualistas como Mark Rowlands, que han sostenido que, en una posición original en la que eligiésemos los principios morales por los que regirnos poniendo entre paréntesis nuestra identidad, optaríamos por principios no discriminatorios.⁷ Por defensores de planteamientos neoaristotélicos como Stephen Clark, Daniel Dombrowski o Martha Nussbaum (cuya posición veremos más adelante).⁸ Por quienes asumen una ética del cuidado, como Carol J. Adams o Josephine Donovan, que han defendido la relevancia de los sentimientos en ética.⁹ Etcétera.

Este artículo intentará ayudar a corregir, pues, la asunción errónea de que sólo desde posiciones determinadas cabe cuestionar el especismo. Ahora bien, como resulta evidente, el espacio aquí disponible no es suficiente para llevar a cabo una exposición del modo en el que los argumentos al respecto han sido desarrollados desde cada una de las perspectivas arriba mencionadas. Pero sí lo es para hacerlo en el caso de uno de estos. Por tal motivo, aquí me centraré en examinar qué aportaciones pueden hacerse al análisis de la cuestión desde un

punto de vista en concreto que en las últimas décadas ha sido objeto de una atención notable, hasta convertirse en la tercera opción en disputa, junto al consecuencialismo y el deontologismo,¹⁰ entre las teorías normativas de aceptación mayoritaria en la actualidad: el inspirado en la ética aristotélica. En las próximas secciones veremos fundamentalmente lo que se puede inferir al respecto partiendo de la adopción de una ética de la virtud. Pero también podremos reparar en lo que conforme a una concepción aristotélica de lo bueno podemos concluir con respecto a la posesión de intereses por parte de los animales no humanos.

Dos aclaraciones resultan precisas antes de continuar. En primer lugar, quiero puntualizar que hablaré, de forma muy general, de “ética aristotélica” para referirme a una serie de propuestas dadas en la filosofía moral contemporánea que descansan en ideas propias del pensamiento del estagirita. Consideraré la ética de la virtud como una expresión fundamental entre estas, pero utilizaré una expresión más amplia debido a (i) que podemos considerar también otros aspectos de la ética de Aristóteles más allá de los que inspiran a esta teoría ética; y por supuesto (ii) que Aristóteles sostuvo una concepción particular de las virtudes que puede no ser suscrita, o serlo sólo parcialmente, por los neoaristotélicos actuales.

En segundo lugar, he de aclarar que mi intención aquí no es defender una concepción aristotélica de la ética. Tampoco lo será el cuestionarla aunque, de hecho, habrá algunos puntos en los que indique algunos problemas serios a los que se enfrenta. No me identificaré ni como seguidor ni como detractor de este punto de vista.¹¹ Mi intención aquí es únicamente mostrar de qué manera se puede analizar la cuestión del especismo antropocéntrico desde esta perspectiva, independientemente de si esta debe ser aceptada o no.

2. ¿Es el enfoque aristotélico necesariamente antropocéntrico?

Una forma por supuesto ingenua de abordar el problema que nos ocupa pasaría por fijarnos en lo defendido por el propio Aristóteles. El hecho es que la posición práctica mantenida por este con respecto a quién deberíamos de con-

siderar moralmente no ha gozado en la actualidad de muchos seguidores o seguidoras. Es bien sabido el modo en que este defendió que

mandar y ser mandado no sólo son hechos, sino también convenientes, y pronto, desde su nacimiento, algunos están dirigidos a ser mandados y otros a mandar.¹²

Partiendo de esta visión de las cosas, Aristóteles defendió la dominación, por parte de una minoría de seres humanos, de los animales no humanos, por una parte, y los demás seres humanos, por otra. No es de extrañar, así, que los neoaristotélicos contemporáneos han rechazado sin paliativos el dominio moral concebido por el estagirita. Proponen, ante este, un planteamiento que tenga en cuenta a todos los seres humanos. Defienden que lo propio de quienes poseen un carácter virtuoso sería tener en consideración a todos estos. Pero no por ello han dejado de lado otras aportaciones teóricas del estagirita. Del mismo modo, es perfectamente válido rechazar la desconsideración moral de los animales de Aristóteles desde un punto de vista neoaristotélico. Así que no nos debe interesar aquí discernir cuál fue la posición sostenida por el estagirita acerca de esta cuestión.¹³

Ahora bien, a este respecto hay un argumento que puede ser esgrimido con la intención de defender el antropocentrismo. Este apuntaría que la ética aristotélica vendría a tomar como referencia la búsqueda de la vida buena de los agentes morales humanos. A diferencia, por ejemplo, de un planteamiento kantiano, cuya formulación sería llevada a cabo teniendo en mente a cualquier agente moral racional,¹⁴ independientemente de su especie,¹⁵ el aristotélico estaría diseñado específicamente para los agentes de la especie *Homo sapiens*. Hay, con todo, razones para rechazar tal argumento. Podríamos decir, en primer lugar, que si diésemos tal idea por buena, el planteamiento que de ella se seguiría no sería antropocéntrico en un sentido estricto, dado que no cubriría a todos los seres humanos. El motivo es, simplemente, que no todos los seres humanos son agentes morales (los niños pequeños o aquellos con diversidad funcional intelectual importante no lo son). En cualquier caso, hay una razón más fundamental para no aceptar el argumento arriba mencionado. Esta consiste en que tal argumento confunde consideraciones relativas a la agencia y a los receptores de esta. Cuando decimos que la ética aristotélica se centra en los agentes morales humanos hemos de tener en cuenta que con ello no estamos

asumiendo una posición acerca de quién ha de ser considerable moralmente. Mientras hablemos de cómo debemos obrar, estamos refiriéndonos a agentes morales. Pero la conducta de esos agentes puede afectar a otros (y ello es algo que determina la evaluación de tal conducta). Al indicar qué define el carácter moral de los agentes morales humanos no estamos necesariamente apuntando a quiénes deben tener estos en cuenta para actuar virtuosamente. Esta es una pregunta distinta.

3. ¿Qué posición sería la virtuosa?

Lo que esto viene a significar es que no hay ningún motivo por el que una ética de la virtud conlleve necesariamente la adopción de un punto de vista antropocéntrico. Pero, en principio, no implica que lo haya tampoco para rechazarlo. Para llegar a alguna conclusión al respecto es necesario seguir examinando la cuestión, considerando las distintas razones que pueden entrar en juego. Ahora bien, ¿qué se puede argumentar al respecto? Muchas veces, lo que se hace es simplemente afirmar que lo virtuoso es este o aquel modo de conducta sin ir más allá para intentar fundamentar tal asunción. Así lo ha hecho, para defender un punto de vista antropocéntrico, Lawrence Becker, sosteniendo:

[A]lgunas diferencias en el trato que favorecen a nuestra propia especie están justificadas porque han de ser el producto de la virtud moral de los agentes morales.¹⁶

Sin embargo, es curioso observar que, apelando a la misma idea normativa, otros y otras han deducido conclusiones diametralmente opuestas. Por ejemplo, Rosalind Hursthouse ha afirmado que la consideración de los animales no humanos se cuenta entre las distintas virtudes que deberíamos tener.¹⁷ Estaría, en opinión de esta autora, entre aquellos elementos constituyentes de la que sería, en sus propias palabras de esta autora, “el mejor modo de vivir para un ser humano”.¹⁸ Un comportamiento desconsiderado con los animales no humanos resultaría simplemente inaceptable.

El hecho es que esta propuesta, de manera semejante a la de Becker, continúa dejando abierta la cuestión, en la medida en que, tal y como he apuntado arriba, no entra en razones previas por las que deberíamos considerar virtuosa la consideración por los animales no humanos. Es por ello por lo que apelando a un mismo esquema teórico se sostienen posiciones encontradas sobre el particular que aquí nos concierne. Esto pone de manifiesto, de hecho, algo que ha sido criticado frecuentemente a los teóricos de la virtud. Se les ha reprochado que su perspectiva no establece cuál es realmente el modo en el que hemos de actuar. Podemos concordar en que este ha de ser el inspirado por un carácter moral virtuoso (e incluso convenir también en cuáles han de ser las virtudes que para ello hemos de practicar), y, sin embargo, estar en total desacuerdo en lo que atañe a cuál es la clase de comportamiento que se ha de seguir de ello. A la vista de la incerteza con respecto a lo que una ética de la virtud nos puede prescribir, la pregunta que aquí surge es obvia: ¿hay verdaderamente argumentos para sostener desde el neoristolismo un planteamiento en contra o a favor del antropocentrismo?

4. Desarrollo del carácter moral

Un argumento que podría servir de base a la propuesta de Hursthouse ha sido propuesto por Steve Sapontzis. Este ha argumentado que al considerar no sólo a los seres de una cierta especie, sino a todos los animales con la capacidad de sufrir y disfrutar, estamos ampliando el dominio de lo que puede ser nuestra acción virtuosa.¹⁹ Ello nos permitirá volvernos, pues, más virtuosos.

Podríamos pensar aquí que esto implicaría la asunción de un punto de vista antropocéntrico, si tenemos en mente sobre todo en posiciones basadas en los deberes indirectos como las defendidas por Tomás de Aquino o Kant.²⁰ Ahora bien, como señala Sapontzis,

el valor moral de liberar a los animales basado en el desarrollo del carácter moral puede ser desarrollado [...] de un modo no antropocéntrico.²¹

Si incluso los defensores del antropocentrismo asumen que dañar a los animales es propio de un carácter moralmente censurable, ello quiere decir que des-

de un enfoque centrado en la virtud los animales no humanos pasarán a tener que ser considerados. Podría intentarse rebatir esta conclusión indicando que la apelación a posibles consecuencias negativas para los humanos no desaparecería aunque adoptásemos una perspectiva centrada en la virtud, pues el objetivo último que se buscaría al censurar la desconsideración por los animales no humanos sería evitar que tal desconsideración se extendiese a los humanos. Pero ello supone dar un paso a mayores que es realmente externo al propio planteamiento centrado en la excelencia del carácter. Para una ética de la virtud, el comportamiento virtuoso no es valioso instrumentalmente. Se ha de actuar virtuosamente porque ese es el modo en el que es bueno actuar. Simplemente. Esto lleva a que deba rechazarse la idea de que el argumento a favor de la consideración de los animales no humanos por ampliar nuestro ámbito de ejercicio de la virtud sea antropocéntrico.

Con todo, no está claro que el argumento de Sapontzis sea concluyente. Sapontzis busca reforzarlo indicando precisamente lo que acabo de apuntar. Señala que el ejercicio de la virtud es bueno en sí mismo. Y, si es así, la maximización de tal ejercicio será deseable. Este argumento maximizador es cuestionable, empero. Es cierto que desde un punto de vista aristotélico el ejercicio de las virtudes es bueno en sí mismo, pero ello no quita que tales virtudes se pongan en práctica mediante comportamientos en circunstancias determinadas ante sujetos determinados susceptibles de ser afectados por nuestro comportamiento dotado o carente de virtud. Sería absurdo, por ejemplo, un argumento que concluyese que respetar el orden de la disposición presente de los granos de arena en una playa sería virtuoso simplemente porque elevaría el tipo de comportamientos susceptibles de ser virtuosos, dado que el hecho de que los granos de una playa estén dispuestos de un modo u otro parece que es a todas luces algo moralmente irrelevante (en la medida en que no tenga otras consecuencias mayores). De manera que parece que todavía necesitamos encontrar un argumento claro en la dirección apuntada por Hursthouse y Sapontzis, que nos proporcione una solución para la pregunta que nos suscita: ¿hacia quién puede un comportamiento ser susceptible de ejercitar una virtud o mostrar su ausencia? Tal argumento, no obstante, existe.

5. La relevancia de la autorrealización

La guía que Aristóteles nos ofrece en ética no se centra, ciertamente, en la cuestión relativa a quién debería ser moralmente tenido en cuenta, sino en la referente a cómo vivir una buena vida. Pero tal guía asume, sin embargo, que vivir una buena vida implica comportarse de un modo determinado, en el que uno ha de poner en práctica ciertas virtudes. Y esto conlleva relacionarse con otros en ciertas formas moralmente íntegras. Esta idea es la base²² de un argumento que presenta Clark²³ para defender la consideración de los animales no humanos. Este busca mostrar que el respeto a los animales no humanos es la única forma de relacionarse conforme a lo que debe constituir una buena vida.²⁴ Señala Clark lo siguiente:

Nuestro bienestar y el de otras criaturas consiste en llevar a cabo lo que constituye la “tarea” de aquellos de nuestro tipo [...] los seres humanos actúan bien cuando eligen bien, cuando viven como seres sociales racionales que saben que no son las más importantes de entre las cosas que existen; otras criaturas viven bien cuando viven conforme al patrón de sus vidas.²⁵

La propuesta de Clark resulta interesante. Su planteamiento responde ciertamente a lo que cabría entender como una aproximación basada en el enfoque aristotélico de la cuestión de cómo tratar a los demás. ¿Por qué debemos actuar como un agente virtuoso lo haría? Porque ello sería lo que se adecuaría a nuestra naturaleza. ¿Sobre qué base? En la medida en la que una de las facetas de tal naturaleza consiste en la capacidad de asumir responsabilidades hacia los demás. Y puesto que, conforme a un planteamiento aristotélico, debemos intentar realizar nuestra naturaleza propia, hemos de buscar comportarnos de manera que tal faceta se vea realizada. Ahora bien, ¿cómo podemos saber hacia quién tendríamos tales responsabilidades? Parece que el mejor modo de descubrirlo de forma consistente pasaría por tener en cuenta la misma idea: el valor positivo no instrumental asociado a la autorrealización. No hacerlo así privaría de consistencia a su asunción, o como mínimo dejaría su defensa en una posición notablemente endeble. Y en este sentido hay que indicar que, al igual que realizar nuestra naturaleza es algo positivo para nosotros, es bueno

también para otros seres realizar la suya propia. Martha Nussbaum ha recalcado esto indicando que, desde un punto de vista aristotélico,

hay pérdida y tragedia cuando una criatura viva con la capacidad básica o innata de desarrollar ciertas funciones que son evaluadas como importantes y buenas nunca tiene la oportunidad de realizar tales funciones.²⁶

La propuesta consiguiente pasa por armonizar estos dos corolarios desprendidos de la visión común de la autorrealización como algo positivo. Ello es posible si se define actuar virtuosamente como actuar de tal forma que debamos respetar la satisfacción de la naturaleza de cada ser, lo que implica cumplir con la nuestra. De este modo, el respeto por la autorrealización de otros seres es defendible de modo consistente con nuestra propia realización como seres morales.²⁷ Más aun, llegamos así a un planteamiento que en el fondo no se encuentra ya centrado exclusivamente en los agentes morales humanos, sino que resulta absolutamente universalista. Este propone la autorrealización de todos los seres dotados de una naturaleza propia. Entre estos, encontraríamos a los agentes morales humanos, que vendrían a ser animales de un tipo cuya realización se daría a través de su conducta moral.

6. El *télos* como bien de cada ser

Ahora bien, en este punto es preciso pasar a considerar otra cuestión. Incluso aunque demos por bueno el argumento arriba presentado, alguien podría objetar que este, como tal, no nos indica nada acerca de la clase de respeto que hayamos de dar a los animales no humanos. La cuestión será, en este punto, dilucidar qué es lo que vendría a significar exactamente “vivir de la forma que completa (o realiza) su naturaleza”, como vimos que Clark requería. Es preciso analizar este asunto, y el pensamiento de Aristóteles puede aportarnos algunas claves en esta dirección, dándonos pistas para entender qué es lo que hace que un ente pueda ser susceptible de ser perjudicado o beneficiado.

Un teórico que ha abordado tal empresa conforme a este marco teórico ha sido Bernard Rollin. Este se ha situado en un nicho normativo distinto del que aquí estamos abordando, al defender una propuesta centrada en dere-

chos.²⁸ Más aun: incluso cuando se sumerge no en cuestiones propiamente normativas sino únicamente axiológicas emplea un concepto más bien ajeno a esta tradición, pues hace uso de la idea de “interés”, utilizada más bien por quienes se encuadran en tradiciones de raíz moderna (en particular, por consecuencialistas y deontólogos). A la hora de indicar qué puede ser bueno y malo para un animal, Rollin dice:

Las necesidades del animal entran en la categoría especial de necesidades que llamamos intereses [...] ‘interés’ indica que la necesidad en cuestión le importa al animal. En cierto sentido, el animal debe ser capaz de ser consciente de que la frustración de la necesidad es un estado a ser evitado, algo indeseable.²⁹

En principio, se comprueba que no estamos ante una descripción que eche mano de nociones de corte propiamente aristotélico. Pero pronto define Rollin estas en base a conceptos que sí lo son. Lo hará al describir la idea de “interés” en función de la que sería la naturaleza o *télos* de su poseedor. Por naturaleza o *télos* (términos que, como podemos comprobar, pueden ser utilizados aquí de manera intercambiable) habría que entender aquí el desarrollo y puesta en práctica de las capacidades para actuar que un ser posee intrínsecamente, o, para decirlo con una terminología menos especulativa que al día de hoy tenemos a nuestro alcance, en función de su genética. De este modo, al indicar que los animales (humanos o no) tienen intereses, se asume que es debido a que tienen un *télos* que buscan cumplir. El particular *télos* de cada ser se realizaría así en la capacidad de cumplir su impulso de conducirse de forma acorde con su naturaleza propia. Esto implica la libertad para poder actualizar los aspectos propios de esta (para un ave, por ejemplo, podría incluir la posibilidad de emprender el vuelo como parte de su vida libre en su medio natural, mientras que para un humano podría incluir la libertad de opinión sobre temas políticos). Rollin intenta explicar esta noción poniendo el ejemplo de una araña. Se pregunta cuál podría ser su naturaleza propia, de qué forma podría realizarse ésta. Y ello le lleva a preguntarse por cuál sería su *télos*. Dice Rollin:

Cuando la araña está viva, tiene lo que Aristóteles llama un *télos*, una naturaleza, una función, un juego de actividades intrínsecas para ella, determinadas evolucionariamente e impresas genéticamente [...] La araña tiene intereses, los

cuales constituyen condiciones sin las que la criatura, para empezar, no puede vivir como una araña, no puede realizar su *télos* [...] Podemos decir con sentido del animal que es *consciente* de su lucha por vivir su vida, de que la satisfacción o frustración de sus necesidades le *importa*.³⁰

De esta forma, el *télos* de un ser viene a ser, de alguna forma, un modo de existir. Pero entendiendo como tal no un rol prefijado a cumplir, sino una forma de ser, cuya frustración impide que podamos tener una existencia buena para nosotros mismos.³¹ Sería así contrario al interés de cada ser todo aquello que impidiese su realización de tal naturaleza.

Hay una objeción que podría plantearse al enfoque de Rollin. Cabría argumentar que el concepto de *télos* resultaría una idea propia del paradigma científico aristotélico, que no se correspondería con el que se encuentra en vigor hoy en día.³² Rollin anticipa esta posible línea de crítica, y afirma así que esta es “susceptible de ser sometida a prueba y compatible con la biología actual” y, en línea con esto, revisable.³³ La noción de *télos*, indica Rollin, no se encuentra basada en supuestos no comprobables. Por el contrario, descansaría en la idea de que cada ser tiene necesidades, que podemos descubrir y estudiar. Y podemos reconocer en una medida bastante significativa aquellas que son poseídas por los animales, así como los esfuerzos que asumen para satisfacerlas.

Por supuesto, una objeción más de fondo cuestionará la propia relevancia moral del concepto de “naturaleza” o “*télos*”. ¿Por qué hemos de centrarnos en este, cabe preguntarse, en lugar de, directamente, en la posibilidad que un ser tiene de ser afectado positiva o negativamente? En cualquier caso, esta cuestión es externa al problema que aquí nos ocupa. Tiene que ver con si la axiología neorristotélica es o no adecuada. Y el objeto de la presente investigación no es el de juzgar tal cuestión, sino el de examinar qué consideración merecen los animales no humanos conforme a una ética aristotélica.

7. La capacidad de sufrir y disfrutar

La mayoría de los autores y autoras referidos en la introducción (Singer, Persson, Vallentyne, Holtug, Pluhar, etc.) asumen una axiología en la que la posesión de intereses descansa la capacidad de sufrir y disfrutar. ¿Coincide esto con lo

que procedería asumir conforme a un enfoque aristotélico? Rollin asiente a esto parcialmente. Indica:

La presencia de dolor en un animal sería obviamente una condición suficiente para afirmar que tiene intereses, aunque una criatura podría tener intereses sin la capacidad de sentir dolor, en la medida en que tuviese alguna necesidad que le importase.³⁴

Conforme a esto, estaríamos aquí, al igual que en el caso de otras propuestas teóricas (como las indicadas en la introducción), ante un elemento fundamental que determina que un ser pueda ser afectado por nuestras decisiones morales. Ahora bien, el hecho es que, de forma no gratuita, Rollin habla aquí de una condición suficiente, no suficiente y necesaria. Podría así defenderse que, asumiendo una axiología aristotélica, la posesión de necesidades no tendría por qué ser identificada con la posesión de necesidades no ligadas a experiencias. Rollin descartará esta posibilidad, e indicará:

[L]o que vuelve estas necesidades interesantes es nuestra capacidad de atribuir alguna vida consciente o mental, por rudimentaria que sea.³⁵

Podemos, por lo tanto, trazar una distinción entre los seres conscientes, considerables moralmente, y aquellas entidades que no experimentan lo que les ocurre, puesto que en el caso de estas últimas sus necesidades no les afectarían en un sentido experiencial.

Aquí un argumento como el de Rollin parece perfectamente razonable. Nuestra vida es buena para nosotros por las experiencias positivas que podemos tener en ella, y puede ser mala por nuestras posibles experiencias negativas. Una existencia sin experiencia alguna es un vacío que parece que debería dejarnos indiferentes. Ahora bien, lo que no está claro es que esta idea, que parece que hemos de aceptar, sea completamente fiel a lo que se seguiría de un enfoque aristotélico. Y en este punto surge una crítica que los defensores de una perspectiva de este tipo han de afrontar, pues parece que hay razones para preferir la opción elegida por Rollin sobre la fidelidad a la axiología aristotélica. Esta podría interpretarse de modo que lo relevante no fuese necesariamente la capacidad de sufrir y disfrutar. El hecho de que otras consideraciones posteriores nos lleven a asumir que esta resulta de importancia muestra una insuficien-

cia en el planteamiento aristotélico a la hora de distinguir, por sí sólo, aquellos seres dotados con atributos moralmente relevantes de aquellos que no lo son. Ciertamente, tal vez sea posible indicar, sin abandonar esta perspectiva, que si bien sería deseable la realización de la finalidad de todos los objetos presentes en la naturaleza, tal realización (o su frustración) tiene un peso distinto cuando se experimenta como tal, revirtiendo en sufrimiento o disfrute elementos fundamentales de aquello que es una vida buena o mala. Si se acepta esto, una posición como la aristotélica, como mucho, llevaría los límites de la consideración moral más allá de lo que una axiología experiencalista consideraría aceptable, dado que tendría en cuenta a seres sin la capacidad de sufrir y disfrutar. Pero tendría que asumir una parte fundamental de las exigencias que esta haría, dada la relevancia moral del sufrimiento y el disfrute. En cualquier caso, podemos simplemente indicar que con esto se nos muestra un aspecto notable en el que una axiología como la aristotélica es inadecuada, incluso aunque se pueda defender, introduciendo las readecuaciones necesarias, el resto de lo que vendría a constituir una ética de inspiración aristotélica.

8. Distinguiendo naturalezas reales de imágenes proyectadas

En este punto es de interés considerar una visión relativamente extendida de los animales no humanos que toma como punto de partida para la comprensión de su naturaleza su utilización como recursos a manos humanas. No es extraño que, en base a esto, se busque identificar a los animales empleados con su uso mismo, o incluso su propio bien con el desarrollo adecuado de tal utilización. Francis Wolff presenta una argumentación de este modo en relación a las corridas de toros, según la cual el *télos* del toro criado para la corrida sería el de morir en ella, de forma supuestamente conforme a un planteamiento aristotélico.³⁶ Y, en general, esta misma argumentación es esgrimida cuando se consideran los usos más extendidos e institucionalizados de los animales no humanos, como ocurre, fundamentalmente, en el caso de su consumo como alimento. Se argumenta comúnmente que los animales objeto de tal consumo fueron criados para tal fin, que su misma existencia depende de ello, o que, de hecho, fueron seleccionados por sus “capacidades” para tal fin. Esto llega a afectar al propio modo en el que estos animales son llamados. Y lo mismo

ocurre en el caso de otros ámbitos de explotación. Se habla así a menudo de “animales de laboratorio”, “animales de granja”, “de producción”, “de compañía”, etcétera.

Un planteamiento de este tipo resulta, como mínimo, epistemológicamente ingenuo, si no distorsionado —consciente o inconscientemente— por nuestro propio interés como parte en la cuestión. De hecho, cuando intentamos dejar de lado nuestra propia perspectiva como parte beneficiada por la continuación del uso como recursos de los animales no humanos, y examinamos la cuestión con un mínimo de franqueza, constatamos que tal utilización frustra la realización de las necesidades reales de estos. El rol impuesto a los animales no humanos como objetos de consumo o proveedores de ciertos servicios les ocasiona perjuicios enormemente considerables. Estos incluyen daños intrínsecos, como ocurre en el caso de los notables sufrimientos a los que se les somete. Pero también los que pueden ser denominados daños extrínsecos, esto es, aquellos que, aun cuando no sean identificables con experiencias negativas, impiden que los animales puedan disfrutar de aquello que sería bueno para ellos, lo cual ocurre cuando se les priva de libertad, de su integridad física o de su vida. Todo ello daña a los animales, frustrando la posibilidad de realizar su naturaleza real (independientemente de la supuesta naturaleza ficticia que podamos querer proyectar sobre ellos por nuestro propio interés en la cuestión). Al igual que ocurrirá desde otros puntos de vista (de inspiración kantiana, contractual, utilitarista, igualitarista, etc.), conforme a un planteamiento aristotélico esto deberá ser rechazado de plano, por los motivos que aquí han sido expuestos. Ello lleva, así, a cuestionar no ya el modo en el que su utilización se lleva a cabo, sino tal utilización en sí misma. Lo que de aquí se sigue es la prescripción de un modo de vida que prescindiera del uso como objetos de consumo de los animales no humanos. Es sabido el modo en el que autores como Singer y Regan indican la necesidad de la adopción de un modo de vida vegetariano. Comprobamos aquí que los argumentos planteables desde un punto de vista aristotélico no conducen a una conclusión distinta. Veremos algo más sobre esto más adelante.

9. La especie desde un planteamiento no especista

Hemos visto que lo implicado por un enfoque aristotélico se relaciona con las consideraciones sobre los animales desde teorías éticas distintas. Y hemos comprobado que existe un punto en el que pueden darse desencuentros. Pues bien, hay otro lugar desde el que ha de examinarse si estos problemas pueden surgir. Este es el relativo a la importancia que tiene prestar atención a la especie a la que un animal pertenece al considerar sus intereses. Esto es así debido a que un argumento fundamental en el rechazo del especismo antropocéntrico se asienta en la indicación de que el modo en el que un ser ha de ser considerado depende de los intereses que tal ser posee en sí mismo, no en lo que es la norma para su especie.³⁷ Un enfoque aristotélico podrá aceptar esto sólo con serios matices. Nussbaum afirma que el conocimiento de la especie a la que pertenece un individuo es algo que aporta información relevante acerca de lo que es bueno o malo para él.³⁸ Sin embargo, indica también que esto no puede en modo alguno llevar a aceptar una diferenciación moral de miembros de distintas especies (conforme a lo que sería una “gran cadena del ser” que asignase a cada cual un “estatuto moral” distinto en función de su especie). Una consideración desigual del peso de los intereses de cada individuo en función de esto resultaría inaceptable.³⁹ Se rechaza así el especismo, distinguiéndolo de la afirmación de que seres de distintas especies tienen intereses diferentes (lo cual, cabe apuntar, no quiere decir que tengan un peso diferente).

Lo que es más: no ha de perderse de vista que es falsa la idea comúnmente asumida de que las capacidades de un individuo pueden ser determinadas con sólo comprobar a qué especie pertenece. Apunta sobre esto Nussbaum:

[L]as capacidades se entrecruzan y solapan; un chimpancé puede tener una capacidad mayor para la empatía y el pensamiento en perspectiva que un niño muy joven, o un niño autista de más edad. Y las capacidades que a veces se atribuyen los humanos a sí mismos en exclusiva de forma arrogante se encuentran de forma muy extendida en la naturaleza.⁴⁰

Con esto lo que se está poniendo de manifiesto es lo que apunta el argumento de la superposición de especies: que muchos seres humanos no satisfacen las

capacidades que, según los defensores del antropocentrismo, distinguirían a los seres humanos de los demás animales.⁴¹ Ciertamente, Nussbaum también apunta que un ser humano dotado de capacidades intelectuales similares a las de un chimpancé no puede florecer como este último. Esto viene a incidir en la idea arriba apuntada. Vimos que una cosa es que animales de distintas especies tengan intereses de distinto tipo y otra que sus intereses deban ser considerados de forma desigual. Ahora bien, obsérvese que esto no supone una objeción al argumento de la superposición de especies, pues este no busca que se trate a seres diferentes como si tuviesen los mismos intereses, sino únicamente que se evite tratar de un modo desfavorable a quienes, pudiendo sufrir y disfrutar, no tienen ciertas capacidades. Por otra parte, los argumentos de Nussbaum muestran la confusión en la que se incurre comúnmente al clasificar conforme a un baremo unilineal las capacidades de distintos individuos, de manera tanto intra como interespecífica.⁴² Cuando Nussbaum indica que un humano y un chimpancé, con las mismas capacidades intelectuales, pueden tener una suerte dispar lo que se pone de manifiesto es que las capacidades intelectuales poseídas por ambos no son realmente coincidentes. Lo son en ciertos sentidos. La comparación es aquí algo forzada. Pero también lo es cuando se lleva a cabo entre un chimpancé y un ser humano sin diversidad funcional intelectual alguna. Hay aspectos en los que las capacidades del humano no serán más complejas. Esto se deja normalmente de lado debido a un prejuicio antropocéntrico en función del cual se busca poner de manifiesto exclusivamente aquellas facetas en las que los seres humanos pueden destacar, despreciando el resto, y aun reduciéndolas a aquellas.

10. Obrar de un modo justo

En este punto, podemos volver ya de la axiología al plano normativo. Hemos visto que el argumento neoaristotélico nos llevará a buscar nuestra autorrealización como agentes morales virtuosos sobre la base del respeto por la autorrealización de los demás, y que los animales con la capacidad de sufrir y disfrutar tienen tal capacidad. De aquí se desprende que sólo respetando a estos se puede obrar virtuosamente (algo comprensible, en particular, cuando

recordamos que conforme a una ética como la aristotélica no hay propiamente una distinción como la trazada en el pensamiento moral actual entre el ámbito de lo bueno y el de lo correcto).⁴³ Pues bien, se puede indicar algo más acerca de la clase de conducta que es justa según un enfoque como el aristotélico. Hay otras ideas interesantes del estagirita que parecen de hecho encontrarse de acuerdo con lo que acabo de indicar. Como es sabido, Aristóteles afirma que actuamos justamente (conforme a la virtud de la justicia —*dikaíosyne*—) cuando no damos ni más ni menos a cada quien de lo que hemos de darles. Resulta así reprobable tanto que seamos las víctimas como que seamos los causantes de la injusticia. De acuerdo con esto, evitar ambos extremos implica actuar de tal modo que ni otros se benefician de forma injustificada causándonos un daño ni nosotros nos beneficiamos injustificadamente de infligir un daño a otros. No podremos aceptar beneficiarnos de otros u otras a costa de causarles un daño que consideraríamos inaceptables si nosotros fuésemos los perjudicados o perjudicadas y otros quienes se beneficiasen. De aquí se siguen corolarios muy significativos en lo que atañe a nuestro uso actual de los animales no humanos como recursos, pues este vendrá a ser entonces difícilmente aceptable.

11. ¿Una posición poco exigente?

En este punto, es de interés hacer una anotación con respecto a cuáles son las exigencias que un enfoque aristotélico puede hacernos. En ocasiones se considera que los enfoques consecuencialistas maximizadores (obviamente, no los meramente sufficientistas) son muy exigentes, puesto que requieren de los y las agentes morales que estén siempre alertas para aumentar el valor presente en la situación en la que están (se entienda este como bienestar, satisfacción de preferencias, bienes objetivos...). Podría pensarse que un enfoque aristotélico sería menos estricto. Sin embargo, como ha indicado Nathan Nobis,⁴⁴ hay motivos para considerar la cuestión desde un punto de vista bien distinto. Para un o una consecuencialista, una práctica que puede ser en principio inaceptable, como por ejemplo ocasionar ilegítimamente un daño a otros para obtener una ganancia, puede tal vez tornarse admisible si descubrimos que

nuestra abstención de participar en tal actividad no impide que tal daño tenga lugar. Esto difícilmente va a ser tolerado desde el punto de vista de una ética de la virtud. Un agente moral virtuoso no se beneficia conscientemente de una práctica así. Y no lo hace incluso aunque con tal abstención no consiga imposibilitar que otros lleven tal práctica adelante. Así, no es difícil comprobar qué implicaciones podría tener esto en el caso del uso de animales no humanos como recursos. Se ha sostenido en ocasiones que el rechazo del consumo de animales no humanos no tiene realmente ningún impacto real, dado que acciones individuales no pueden conseguir cambiar las tendencias generales del mercado.⁴⁵ Lo cierto es que un argumento así podría tal vez disuadir a un consecuencialista, pero no a quien siga una ética de la virtud.

(Independientemente de esto, hay razones de peso para rechazar la asunción de hecho en la que descansa un argumento como el que aquí plantea Nobis en relación al consecuencialismo. Cambios progresivos en los patrones de demanda por parte del público acaban teniendo un efecto en la oferta. Y tienen un valor ejemplificador y aun propagandístico enormemente significativo.⁴⁶ Más aun: aunque no fuese así, para un o una consecuencialista tiene sentido rechazar el argumento anterior, en función del reparto de responsabilidad en ella, considerando los efectos agregados de una acción repetida colectivamente).⁴⁷

12. ¿Una posición demasiado exigente?

Cabría objetar a lo concluido en el punto anterior que, dada la situación actual, en la que el uso de animales se encuentra tan extendido, su abandono conllevaría un coste demasiado alto, con lo que no podría ser una exigencia moral. Podría ser algo moralmente loable, pero que caería en un plano únicamente supererogatorio, y no sería requerible para poder obrar virtuosamente. Dombrowski ha respondido a esta idea, defendiendo que este no es el caso en lo que atañe al uso de animales no humanos. Para ello, ha distinguido este autor entre seis “posibles estados de carácter moral”.⁴⁸ Estos serían los siguientes:

- A. Excelencia heroica (*areté*): cuando alguien quiere actuar bien y lo hace de manera heroica.
 - H1: Heroísmo no-supererogatorio.
 - H2: Heroísmo supererogatorio.
- B. Excelencia ordinaria (*areté*): cuando alguien quiere actuar bien y lo hace.
- C. Autocontrol (*enkrateia*): cuando alguien quiere actuar mal, pero se controla.
- D. Carencia de autocontrol (*akrasia*): cuando alguien quiere actuar mal, intenta controlarse, pero no es capaz de hacerlo.
- E. Maldad de carácter (*kakia*): cuando alguien quiere actuar mal y lo hace sin resistencia, creyendo que ello es bueno.
- F. Brutalidad (*aischros*): un carácter moral enfermo, inhumano.⁴⁹

Pues bien, indicará Dombrowski, una vez tenemos este esquema podemos pasar a analizar en qué estado cabe incluir la renuncia al uso de animales. A estos efectos, señala, comprobamos que el hecho de que un acto pueda ser “heroico” no implica que no resulte un deber moral. De modo que, incluso aunque el contexto resulte hostil al abandono del uso de animales, este no tiene por qué ser “necesariamente supererogatorio”.⁵⁰ Puede haber obstáculos que lleguen a hacer que pueda ser tildado de “heroico” en algún caso particular. Pero si, como he apuntado, hay argumentos en su favor, encontraremos que no lo será en un sentido supererogatorio. El símil que presenta Dombrowski para comprender esto es el de un doctor cuyo deber es permanecer en su puesto aun cuando hay una epidemia y ello le comporta riesgos. Su actitud al no huir, aunque puede tal vez ser tildada de heroica, no resultaría supererogatoria, sino acorde con su obligación profesional.⁵¹ Algo semejante sucedería si el abandono del uso de animales no humanos fuese algo heroico. En cualquier caso, este puede ser considerado hoy en día, comúnmente, como algo no heroico, sino acorde a lo que Dombrowski clasificaría en el nivel B: una práctica que debemos seguir, sin que conlleve un esfuerzo sobrehumano hacerlo.⁵²

13. Sumario y conclusión

La línea argumental arriba presentada puede ser resumida como sigue:

¿Aceptamos que lo que debemos hacer es obrar de modo virtuoso? Si es así, hay razones para mantener que debemos obrar conforme a la manera en la que nuestra naturaleza nos pondría en posición de actuar, y de modo que los demás puedan hacer lo propio. Ahora bien, de acuerdo con esto, dado que cada ser con intereses posee un *télos* que busca actualizar, debemos dejar que todo individuo pueda autorrealizarse haciéndolo, siendo así además como nuestra propia autorrealización tendría lugar. Esto conlleva actuar de modo justo con los animales no humanos, lo que implica renunciar a tomar parte en su utilización, algo que puede ser exigente, pero no supererogatorio.

De este modo se puede concluir, en definitiva, que desde una perspectiva teórica de inspiración aristotélica, procede rechazar el antropocentrismo y el uso como recursos de animales no humanos. El argumento es muy distinto al que se sigue desde otras teorías éticas, pero las conclusiones resultan semejantes.

Notas

* Trabajo realizado en el marco del proyecto de investigación FFI2008-06414-C03-01/FISO, Ministerio de Ciencia e Innovación, España.

1. Hay que indicar, con todo, que el cuestionamiento de esta idea arranca de mucho tiempo atrás, y fue de hecho llevado a cabo en particular en la antigüedad. Junto a otros pensadores, como Pitágoras, Teofrasto o Plutarco, la figura más representativa de tal crítica habría sido Porfirio, destacando a este respecto su obra *Sobre la abstinencia*, Madrid, Gredos, 1984.

2. Véase Peter Singer, *Ética Práctica*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995 [título original: *Practical Ethics*, 2ª ed., Cambridge University Press, 1993]. Una aproximación utilitarista a la cuestión es también mantenida en Gaverick Matheny, "Utilitarianism and Animals" en Peter Singer (Ed.), *In Defense of Animals: The Second Wave*, Malden, Blackwell, 2006, pp. 13-25. (Por otra parte, contrariamente a lo que se asume, la argumentación llevada a cabo por Singer en *Liberación animal* no es utilitarista en el sentido más estricto; fue redactada intentando presentar la cuestión en términos de la moralidad del sentido común, si bien termina descansando en asunciones de tipo utilitarista. Véase su *Liberación animal*, Madrid, Trotta, 1999 [título original: *Animal Liberation: A New Ethic for Our Treatment of Animals*, 2ª ed., New York, Random House, 1990]).

3. Tom Regan, *The Case for Animal Rights*, Los Angeles, University of California Press, 1983.

4. Ingmar Persson, “Una base para la igualdad (interespecífica)” en Paola Cavalieri y Peter Singer (Eds.), *El Proyecto “Gran Simio”: la igualdad más allá de la humanidad*, Madrid, Trotta, 1998, pp. 230-242 [título original: *The ‘Great Ape’ Project: Equality Beyond Humanity*, London, Forth Estate Limited, 1993, pp. 183-193].

5. Nils Holtug, “Equality for Animals” en Jesper Ryberg, Thomas Petersen y Clark Wolf (Eds.), *New Waves in Applied Ethics*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2007, pp. 1-24.

6. Christine Korsgaard, “Fellow Creatures: Kantian Ethics and Our Duties to Animals”, *The Tanner Lectures on Human Values* n° 25/26 (2005), pp. 77-110; Christine Korsgaard et al., *The Sources of Normativity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, pp. 152-153; Julian H. Franklin, *Animal Rights and Moral Philosophy*, New York, Columbia University Press, 2005; Evelyn Pluhar, *Beyond Prejudice: The Moral Significance of Human and Nonhuman Animals*, Durham, Duke University Press, 1995.

7. Mark Rowlands, *Animal Rights: A Philosophical Defence*, London, MacMillan Press, 1998.

8. Stephen R. L. Clark, *The Moral Status of Animals*, Oxford, Oxford University Press, 1977; Daniel A. Dombrowski, *Vegetarianism: The Philosophy behind the Ethical Diet*, London, Thorsons, 1984; Martha C. Nussbaum, *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*, Cambridge, Harvard University Press, 2006.

9. Véanse en particular los trabajos recopilatorios de Carol Adams y Josephine Donovan, *Animals and Women: Feminist Theoretical Explorations*, Durham, Duke University Press, 1995; *Beyond Animal Rights: A Feminist Caring Ethic for the Treatment of Animals*, New York, Continuum, 1996 y *The Feminist Care Tradition in Animal Ethics: A Reader*, New York, Columbia University Press, 2007.

10. Se han dado definiciones muy dispares de lo que los términos ‘consecuencialismo’ y ‘deontologismo’ deben denotar. La más común, imprecisa, pasa por decir que el primero prescribe tener en cuenta en nuestras decisiones las consecuencias de nuestros actos, en tanto que el segundo se centra en los actos por ellos mismos. Conforme a otra forma de entender estos, el primero defiende que hemos de actuar movidos por razones imparciales, no relativas a quién es el agente moral, en tanto el segundo afirma que también existen razones relativas a los agentes. Finalmente, podemos considerar, alternativamente, que el consecuencialismo es la posición que hace depender a lo correcto de lo bueno, esto es, a nuestras razones para actuar de aquello que es valioso, mientras el deontologismo sostiene que lo que debemos hacer no se define de tal modo, o es prioritario a lo valioso.

11. Puedo apuntar que simpatizo con un planteamiento de carácter igualitarista, pero ello, en cualquier caso, no es relevante para el análisis de la cuestión que nos ocupa.

12. Aristóteles, *Política*, Madrid, Tecnos, 2004, 1254a 21-23.

13. Lo cierto es que se han dado defensas de la idea de que Aristóteles no adoptó una posición contraria a la consideración de los animales, como se plantea en Carolina Olivares Chávez, “Los animales y el hombre en Aristóteles”, *Nova tellus: Anuario del Centro de Estudios Clásicos*, nº 19 (2001) pp. 99-140. La posición contraria, que considera que el pensamiento de Aristóteles es ciertamente hostil a la consideración de los animales no humanos (y que incluso sitúa en él un punto de inflexión en el modo en que estos han sido vistos en la historia del pensamiento) ha sido defendida en trabajos como Richard Sorabji, *Animal Minds & Human Morals: The Origins Of The Western Debate*, London, Duckworth, 2001; o Gary Steiner, *Anthropocentrism and Its Discontents: The Moral Status of Animals in the History of Western Philosophy*, Pittsburg, University of Pittsburg Press, 2005.

14. En realidad, para Kant la expresión “agente moral racional” resulta redundante, dado su proyecto de levantar la moral sobre la racionalidad. Si un agente es verdaderamente racional, será moral; si un agente es verdaderamente moral, será porque es racional.

15. Como se indica explícitamente en Immanuel Kant, *Lecciones de ética*, Barcelona, Crítica, 1988, 27:244.

16. “[S]ome differences in treatment that favor our own species are justified because they are to be product of moral virtue in human agents”. Lawrence C. Becker, “The Priority of Human Interests” en Harlan B. Miller y William H. Williams (Eds.), *Ethics and Animals*, Clifton, Humana Press, 1983, 225-242, p. 227.

17. Hursthouse Rosalind, *Beginning Lives*, Oxford, Basil Blackwell, 1987, pp. 246-247.

18. “[T]he best way for a human being to live”. *Ibid.*, p. 243.

19. Steve F. Sapontzis, *Morals, Reason, and Animals*, Philadelphia, Temple University Press, 1987, pp. 90-96. Presenta Sapontzis sus ideas al respecto en un apartado precisamente titulado, en línea con la cuestión aquí tratada, “liberando a los animales y desarrollando el carácter moral” (“liberating animals and developing moral character”).

20. Véase Tomás de Aquino, *Suma contra los gentiles*, México D. F., Porrúa, 1977, III, Capítulo CXII, 7; Immanuel Kant, *Crítica de la razón práctica*, Madrid, Espasa-Calpe, 1981, 5:76; *La metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos, 1999, 6:442-443; *Lecciones de ética*, Barcelona, Crítica, 1988, 27:413, 27:459. La contradicción en la que vendría a incurrir este argumento no es difícil de adivinar. Este descansa, en primer lugar, en la premisa de que dañar a los animales no humanos puede hacernos insensibles al daño ocasionado a los seres humanos. Se asume así que hay una analogía entre ambos daños. Y supone junto a esto, en segundo lugar, la idea de que el daño ocasionado a estos últimos cumple lo requerido para ser moralmente relevante. Ambas premisas, consideradas conjuntamente, chocan con una tercera que haría falta asumir para concluir que tenemos obligaciones sólo indirectas, no directas, hacia los animales no hu-

manos: la de que el daño que se les causa no cumple lo requerido para ser moralmente relevante. Pero ¿cómo puede ser así, si es análogo al de los humanos y este último sí lo cumple?

21. “[T]he moral value of liberating animals based on the development of moral character can be developed [...] in a nonanthropocentric manner”. Steve F. Sapontzis, *Morals, Reason, and Animals*, Philadelphia, Temple University Press, 1987, p. 96.

22. Acerca de los presupuestos que asume en esta obra escribirá lo siguiente: “Mi posición en epistemología moral —que no debería ser ningún misterio para nadie familiarizado con el pensamiento aristotélico— es que lo que es correcto hacer se descubre al considerar lo que alguien con un carácter moral apropiado, equipado con las capacidades comunes de fidelidad y desinterés, haría” (“My position in moral epistemology—which should have been no mystery to anyone acquainted with Aristotelian thought—is that what it’s right to do is found by considering what someone of sound moral character, equipped with the usual capacities of loyalty and self-forgetfulness, would do”). Stephen R. L. Clark, *The Moral Status of Animals*, 2ª ed., Oxford, Oxford University Press, 1984, p. viii —escribe Clark estas líneas en un nuevo prólogo a la segunda edición de esta obra que no aparece en su edición inicial de 1977—.

23. Clark no asume un enfoque monista, y en algunas ocasiones se desplaza de una posición aristotélica a otras perspectivas diferentes. En cualquier caso, tal pluralismo se da de manera complementaria. El cuestionamiento aristotélico del antropocentrismo complementa otros argumentos, y es complementado por ellos, pero se sostiene por sí mismo.

24. Merece la pena indicar que la primera edición de la obra en la que Clark trató la cuestión, *The Moral Status of Animals*, data de 1977, sólo dos años antes de *Animal Liberation de Singer* y seis años antes de *The Case for Animal Rights de Regan*.

25. “The well-being of ourselves and of other creatures consist in our performing well what is the “work” of our kind [...] human beings do well when they choose well, when they live as social rational beings who know that they are not the most important of the things that are; other creatures live well when they live out the pattern of their lives”. *Idem*.

26. “[T]here are waste and tragedy when a living creature with the innate or basic capability for some functions that are evaluated as important and good never gets the opportunity to perform those functions”. Martha C. Nussbaum, *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*, Cambridge, Harvard University Press, 2006, pp. 346-347.

27. Con todo, las conclusiones de Clark diferirán con respecto a las de otros autores arriba citados, dado que vendrá a sostener Clark un enfoque en el que combinará junto a la consideración de los seres sintientes una posición de tipo holístico. Véase por

ejemplo Stephen R. L. Clark, “Gaia and the Great City” en su *Civil Peace and Sacred Order*, Oxford, Oxford University Press, 1989, pp. 135-158.

28. Véase Bernard E. Rollin, *Animal Rights and Human Morality*, Buffalo, Prometheus Books, 1981, en particular p. 82.

29. “The needs of the animal fall into the special category of needs we call interests [...] ‘interest’ indicates that the need in question matters to the animal. In some sense, the animal must be capable of being aware that the thwarting of the need is a state to be avoided, something undesirable”. *Ibid.*, p. 76.

30. “When the spider is alive, it has what Aristotle called a telos, a nature, a function, a set of activities intrinsic to it, evolutionarily determined and genetically imprinted [...] The spider has interests, which are conditions without which the creature, first of all, cannot live its life as a spider, cannot fulfill its telos [...] we can say sensibly of the animal that it is aware of its struggle to live its life, that the fulfilling or thwarting of its needs matter to it”. *Ibid.*, p. 90.

31. Es por este motivo que Rollin afirma, dado lo relevante de este factor, que, para un ser que posea intereses propios, “en un sentido profundo su telos es su vida” (“in a deep sense its telos is its life”). *Idem.*

32. En realidad, esto se hizo ya evidente en el punto anterior, pues excedemos el planteamiento de Aristóteles —en su problematicidad con relación al salto entre interés y finalidad— ya en la medida en que el concepto de telos sostenible hoy en día no depende ya de una concepción físico-biológica y aun metafísica como la del estagirita.

33. *Ibid.*, p. 91.

34. “The presence of pain in an animal obviously would be a sufficient condition for asserting that it has interests, though a creature could have interests without the ability to feel pain, as long as it had some need that mattered to it”. *Ibid.*, p. 78.

35. “[W]hat makes these needs interests is our ability to impute some conscious or mental life, however rudimentary”. *Ibid.*, pp. 76-77.

36. Francis Wolff, “Qui est le taureau? Les représentations de l’animal dans les discours et les pratiques tauromachiques contemporaines” en Jean-Paul Duviols, Araceli Guillaume-Alonso y Annie Molinié-Bertrand (Eds.), *Des Taureaux et des hommes: tauromachie et société dans le monde ibérique et ibéro-américain*, Paris, Presses de la Sorbonne, 2000, pp. 23-35.

37. Posiblemente quien hizo más hincapié en esto fue James Rachels, véase su *Created from Animals: The Moral Implications of Darwinism*, Oxford, Oxford University Press, 1990.

38. Martha C. Nussbaum, *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*, Cambridge, Harvard University Press, 2006, pp. 363-364. Su trato aquí de la cuestión es una versión extendida del texto editado como “Beyond Compassion and Humanity: Justice for Nonhuman Animals” en Sunstein, Cass & Nussbaum, Martha

(eds.), *Animal Rights, Current Debates and New Directions*, Oxford, Oxford University Press, 2004, pp. 299-320.

39. Martha C. Nussbaum, *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*, Cambridge, Harvard University Press, 2006, p. 360.

40. “[C]apacities crisscross and overlap; a chimpanzee may have more capacity for empathy and perspectival thinking than a very young child, or an older autistic child. And capacities that humans sometimes arrogantly claim for themselves alone are found very widely in nature”. *Ibid.*, p. 363.

41. Este argumento es a menudo llamado “de los casos marginales”. Tal denominación resulta inadecuada, puesto que precisamente lo que el argumento muestra es que la pertenencia a la especie ni determina ni es determinada por la posesión de ciertas capacidades, de forma que no hay individuos marginales ni centrales en una especie en función de esta.

42. *Ibid.*, p. 364.

43. La posibilidad de traducir areté como “virtud” (un concepto de carga normativa) y como “excelencia” (un concepto de carga axiológica) lo pone de manifiesto. Esto, por supuesto, es común al pensamiento griego de manera general.

44. Nathan Nobis, “Vegetarianism and Virtue: Does Consequentialism Demand Too Little?” en *Social Theory and Practice*, n° 28 (2002), pp. 135-56.

45. Este argumento ha sido defendido en Raymond G. Frey, *Rights, Killing and Suffering: Moral Vegetarianism and Applied Ethics*, Oxford, Basil Blackwell, 1983.

46. Parece, en realidad, que el motivo por el que autores como Frey argumentan de este modo es simplemente su indisposición a cambiar un modelo de conducta del que disfrutan, que implica el consumo de animales no humanos. Algo que lleva a pensar esto es el hecho de que un autor como este combine tales argumentos con otros que intentan demostrar que no tenemos por qué prestar una atención significativa a los intereses de los animales no humanos. Ambas líneas de razonamientos tienen muy poco que ver entre sí, más allá de las conclusiones a las que se llega con ellas, y su combinación resulta, pues, sospechosa. Véase *ibid.*, así como Raymond G. Frey, *Interests and Rights: The Case against Animals*, Oxford, Oxford University Press, 1980.

47. Véase sobre esto Gaverick Matheny, “Expected Utility, Contributory Causation, and Vegetarianism”, *Journal of Applied Philosophy* n° 19 (2002), pp. 293-297; Alan Dawrst, “Does Vegetarianism Make a Difference?”, *Essays on Reducing Suffering*, 2007, <http://www.utilitarian-essays.com/vegetarianism.html> (visitado el 26 de noviembre de 2007). En lo que respecta al planteamiento general subyacente, véase Jonathan C. B. Glover, “It Makes No Difference whether or Not I Do It”, *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplement* n° 49 (1975), pp. 171-190; Derek Parfit, *Reasons and Persons*, 1984, pp. 76-80.

48. Daniel A. Dombrowski, *Vegetarianism: The Philosophy behind the Ethical Diet*, London, Thorsons, 1984, p. 123.

49. “A. Heroic excellence (*arete*): when one wants to act well and does so heroically.
H1: Nonsupererogatory heroism.
H2: Supererogatory heroism.
B. Ordinary excellence (*arete*): when one wants to act well, and does so.
C. Self-control (*enkrateia*): when one wants to act badly, but controls oneself.
D. Lack of self-control (*akrasia*): when one wants to act badly, tries to control oneself, but cannot.
E. Badness of character (*kakia*): when one wants to act badly, does so without resistance, thinking it to be good.
F. Brutishness (*aischros*): a diseased moral character, inhuman”. *Idem*.
50. *Idem*.
51. *Ibid.*, pp. 123-124.
52. Un argumento en esta dirección se encuentra también en Stephen R. L. Clark, “Vegetarianism and the Ethics of Virtue” en Steve F. Sapontzis (Ed.), *Food for Thought: The Debate over Eating Meat*, Prometheus, Amherst, 2004, 138-151, pp. 142-143.

Fecha de recepción del artículo: 19 de noviembre de 2008

Fecha de remisión a dictamen: 15 de diciembre de 2008

Fecha de recepción del dictamen: 12 de enero de 2009

Dossier

**Filosofía de la historia
e historia conceptual I**

PRESENTACIÓN

FILOSOFÍA DE LA HISTORIA E HISTORIA CONCEPTUAL

Faustino Oncina Coves

Universitat de València/ Instituto de Filosofía-CCHS, CSIC,
Madrid

Varias son las razones propiciadoras de esta sección monográfica, que generosamente nos ha cedido la revista *Devenires*. Hay una razón episódica, coyuntural, que a la vez es doble. Por un lado, los artículos que la integran nacieron con ocasión de un Encuentro celebrado entre el 5 y el 6 de mayo de 2008 en la sede del Instituto de Filosofía del nuevo Centro de Ciencias Humanas y Sociales del Consejo Superior de Investigaciones Científicas de Madrid. En ese evento intervinieron miembros de dos proyectos de investigación entrelazados desde sus albores y financiados por el Ministerio de Educación y Ciencia español (ahora rebautizado como Ministerio de Ciencia e Innovación): el dirigido por Concha Roldán: “Una nueva filosofía de la historia para una nueva Europa” (Ref.: HUM2005-02006/FISO), y el coordinado por Faustino Oncina: “Teorías y Prácticas de la Historia Conceptual: un reto para la Filosofía” (Ref.: HUM2007-61018/FISO, cofinanciado por el FEDER). Por otro lado, en el último colabora José Manuel Romero, durante un tiempo profesor en la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo de Morelia y en la actualidad adscrito, merced a un contrato del prestigioso programa Ramón y Cajal, al Departamento de Historia I y Filosofía de la Universidad de Alcalá de Henares. A él le corresponde el principal mérito de esta colaboración con *Devenires*, junto al interés especial de todas las instituciones implicadas en tender puentes no sólo entre ambos proyectos, sino primordialmente entre el CSIC y Universidades de dos continentes, rompiendo así una lanza, no meramente de rebote, por la unidad humboldtiana, hoy tan denostada y cada vez

más cuestionada, entre la investigación y la docencia. Desde luego nuestra intención sería profundizar esos vínculos en el futuro e incluso regularizar nuestra cooperación mediante encuentros bilaterales o multilaterales y publicaciones periódicas.

Pero también es menester mencionar una razón de fondo, temática: las sinergias y desafectos entre Historia Conceptual y Filosofía de la Historia. El primer libro de Koselleck, su tesis doctoral, fue catalogado como una crítica a la filosofía de la historia. Recordemos el juicio sumarísimo que sobre dicha tesis doctoral emitió Habermas. En un sentido probablemente poco cándido —basta recordar uno de los alias de la hermenéutica gadameriana— se refería a la obra como una “metacrítica de la filosofía de la historia”. Según el francfortiano, Koselleck entendía —estamos en el quicio de la década de los 50 a la de los 60— la crisis internacional como la expansión planetaria de la guerra civil mundial, cuyo detonante localiza en la Ilustración y en su apoteosis revolucionaria: “El conflicto Este-Oeste adquiere forma en la autocomprensión utópica que le prestan unas filosofías de la historia que compiten entre sí”. Con el ocaso de la “modernidad utópica” en el siglo XX, que se evidencia no tanto en los límites del binomio producción-consumo y del crecimiento del bienestar impulsado por los avances tecnológicos como en la insatisfacción con los roles que ellos nos han asignado, en una vuelta a la sobriedad tras los desmanes del progreso, “perdería su derecho la filosofía de la historia como tal”.¹

La aversión hacia la filosofía de la historia no remitirá con los años, sino que más bien se exacerbará. En una de sus últimas entrevistas a una edad ya propecta, Koselleck se despachaba contra ella aludiendo —lo que evoca, a pesar del repelús que le da la posmodernidad, el consabido ariete de Lyotard contra los grandes relatos justificadores del terror de la homogeneización— a sus “pretensiones totalitarias”, a “la interpretación optimista y, a la postre, terrorista de la historia universal, para la cual todo lo que pasa constituye y a la ejecución del derecho y la moral”, y denunciando el peligro que arrostra “atribuir razón a la historia”: “sustraernos a nuestra responsabilidad”.² Esta filosofía de la historia usurpadora del hacerse cargo es sólo un vástago más de un tronco torcido que la Historia Conceptual aspira a enderezar y cuyas raíces, ya lo hemos aventurado, se hallan en el siglo de las Luces. Esta es una conclusión a contra-

pelo, axiológica, o mejor dicho, esta patogénesis no se deduce forzosamente de la génesis del concepto, y parece sesgada por lo que esta generación, la denominada “generación escéptica”, reputa de fatal desvío, iniciado en aquella horquilla temporal (la *Sattelzeit*) entre 1750-1850, de la senda liberal conservadora de Alemania. Koselleck realiza una vibrante genealogía del concepto de historia en el momento en que éste deglute y metaboliza una tríada hasta entonces no siempre bienvenida: hechos, relatos y conocimiento de lo pasado; estado de cosas, exposición y ciencia.³ Esta convergencia entre realidad y reflexión es un indicio de que historia y filosofía de la historia son dos hijas mellizas del mismo siglo y en cuya gestación destacan tres hitos: la meditación estética, la moralización de las historias y la formación de hipótesis.⁴ Esas mellizas resultaron, por tanto, del ensamblaje de la prescripción poetológica de sentido de una representación histórica, del mensaje edificante exigido y extraído de la historia y de su construcción racional. En ellas desembocan tres criterios que dejan expedito el tiempo nuevo de la era moderna: la unicidad, la modificación del potencial de pronóstico de las antiguas Historias con el consiguiente protagonismo del futuro y la pérdida del valor ejemplar del pasado.⁵ La aceleración en manos de los partidarios de este enfoque deja de ser un signo de distinción y se muda en una marca de la infamia. Conservación, optimización por vía de la estabilización o ralentización y compensación se tornan la divisa de estos “tradicionalistas de la modernidad”.⁶

La filosofía de la historia, cual ensalmo capaz de erradicar algo inextirpable, la conflictividad ínsita a la condición humana, inspira iguales e incluso mayores recelos a otra de las bifurcaciones de la Historia Conceptual, cuyo adalid fue Joachim Ritter y sus delfines Hermann Lübbe y Odo Marquard, quienes, mediante un sarcástico retruécano, reconvierten el *fiat iustitia, pereat mundus* en *fiat utopia, pereat Germania*⁷ y malversan la célebre tesis undécima feuerbachiana: “El filósofo de la historia se ha limitado a transformar el mundo de diversas maneras; ahora conviene cuidarlo”.⁸ Para ellos Ilustración y sesentayochismo son las dos caras siniestras de la misma moneda, la del moralismo político,⁹ ese espectro que parece recorrer una Europa con manía persecutoria, y su conjuro, la alternativa del *Collegium Philosophicum* de Münster, el virtuosismo del *homo compensator*. Su urbanización de la provincia ritteriana (que recuerda otras urbanizaciones de índole similar¹⁰) mediante la “escisión positivada” (*positiviert*

Entzweiung), la reconciliación del provenir con el porvenir (Koselleck hablaría de espacio de experiencia y horizonte de expectativa), escindidos por una Ilustración desprovista de sentido de la realidad, proporciona una panoplia de estrategias de neutralización de la velocidad galopante, del furor innovador y del encogimiento del presente, engendros de las formas exaltadas de las Luces.¹¹ Todos ellos —que extra muros de la academia se refugiaron en el grupo y foro de encuentro *Poética y Hermenéutica*— cifran el drama de la modernidad (de la mala modernidad, por supuesto, pues no abdican de la buena) en la enajenación de la moral con respecto a la realidad política. ¿Cabe en estos tiempos de plomo para la Filosofía de la Historia, de escepticismo, una reivindicación del centauro, una coyunda entre Casandra y Clío, o más bien un interregno entre ambas¹²? Sobre estas cuestiones han versado algunas obras de nuestros colaboradores en esta sección y versarán varias de las aportaciones que aquí se anuncian. Pero no se nos antoja un anacronismo gratuito realizar una breve digresión sobre uno de los clásicos¹³ de la disciplina, sino que más bien puede coadyuvar a esclarecer las aporías y dilemas que hoy la acosan, amén de rectificar, aun insuficientemente, la imagen distorsionada y aun paródica que en general ofrecen de la Ilustración (y, por ende, de la Teoría Crítica) los historiadores conceptuales.

Kant plantea de modo magistral los asuntos candentes en la filosofía de la historia,¹⁴ pues desde su atalaya reparte desafíos *ontológicos* (¿cuáles son los elementos constitutivos últimos de la historia? ¿Quién es su sujeto —el hombre singular, el género humano, la naturaleza, la Providencia—? ¿Cuál es el polo dominante en la dialéctica entre necesidad y libertad?), *metodológicos* y *epistemológicos* (esto es, la cuestión de los procedimientos de aprehensión del curso histórico: la tensión entre explicación/predicción y comprensión, la compatibilidad entre mecanicismo y teleología, el estatuto nomológico o idiosincrático de sus leyes, la oposición entre holismo e individualismo) y *narrativos* (¿cómo se construye el discurso? ¿Es la historia un artefacto literario? ¿Cómo se relacionan los hechos con la ficción? ¿Tiene ésta alguna función heurística para la historia?). Tanto epígonos como exégetas han continuado rumiando esa cuarta *Crítica* nunca escrita como una obra en el corpus kantiano.¹⁵ Obviamente, no podemos dejar de llamar la atención sobre algunos cabos sueltos: El interés teórico de la idea de la historia permite barruntar una cien-

cia histórica, mas ¿cuál sería su configuración? ¿Es suficiente la afinidad con los postulados para conectarla con el interés práctico de la razón, habida cuenta de que de ella dependía que no quedasen derogados “todos los principios prácticos” (VIII, 19)? Si, además de posibilitar el conocimiento o explicación del pasado, esa idea oficia de arte político de predicción, de “perspectiva reconfortante de cara al futuro” en lo concerniente a nuestro “destino en este mundo” (VIII, 29-30), entonces implica una vindicación de la utopía, la búsqueda del estado político óptimo. Precisamente el énfasis en no reducir la historia a una novela, a una fábula (reprocha a Herder haber transgredido la frontera entre los géneros filosófico y poético¹⁶), se basa en que están en juego los intereses de la razón, el destino de la humanidad.

Sin duda, existe una diferencia entre los utopistas renacentistas y los ilustrados, pues de la espacialización de la utopía se ha pasado a su temporalización, pudiéndose hablar, según una sugerencia orteguiana, de una ucronía,¹⁷ o, para ajustarse a la metáfora propiamente kantiana, de una asíntota.¹⁸ En el primer caso la apertura de la vieja y conocida Europa hacia *terra incognita*, lugares imaginarios auspiciados en parte por el descubrimiento del Nuevo Mundo, no tenía que ver sólo con un espacio de nuevas experiencias, sino con nuevas (y antiguas: la búsqueda del Paraíso) proyecciones. Esto significa un filón de modos de vida social esencialmente diferentes a los vigentes. En el último tercio del s. XVIII se produce un punto de inflexión. Si hasta entonces las utopías eran primariamente espaciales o se declinaban en pretérito, con el globo terráqueo ya bien explorado y el consiguiente agotamiento de las ofertas espaciales, la utopía, inviable en el orbe presente y en el más allá, se evade al futuro y se metamorfosea en filosofía de la historia. Precisamente en el marco de una elucidación del término “idea” en la *Kritik der reinen Vernunft*, se formula la ineludible tarea de una racionalidad política, que a la postre constituirá “la genuina dignidad de la filosofía”, con la vista puesta en “una constitución que promueva la mayor libertad humana de acuerdo con leyes”, y sobre éstas apostilla: “Es muy reprobable el tomar las leyes relativas a lo que *se debe hacer* de aquello que *se hace*” (A314, B370; A316 ss. B373 ss.). Es un comentario premonitorio del próximo ajuste de cuentas con sus adversarios burkianos (y, con un signo distinto, del posterior del kantismo con Hegel y Marx) y prologa el debate actual en Alemania en torno a la normatividad y

facticidad en la filosofía de la historia y a cómo se traban en ésta los lazos cambiantes entre metas éticas y condiciones fácticas.

Su opción por el progreso, temporalización moderna de la utopía, reposa en su aval empírico y en su efecto propulsor. ¿Cuál es su plausibilidad empírica, teniendo en cuenta que “el problema del progreso no se resuelve inmediatamente gracias a la experiencia..., porque nos las habemos con seres que actúan libremente, a los que se puede *dictar* de antemano lo que *deben* hacer, pero de los que no se puede *predecir* lo que harán” (VII,83; *cfr.* V,99). A la vista de la impredecibilidad de la conducta humana y de la indecidibilidad empírica de la idea (pues, de lo contrario, desvirtuaríamos su definición y estableceríamos una ecuación entre idea e ilusión trascendental) descarta la pretensión teórica de una predicción científica de los derroteros políticos y la encuadra en el ámbito de lo que podemos esperar en el porvenir si lo impulsamos acorde con un vademécum racional.¹⁹ Luego entramos de lleno en los dominios de una “historia profética” y de una criteriología *formal* de la misma. En primer lugar y “pese a todo la historia profética del género humano tiene que ligarse con alguna experiencia” (VII, 84), y, en segundo lugar, ha de ser “pensable”, “compatible con la ley moral”, pero opaca a los códigos moralistas particulares²⁰ e inasimilable a las utopías materiales: “la *Atlántica* de Platón, la *Utopía* de Moro, la *Oceanía* de Harrington y la *Severambia* de Allais” (VII, 92). Esta “historia profética” navega entre la Escila del cálculo de Newton y la Caribdis del don de la adivinación de Casandra; no es ni una futurología ni, paradójicamente, una profecía.²¹ *Avant la letre* se formula (y a la par se blindo frente a ella) la objeción vertida hoy desde las huestes analíticas contra una filosofía especulativa de la historia circunscrita a una profecía carente de validez científica,²² o la remedada por el propio Koselleck al equipararla a una implacable planificación de tinte orwelliano, una vez calcinados los campos de intervención humana y extirpada la contingencia. En suma, la filosofía de la historia acabaría prescindiendo —eliminándolos, afirmará Marquard— de los hombres. Paradójicamente, el profesor de Bielefeld²³ *volens volens* tendría aquí en el de Königsberg a un aliado. Tampoco cabe interpretarla al trasluz del jacobinismo, del mito de la absoluta factibilidad o disponibilidad de la historia,²⁴ porque el deber de fundar una república no conlleva la necesidad de la acción directa, sino que en este caso entra en liza la *coyuntura* de la plasmación de la idea en la

trama histórica. Kant apunta muy sutilmente a sus detractores, que ignoran la necesaria distancia entre la idea y su realización (*KrV* A317 B374), la brecha incancelable entre intenciones y realidades.

En otro canon ilustrado de la filosofía de la historia, *La educación del género humano*, ya conectaba Lessing el fanatismo con el ritmo ultraveloz del cumplimiento de la idea de perfección de la humanidad, el fundamentalismo con el rigorismo instantáneo.²⁵ En otros términos, los visionarios, que en su individualidad ambicionan encarnar a todos sus congéneres, han traducido históricamente el imperativo categórico en un imperativo *velocíferino*.²⁶ La discriminación y la violencia son las secuelas funestas de semejante traducción inmediata. Para contrarrestarlas es necesario diseñar un sistema de esclusas capaz de regular y frenar la corriente impetuosa y devastadora que han desencadenado y puesto en marcha, sin reparar en sus eventuales pavorosos resortes y bumeranes, las intenciones buenas. Esa es la misión de lo que Kant llama *sabiduría política* (*Staatsweisheit*) y *leyes permisivas* de la razón. El abrupto acortamiento del tiempo prototípico del *pathos* apocalíptico, secularizado, aun con sus diferencias, en la aceleración moderna, no concuerda, en nuestra opinión, con la dialéctica de la Ilustración (este asunto de la mundanización, bajo la signatura de la filosofía de la historia, de la escatología cristiana, de la transposición de metas extrahistóricas a intrahistóricas, colea desde entonces y en absoluto quedó zanjado por la controversia entre Karl Löwith, Carl Schmitt y Hans Blumenberg²⁷). En la dicción del sarcástico Marquard, sin embargo, no sólo en la teodicea detectamos el germen de la filosofía de la historia, sino que ésta es, a la postre, teología de la historia, abocando al mismo corolario y padeciendo ambas igual penuria: la desaparición de la divinidad y de los humanos.²⁸ Por otro lado, Koselleck se aferra a la *Segunda intempestiva* para arremeter contra una de las secuelas del surgimiento del colectivo singular²⁹ —la “historia en y para sí” (*an und für sich*), la “historia misma” (*selbst*) o la “historia como tal” (*überhaupt*)—: la prepotente coacción para atribuirle sentido. Nietzsche³⁰ entrega la carta de despido a los cuatro axiomas de la filosofía de la historia fundamentales para el concepto moderno de historia, y lo hace mediante la negación de la teleología —*causa finalis*— y de la necesidad —*causa efficiens*—, la impugnación de la sobrecarga de la justicia y el rechazo de la metafórica de la edad, y mudando el topos *Historia magistra vitae* por el de *ancilla vitae*. Se trata de un adiós más.³¹

ahora le toca el turno a la historia como ejecutora de la moral, como tribunal o como coartada.

En poco tiempo han aparecido en nuestro idioma enjundiosos trabajos sobre Historia Conceptual, si bien últimamente la iniciativa la llevaban los historiadores (*Ayer*³² y *Revista de Estudios Políticos*³³). Un tanto rezagados —pero tampoco tanto, pues los historiadores no nos han mirado de soslayo en su labor a quienes cultivamos este tema desde la orilla filosófica, han buscado nuestra cooperación y existe además una empresa pionera y hasta precursora, la publicación *Res publica*—, empezamos ahora, si no a sacar pecho, al menos a atrevernos a asumir el reto que, en medio del desdén que le prodigaron sus colegas, lanzó Koselleck en la época de máxima desorientación de su disciplina. El problema no residía en una parca práctica historiográfica, sino en un déficit teórico.³⁴ El trabajo de la Historia Conceptual con respecto a la Filosofía de la Historia es primordialmente genealógico e hipertróficamente crítico (por desgracia, no en el sentido literal foucaultiano, aunque algunos desarrollos díscolos no lo desdeñan, sino que intentan integrar ingredientes del orden del discurso en la semántica histórica³⁵).

En un breve lapso temporal la constelación de contribuciones teóricas se ha ampliado. A la sección que le dedicó *Isegoría* en su último número, se añade un número monográfico de *Conceptos. Revista de Investigación Graciana* —confiemos en que no sea su único hijo bastardo³⁶—, al que han seguido el libro *Teorías y prácticas de la Historia Conceptual*, en Plaza y Valdés/CSIC, en la colección *Theoria cum praxi* que auspicia el Departamento de Filosofía Teorética del Instituto que hizo de anfitrión del Encuentro³⁷ al que nos referimos al inicio de esta Presentación.

Notas

1. J. Habermas, “Crítica de la filosofía de la historia” (1960), en *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid, Taurus, 1975, pp. 383 ss.

2. “Historia(s) e Histórica. Reinhart Koselleck en conversación con Carsten Dutt”, en *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política* (Madrid), nº 29 (2003), pp. 211, 214.

3. Reinhart Koselleck, *historia/Historia*, traducción e introducción de Antonio Gómez Ramos, Madrid, Trotta, 2004, pp. 44 ss.

4. *Ibíd.*, p. 47.
5. *Ibíd.*, pp. 74 ss.
6. “Sobre la inevitabilidad de las ciencias del espíritu” (1985), en Odo Marquard, *Apología de lo contingente*, Valencia, Institució Alfons el Magnànim, 2000, p. 116.
7. “Por ello [la experiencia del 68] mi escepticismo se convirtió en rechazo de los conformismos negativos, del *fiat utopia, pereat mundus*, y di un paso hacia identificaciones débiles: con la brevedad de la vida; con las compensaciones; con el mundo moderno; con la República Federal Alemana; con la civilidad; con el pequeño mundo del Hessen central” (O. Marquard, “Autopresentación” [1995], en *Filosofía de la compensación*, Barcelona, Paidós, 2001, p.14). Véase Jens Hacke, *Philosophie der Bürgerlichkeit. Die liberalkonservative Begründung der Bundesrepublik*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2006.
8. O. Marquard, *Las dificultades con la filosofía de la historia* [1973], Valencia, Pre-Textos, 2007, p.19.
9. H. Lübbe, *Politischer Moralismus. Der Triumph der Gesinnung über die Urteilskraft*, Berlín, Corso bei Siedler, 1987.
10. J. Habermas, “Hans-Georg Gadamer. Urbanización de la provincia heideggeriana” [1979], en *Perfiles filosófico-políticos*, pp. 346 ss. La reseña de Koselleck incluida en este mismo volumen podría haberla titulado asimismo “Reinhart Koselleck. Urbanización de la provincia schmittiana” (*op. cit.*, pp. 383 ss.). Véase Faustino Oncina, “Experiencia y política en la historia conceptual”, en *Res publica*. Revista de la historia y el presente de los conceptos políticos (Murcia), 1 (1998), p. 107.
11. O. Marquard, “Ilustración con sentido de la realidad. Para el 70 aniversario de Hermann Lübbe”, en *Filosofía de la compensación*, Barcelona, Paidós, 2001, pp. 121-12; “Zukunft und Herkunft. Bemerkungen zu Joachim Ritters Philosophie der Entzweiung”, en Kurt Röttgers (ed.), *Politik und Kultur nach der Aufklärung. Festschrift Hermann Lübbe zum 65. Geburtstag*, Basilea, Schwabe, 1992, pp.104-107.
12. Concha Roldán, *Entre Casandra y Clío. Historia de la Filosofía de la historia*, Madrid, Akal, 1997; Antonio Gómez Ramos, *Reivindicación del centauro. Actualidad de la filosofía de la historia*, Madrid, Akal, 2003; Johannes Rohbeck, *Geschichtsphilosophie zur Einführung*, Hamburgo, Junius Verlag, 2004; *ibíd.*, “Por una filosofía crítica de la historia”, en *Isegoría*. Revista de Filosofía Moral y Política, 36 (2007), pp. 63-79.
13. No conviene olvidar la tesis doctoral de O. Marquard, *Skeptische Methode im Blick auf Kant* [1954], Freiburg i. B., Alber Verlag, 1958, ni la habilitación, inédita, de su alma gemela, H. Lübbe, *Transzendentalphilosophie und das Problem der Geschichte* [1956].
14. Un recuento de algunos de esos asuntos los hallamos reelaborados en Manuel Cruz, *Filosofía de la historia*, Barcelona, Paidós, 1991.
15. Desde Dilthey con su proyecto de *Crítica de la razón histórica* (ed. de Hans-Ulrich Lessing, Barcelona, Península, 1986) hasta, entre nosotros, R. R. Aramayo y su

Crítica de la razón ucrónica (Madrid, Tecnos, 1992), no se ha dejado de dar vueltas a esa obra pendiente. Las referencias a Kant remiten a la edición de la Academia. Bastará con hacer constar el volumen y la página.

16. Herder, en su “proyecto de querer explicar lo que uno no entiende a partir de aquello que entiende menos todavía“, acaso haga literatura, pero no filosofía: “¿Qué puede aducir pues el filósofo para justificar su pretensión, a no ser la mera desesperación por encontrar tal explicación en cualquier conocimiento de la Naturaleza, buscando esa apremiante resolución en el fecundo campo de la ficción poética?” (VIII, 54). Y más adelante continúa su tono irónico e implacable: “Pero mucho menos nos proponemos investigar aquí si el espíritu poético que aviva la expresión no se ha infiltrado a veces en la filosofía del autor, si los sinónimos no se hacen pasar de cuando en cuando por explicaciones y las alegorías por verdades, o si los cruces entre los terrenos colindantes de la filosofía y el lenguaje poético no han trastocado por completo en ocasiones los lindes y dominios de ambos, ni si en muchos lugares la trama de audaces metáforas, de figuras poéticas, de alusiones mitológicas, no ha servido precisamente para ocultar el cuerpo de los pensamientos como bajo una especie de miriñaque, en lugar de para insinuarlo bajo un velo transparente” (*ibid.*, 60; *cfr.* VIII, 109-110). Estos puntos los he abordado de manera más exhaustiva en “Storia morale e política morale”, en Luca Fomesu (ed.), *Etica e mondo in Kant*, Bolonia, Il Mulino, 2008, pp. 297-316.

17. El tono, no obstante, que adopta Ortega y Gasset al hablar del ucronismo moderno es irónico e incluso despectivo: El racionalismo “reconoce que, por el momento”, la idea no se puede realizar, pero que lo logrará en “un proceso infinito” (Leibniz, Kant). El utopismo toma la forma de ucronismo. Durante los dos siglos y medio últimos todo se arreglaba recurriendo al infinito, o por lo menos a períodos de una longitud indeterminada... Como si el tiempo, espectral fluencia, simplemente corriendo, pudiese ser causa de nada y hacer verosímil lo que es en la actualidad inconcebible” (*Obras completas*, Madrid, Revista de Occidente, 1962, vol. III, p. 238).

18. “si la especie supone el conjunto de una serie de generaciones que se extiende hasta el infinito y se acepta que tal serie se aproxima incesantemente a la línea de su destino, entonces no resulta contradictorio sostener que esta línea del destino es asíntota a cada uno de los puntos de la línea generacional y coincide con ésta en el todo. Es competencia del matemático aclarar esta metáfora; la tarea del filósofo consiste en afirmar que el destino del género humano en su conjunto es un progresar ininterrumpido” (VIII, 65).

19. “desde luego, con una certeza que no basta para pronosticar (teóricamente) el futuro, pero sí resulta suficiente desde un punto de vista práctico para convertir en un deber el hecho de trabajar en pro de tal meta [de la paz perpetua] y no tenerla por una mera quimera” (VIII, 368).

20. VIII, 373-375. Estos autores —Gentz, Rehberg y Garve— definen la política como una “teoría a partir de la experiencia” (*Theorie aus Erfahrung*) (Kant-Gentz-Rehberg,

Über Theorie und Praxis, Frankfurt, Suhrkamp, 1967, pp.103, 127, 158), y por tanto capitulan ante ella, jactándose de una estrategia que Kant, sin embargo, tacharía de “indigna de un filósofo” (KrV A316 B373). Kant la caricaturiza como pseudopolítica (Afterpolitik) (VIII, 385).

21. Rememorando la perniciosa influencia de los “profetas judíos”, a la pregunta de ¿cómo es posible una historia a priori?, responde: “Muy sencillo, cuando es el propio adivino quien causa y prepara los acontecimientos que presagia” (VII, 79-80).

22. A. C. Danto, *Historia y Narración. Ensayos de Filosofía Analítica de la Historia*, Barcelona, Paidós, 1989.

23. “El azar como residuo de motivación en la historiografía”, en *Futuro pasado*, Barcelona, Paidós, 1993, pp. 155 ss.

24. “Sobre la disponibilidad de la historia”, en *Futuro pasado*, pp. 251-266.

25. “[87 Algunos fanáticos de los siglos XIII y XIV tal vez captaron una ráfaga de ese nuevo Evangelio eterno y se equivocaron solamente al anunciar tan próxima su irrupción. [...]]” 89 Sólo que lo aceleraron, sólo que creyeron poder convertir de golpe a sus contemporáneos, salidos apenas de la niñez, sin ilustración ni preparación, en varones dignos de esa su tercera edad.]” 90 Y eso es lo que los convertía en fanáticos. El fanático obtiene a menudo muy justas visiones del futuro, pero es incapaz de esperar ese futuro. Desea su pronta llegada y ser él mismo quien lo acelere. Lo que le cuesta a la Naturaleza mil años ha de cumplirse en el instante de la existencia del fanático. Pues ¿qué va a tener él de eso, si lo que considera lo mejor no se convierte ya en lo mejor durante el tiempo de su vida? [...].]” 91 [...]. No es cierto que la línea recta sea siempre la más corta”. Las consecuencias políticas de estos aforismos de La educación las extrae en el quinto de los Diálogos para francmasones, coetáneos de los anteriores. En contraste con la actitud ilustrada de saber esperar, los ilusos iluminados, los revolucionarios, “fundan su reino con las armas en la mano”, teniendo que pagar un peaje cruento que no se compadece con el ideal de la tolerancia “Lo que cuesta sangre no vale la pena de la sangre”.

26. Tomo prestada esta creación léxica de Goethe (carta a Nicolovius de noviembre de 1825, en *Goethes Briefe*, IV, Hamburgo, 1967, p. 159). “*Veloziferisch*” surge del cruce entre “*velocitas*” y “*Luẏifer*”. He reflexionado acerca del nexo de este elocuente neologismo con la historia conceptual en dos trabajos: “Historia conceptual, Histórica y modernidad velociferina: diagnóstico y pronóstico de Reinhart Koselleck”, en *Isegoría* (Madrid), 29 (Diciembre 2003), pp. 225-237; y “La modernidad velociferina y el conjuro de la secularización”, Introducción a Reinhart Koselleck, *Aceleración, prognosis y secularización*, Valencia, Pre-Textos, 2003, pp. 11-33.

27. Destacaremos en este contexto, respectivamente, una obra de cada uno de ellos: *Weltgeschichte und Heilgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, Stuttgart, 1953, 3ª ed. (ed. cast. *El sentido de la historia*, Madrid, 1973); *Politische*

Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveranität, München-Leipzig, 1922 (ed. cast. *Estudios políticos*, Madrid, 1941) y *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*, Berlín, 1970); *Legitimität der Neuzeit* (con una parte fundamental: *Säkularisierung und Selbstbehauptung* de 1974 incorporada más tarde a una nueva edición de este libro), Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1988. En la historia conceptual y entre los historiadores conceptuales hay contribuciones memorables: W. Conze, “Säkularisation, Säkularisierung”, en O. Brunner, W. Conze y R. Koselleck (eds.), *Geschichtliche Grundbegriffe*, V, Stuttgart, 1984 (1994 2ª ed.), pp.789-829; G. Marramao, “Säkularisierung”, en: J. Ritter y K. Gründer (eds.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, VIII, Basilea, 1992, pp.1133-1161; íd., *Cielo y tierra. Genealogía de la secularización*, Barcelona, Paidós, 1998 (en ambos trabajos asimila ideas del primer escrito de Koselleck que traducimos, de cuya versión italiana —incompleta— es el responsable); Hermann Lübbe, *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, Freiburg-München, Alber, 1965; R. Koselleck, “Acortamiento del tiempo y aceleración. Un estudio sobre la secularización”, en *Aceleración, prognosis y secularización*, pp. 37-71.

28. “Y este asunto, como ha resaltado Koselleck, fue y ha seguido siendo un procedimiento judicial, un proceso, la historia universal ha seguido siendo el juicio final: al principio —en la teología— Dios juzgaba a los hombres, después —en la teodicea— los hombres han juzgado a Dios, a continuación —en la crítica— los hombres se han juzgado a sí mismos; y finalmente, cuando esa clase de sospecha y acusación permanentes contra sí mismos se volvió demasiado penosa, los hombres —al tiempo que obligaban a la crítica a transformarse en filosofía de la historia absoluta— decidieron transformarse en aquello que los hombres no pueden ser realmente: inimputables absolutos, un absoluto que no juzgamos porque él ya se juzga a sí mismo. Por esa razón, los hombres —tal es la consecuencia de esa permanente fuga en la filosofía de la historia moderna desde el ‘tener conciencia’ hasta ‘ser la conciencia’— ya no son verdaderamente hombres cuando se transforman en el absoluto. Así como la teodicea —si mi visión es correcta— se consume con la eliminación de Dios, igualmente la filosofía de la historia, devenida absoluta en nombre del ser humano, se consume con la eliminación del ser humano” (*Las dificultades con al filosofía de la historia*, pp. 24-25).

29. R. Koselleck, *historia/Historia*, Madrid, Trotta, 2004, pp. 27 ss.

30. R. Koselleck, “Vom Sinn und Unsinn der Geschichte”, en *Merkur*, 577 (1977), pp. 328 ss. Cfr. Friedrich Nietzsche, “De la inutilidad y los inconvenientes de la historia para la vida”, en *Schopenhauer como educador y otros textos*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1996, pp. 53-134.

31. Con inevitables reminiscencias del *Adiós a los principios* [1981] (València, Institutió Alfons el Magnànim, 2000) de O. Marquard.

32. Véase el Número Monográfico sobre “Historia de los conceptos”, en *Ayer* (Madrid), 53/2004 (1).

33. Véase el Número Monográfico sobre “Historia, Lenguaje y Política”, en *Revista de Estudios Políticos* (Madrid), 134 (octubre-diciembre 2006).

34. R. Koselleck, “Über die Theoriebedürftigkeit der Geschichtswissenschaft” [1972], en *Zeitschichten*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 2000, pp.298-316.

35. D. Busse, *Historische Semantik. Analyse eines Programms*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1987.

36. N° 5 (2008). Este número ha sido coordinado por Elena Cantarino.

37. Como colofón de este Encuentro Luca Fionnesu (Universidad de Pavía) hizo un escrutinio conceptual de nociones clave de la filosofía práctica: “Per la storia dei concetti normativi: comandi e consigli”. Esta aportación aparecerá en la revista *Isegoría*.

LA HISTORIA CONCEPTUAL COMO CRÍTICA¹

José Manuel Romero Cuevas
Universidad de Alcalá de Henares, Madrid

Voy a plantearme en este ensayo algo distinto a un análisis o una confrontación con la historia conceptual de R. Koselleck.² La cuestión que voy a tratar es si, a partir de la concepción de la historia conceptual de este autor, puede pensarse, al menos en esbozo, un modo de historia conceptual orientada a la crítica del presente y cuáles serían sus bases y procedimiento. Voy a seguir una dirección paralela a la de Antonio Gómez Ramos que, en su aproximación a la obra de este autor, se ha propuesto “extraer de Koselleck potencialidades críticas que en él no están desarrolladas o lo están muy discretamente”.³ Para pensar este posible modelo de historia conceptual crítica voy a apoyarme, como se va a comprobar, en determinadas ideas de Walter Benjamin sobre teoría del conocimiento histórico recogidas en su frustrada obra de los Pasajes y en sus tesis sobre el concepto de historia.⁴ Con esta búsqueda de apoyo en ideas de otro autor, en este caso Benjamin, que pertenece a una tradición filosófica y política tan distante en principio de la de Koselleck y al que éste, hasta donde yo sé, jamás adopta como interlocutor ni cita, no estoy implicando que la historia conceptual de Koselleck no pretenda ser ella misma crítica, pues aspira a serlo explícita e implícitamente. Ahora bien, esta pretensión crítica está formulada en unos términos que, o bien resultan demasiado estrechos (pues están ligados únicamente a la rigurosidad metódica del historiador de los conceptos), o bien apuntan a una crítica de la modernidad de carácter marcadamente conservador. Veámoslo con detenimiento.

1. La pretensión crítica de la historia conceptual de R. Koselleck

Explícitamente, la historia conceptual, como ha sostenido el propio Koselleck, pretende ser “un método especializado para la crítica de las fuentes, que atiende al uso de los términos relevantes social o políticamente y que analiza especialmente las expresiones centrales que tienen un contenido social o político”.⁵ La historia conceptual posibilitaría un empleo crítico de las fuentes, al poner de manifiesto las transformaciones semánticas de los conceptos sociopolíticos a lo largo de un periodo histórico determinado. No es una mera genealogía del significado de los conceptos que, al mostrar su variación histórica ligada a la historia de los conflictos sociales, problematizaría la evidencia y apariencia de naturalidad con la que se nos ofrece el significado actual de los mismos (aunque la genealogía de los valores y conceptos morales de Nietzsche constituye uno de sus precedentes). Va más allá. Apunta a la dimensión de las transformaciones de la experiencia histórica, sobre todo de la experiencia del tiempo y de la historia misma, característica o definitoria de un periodo histórico.

Aquí existe claramente un punto de contacto con el primer Heidegger. Para éste, como ha mostrado Ramón Rodríguez, la interpretación fenomenológica de los conceptos centrales de la tradición filosófica pone al descubierto una *Grunderfahrung* o *experiencia fundamental* consolidada en ellos y a la que remiten. Ahora bien, para Heidegger esta experiencia fundamental consistiría en aquel modo concreto de cuidado (o *Sorge*) cuya estructura intencional abre e ilumina un modo de aparecer determinado de las cosas.⁶ Se podría sostener que la historia conceptual apuntaría, como la interpretación fenomenológica de los conceptos de Heidegger, a una dimensión más fundamental que la del mero plano de las transformaciones semánticas de los conceptos, a saber, al fondo de experiencia en ellos sedimentado, que se trataría de hacer explícito y comprensible para nosotros; un fondo de experiencia que para Koselleck es radicalmente histórico (a diferencia del primer Heidegger, cuya problemática era en lo esencial ontológica).

Otro modo de formular esto sería sostener que la historia conceptual se ocuparía de ese proceso, que se repite con cada cesura histórica, por el que “la experiencia se eleva de nuevo a concepto”.⁷ Lo que para Hegel era la labor de

la filosofía, elevar su tiempo a concepto, piensa Koselleck que acontece, sin intervención determinante del filósofo, con los conceptos relevantes en el plano político-social: en ellos se sedimenta una determinada experiencia histórica del propio tiempo y un horizonte de expectativas concreto respecto al porvenir. Las transformaciones semánticas de los conceptos funcionan en la historia conceptual al modo de sismógrafos en los que descifrar transformaciones de más hondo calado: el nivel de las experiencias consolidadas y las esperanzas y temores dominantes en el colectivo social de una época.

Pero, además de eso, la historia conceptual muestra el modo en que los conceptos establecen “también límites para la experiencia posible y para la teoría concebible”.⁸ Es decir, los conceptos no sólo recogen un modo de experimentar el tiempo, sino que actúan como factores condicionantes de lo experienciable y realizable en el plano histórico; orientan nuestra apertura a lo histórico de un modo determinado, delimitando con ello lo representable como factible y realizable e impulsando a su vez un tipo concreto de praxis. Es por eso que a lo largo de la historia determinados conceptos han tenido efectos y consecuencias políticas importantes, pues en ellos se coagula una carga semántica que implica un particular diagnóstico del tiempo presente y delimita a su vez un modo determinado de abrirse al futuro, por lo que puede servir de herramienta para orientar e impulsar en una dirección determinada el movimiento social y político.⁹ De esta guisa, para Koselleck, en el tránsito a la modernidad, “los conceptos fundamentales elaborados teóricamente, penetraron en el depósito de las consignas que forman las opiniones y legitiman partidistamente”,¹⁰ es decir, se transformaron en guías pragmáticas de determinados partidos y en instrumentos de la confrontación político-social. Por lo tanto, podemos resumir lo dicho afirmando que la historia conceptual posibilita un empleo crítico de las fuentes en tanto que enfrenta al historiador con el hecho ineludible y problemático de la historicidad del significado de los conceptos, que remite a las transformaciones en la experiencia del tiempo y las expectativas respecto al futuro sedimentado en ellos, impidiendo así la tentación de proyectar sin más en el pasado el significado aparentemente evidente y natural que los conceptos poseen en nuestro presente.

Pero en el empleo que Koselleck realiza de la historia conceptual puede tematizarse además una pretensión crítica más bien implícita. Pues lo que

Koselleck describió en la historia de los conceptos políticos modernos es la transformación en la experiencia del tiempo propia de la modernidad, que ilumina a ésta de un modo específico. La tesis de Koselleck es que los conceptos modernos pueden “interpretarse como indicadores de un cambio acelerado de la experiencia histórica”.¹¹ La conciencia de la aceleración del cambio, característica de la modernidad, se plasma en conceptos que “se basan sólo parcialmente en estados de experiencia y en los que la expectativa del tiempo venidero crece proporcionalmente a la carencia de experiencia”.¹² Como ha sostenido Faustino Oncina, “Koselleck convierte la aceleración de la experiencia en signo de la modernidad, ella es sobre todo una experiencia de amnesias aceleradas, de una aceleración sin igual del olvido”.¹³

Los conceptos modernos son así claramente asimétricos: se da en ellos una diferencia creciente entre experiencia y expectativa, en la que la segunda se amplía sin tener base en la primera. La expectativa se sobredimensiona y carece de sustento en un espacio de experiencia, ahora atrofiado por la aceleración temporal. Aquí reside claramente una pretensión crítica de la historia conceptual de Koselleck. Pues en su desciframiento de los conceptos modernos encontramos todo un diagnóstico crítico de la modernidad, que apunta a su patología fundamental: esta creciente “diferencia entre experiencia y expectativa”,¹⁴ que posee problemáticas consecuencias socio-políticas, sobre todo la generación de una praxis política impulsada por una pura expectativa carente de base experiencial (carente de todo apoyo en la experiencia y en las enseñanzas del pasado). Es decir, una política que se lanza impacientemente a un futuro sobre el que se proyectan expectativas (deseos, anhelos, esperanzas) que el presente es incapaz de satisfacer.

Estamos ante un diagnóstico de tintes antimodernos, pues para Koselleck la cuestión es que *ningún* presente podría satisfacer las expectativas generadas por la Ilustración y por la modernidad en general, pues éstas no serían más que la traducción de las expectativas cristianas de salvación ultraterrena en el ámbito de lo intrahistórico, lo cual sólo puede poseer efectos distorsionantes: “La meta —antiguamente aguardada, esperada o temida en clave apocalíptica— de un fin del mundo que irrumpe en intervalos acortados se ha convertido, con la Ilustración, en un concepto de expectativa puramente intramundano. Ciertamente, también en la Ilustración se ha teñido el futuro de una promesa

cuasi religiosa, pues debería traer la felicidad y la libertad frente a cualquier forma de dominación, y ambas tendrían que alcanzarse de manera acelerada mediante la acción humana”.¹⁵ Esta incorporación del telos ultraterreno de la salvación en el escenario histórico fue asumida con total coherencia por Robespierre: “Esta posición corresponde, aunque con una mayor dosis de activismo, a aquella posición expresada por Robespierre en la fiesta de la Constitución de 1793. Felicidad y libertad son el destino de los hombres, que ahora en la Revolución toca realizar: ‘Los progresos de la razón humana han preparado esta gran Revolución y a vosotros corresponde especialmente el deber de acelerarla’”.¹⁶ Con esta vinculación entre Ilustración y Revolución, Koselleck aspiraría implícitamente a abarcar también los intentos revolucionarios del siglo XX, mostrando que su común denominador es el empleo del terror revolucionario como medio para la aceleración del progreso. Koselleck articula así su peculiar versión de una dialéctica de la Ilustración: la modernidad ilustrada estaría condenada a desembocar, según su lógica inmanente (una lógica de la aceleración temporal hacia un futuro anhelado —la antigua salvación cristiana, ahora traducida en términos intrahistóricos— que habría que realizar a toda costa), en las formas diversas de terror revolucionario, desde los jacobinos hasta Stalin.

2. Necesidad de un cambio de diagnóstico

No voy a detenerme en una valoración crítica de este diagnóstico de la modernidad que denuncia su lógica utópico-revolucionaria.¹⁷ Mi intento de pensar un modelo de historia conceptual crítica apunta en otra dirección: pienso en una historia conceptual que aspire a aportar instrumentos, no ya para un empleo crítico de las fuentes históricas, ni para una crítica, de sentido claramente conservador, de la forma de experiencia moderna como matriz de las patologías inherentes a la modernidad, sino para una crítica de las realidades sociales vigentes en nuestro presente (atendiendo a si encarnan relaciones sociales justas y si posibilitan formas de vida lograda). Para ilustrar la problemática a partir de la que podría pensarse tal carácter crítico, voy a remitirme a un posicionamiento común a varios de los representantes de la Teoría Crítica de

la denominada Escuela de Francfort. Éstos afirmaron que el significado de determinados conceptos histórico-políticos no puede concebirse, sin problemáticas pérdidas, en términos meramente analíticos u operacionales, que reducirían el significado de un concepto en un determinado marco lingüístico a su uso efectivo dentro de éste. En el caso de Herbert Marcuse, su diagnóstico de las sociedades desarrolladas (tanto capitalistas como del socialismo real) de los años 50 y 60 afirma que en ellas “las palabras y los conceptos tienden a coincidir, o, mejor dicho, el concepto tiende a ser absorbido por la palabra. Aquél no tiene otro contenido que el designado por la palabra de acuerdo con el uso común y generalizado, y, a su vez, se espera de la palabra que no tenga otra implicación que el comportamiento (reacción) común y generalizado. Así, la palabra se hace *cliché* y como cliché gobierna el lenguaje hablado o escrito”.¹⁸ Conceptos presuntamente normativos como democracia, libertad o justicia acaban siendo entendidos a partir de su uso dominante, institucional y mediáticamente condicionado, en la realidad social dada, a saber, para referirse al modo específico en que tales conceptos han sido institucionalizados en la sociedad vigente. Dicho de manera sintética: las sociedades promoverían un uso de tales conceptos para *referirse a sí mismas* (como ocurrió con el término “socialismo” o “democracia popular” en las sociedades del llamado socialismo real, fenómeno analizado por Marcuse en su obra *El marxismo soviético*¹⁹).

El significado de los conceptos queda delimitado por su uso, que remite a lo efectivamente realizado dentro del horizonte de lo inmanente desde un punto de vista social, de manera que otros empleos de tales conceptos son tachados simplemente de utópicos o carentes de sentido (pues trascenderían el modo concreto y efectivo en que tales conceptos han recibido plasmación institucional en la sociedad real y existente, apuntarían más allá de lo real, a un no-lugar o un lugar que no existe: carecerían de sentido del mismo modo que la proposición “El rey de Francia es calvo” carece de sentido). Esta restricción del significado de los conceptos histórico-políticos que los acaba refiriendo a lo dado, esta “funcionalización del idioma, expresa una reducción de sentido que tiene una connotación política”.²⁰

En tanto que los conceptos son únicamente empleados para referir lo ya dado o lo asumido como su significado dentro de los parámetros de la sociedad existente, se imposibilita un uso de los mismos orientado al diagnóstico

crítico de las realidades del presente, pues a la luz de los conceptos, tal como son usados hegemónicamente, tales realidades aparecen ya siempre como coincidiendo con ellos como su plasmación institucional. Los conceptos se tornan unidimensionales: sólo sirven para referir lo existente o para pensar en el seno de lo existente, carecen de toda dimensión semántica que apunte más allá de lo dado. No sólo los conceptos, también la realidad se vuelve unidimensional pues, sin conceptos que posibiliten su iluminación crítica, la realidad resulta desproblematizada de raíz: aparece como lo que puede y debe ser. Con ello, el horizonte de expectativas queda restringido al plano de inmanencia definido por lo dado, por lo ya realizado.

Lo interesante del planteamiento de Marcuse es que esta otra dimensión del lenguaje, trascendente a su uso estereotipado y unidimensional dentro de un marco social concreto, no apunta más allá de lo histórico, hacia una dimensión transcendental o ideal (al modo de ideas platónicas), sino que es concebida como una “dimensión histórica”.²¹ Lo que constata Marcuse es que la supresión de toda dimensión semántica del lenguaje trascendente a lo dado adopta la forma de una “*supresión de la historia*, y este no es un asunto académico, sino político. Es una supresión del propio pasado de la sociedad y de su futuro, en tanto que este futuro invoca el cambio cualitativo, la negación del presente”.²² Marcuse encuentra que las sociedades actuales están en continua confrontación con esa dimensión semántica trascendente de ciertos conceptos, confrontación que adopta la forma de una “lucha contra la historia”, pues “el recuerdo del pasado puede dar lugar a peligrosos descubrimientos, y la sociedad establecida parece tener aprensión con respecto al contenido subversivo de la memoria”.²³ Y ello porque la memoria “es contraria al cierre del universo del discurso y la conducta: hace posible el desarrollo de conceptos que rompen la estabilidad y trascienden el universo cerrado concibiéndolo como un universo histórico. Confrontado con la sociedad dada como objeto de su reflexión el pensamiento crítico deviene conciencia histórica”.²⁴

De ahí que cuando se contrapone, por ejemplo, al modo de institucionalización de la democracia en las sociedades democráticas occidentales un concepto enfático de democracia (que remitiría al “control popular como soberanía popular”), a partir del cual se constataría el carácter limitado de la democracia realmente existente, tal concepto “no es de ninguna manera

una invención de la imaginación o de la especulación, sino que tiende a definir la intención histórica de la democracia, *las condiciones por las que la lucha por la democracia se sostuvo, y que todavía están por realizarse*'.²⁵ Esta referencia a aquello que impulsó y cuya realización orientó las luchas emancipatorias del pasado (su horizonte de expectativas), y que está aún por realizarse, define la dimensión en la que va a buscar base normativa la historia conceptual crítica a la que apelo aquí, tal como voy a mostrar a continuación.

Considero que este diagnóstico realizado por Marcuse remite a una situación problemática que en líneas generales sigue siendo la nuestra. En los debates políticos actuales se sigue produciendo una restricción del significado de los conceptos en términos operacionales según los parámetros del marco institucional vigente. Ello converge con (y se retroalimenta de) una situación de estrechamiento del horizonte de expectativas del colectivo social, no sólo en España, sino a nivel global, respecto a la situación de hace 35-40 años. Por razones en las que no podemos detenernos aquí por falta de espacio, se puede afirmar que en la denominada postmodernidad, que como lógica cultural del capitalismo tardío, tal como ha sostenido F. Jameson, se torna dominante a partir de la mitad de los años 70 del siglo XX,²⁶ se ha producido a nivel global una cesura respecto a la dinámica que Koselleck había tematizado en la modernidad: estamos en una situación en la que nuestro horizonte de expectativas se ha empobrecido y estrechado hasta no sobrepasar ya más los límites de lo existente, de manera que ya no cumple ningún papel orientador de la praxis política.²⁷

El diagnóstico crítico de la modernidad realizado por Koselleck ha quedado así obsoleto en nuestro presente: la cesura entre espacio de experiencia y horizonte de expectativa se ha cerrado en perjuicio del segundo. Éste ha sido encajado, como en un lecho de Procusto, en los límites del primero, absolutizando de este modo la inmanencia. La fórmula de Koselleck para una posible optimización de la modernidad en términos de reinstalación de nuestro horizonte de expectativas dentro de los límites de nuestro espacio de experiencia (para convertir a la historia en maestra de la vida e impedir así los desmanes político-utópicos provocados por las expectativas excesivas impulsadas por una aceleración temporal desbocada) se ha realizado perversamente en una época incapaz, como ha sostenido F. Jameson, no sólo de actuar en

favor de un futuro mejor sino de representárselo e incluso de desearlo.²⁸ En todo caso, no cabe duda de que esta transformación en la experiencia actual del tiempo y de la historia podría ser puesta de manifiesto por una historia conceptual, del tipo de la articulada por Koselleck, aplicada a las transformaciones semánticas de los conceptos característica de nuestro presente.

3. Los parámetros de una historia conceptual crítica

Quizá pueda pensarse en un modo de historia conceptual que sirva de ayuda para contrarrestar esta situación, al sustentar un empleo de determinados conceptos capaz de apoyar una ampliación de nuevo de nuestro degradado horizonte de expectativas que posibilite una percepción y una iluminación crítica del propio presente. Del planteamiento de Koselleck podemos extraer importantes indicaciones en esta dirección. Sostiene que la historia conceptual se ocupa de “conceptos cuya capacidad semántica es más amplia que la de “meras” palabras de las que se usan generalmente en el ámbito sociopolítico”.²⁹ La clave es cómo concebir esta “capacidad semántica más amplia” que definiría al concepto. Como ya apunté antes, parece remitir a la dimensión de la experiencia del tiempo presente y del futuro sedimentada en el concepto: “una palabra se convierte en concepto si la totalidad de un contexto de experiencia y significado sociopolítico, en el que se usa y para el que se usa una palabra, pasa a formar parte globalmente de esa única palabra”.³⁰

Naturalmente, para los que practican la historia conceptual, el contexto de experiencia descifrable en un concepto corresponde al tiempo *pasado* en el que se forjó tal concepto. Esto abre la cuestión de la relación entre ese contenido semántico, plasmación de un espacio de experiencia y un horizonte de expectativas de un pasado determinado, y nosotros aquí y ahora. Esto lo asume Koselleck: “Toda historia conceptual o de las palabras procede, desde la fijación de significados pasados, a establecer esos significados para nosotros”.³¹ Con ello se introduce un diferencial de tiempo en el propio concepto: éste muestra “una estructura temporal interior”.³² Efectivamente, la historia conceptual remite a “la simultaneidad de lo anacrónico, que puede estar contenida en un concepto”.³³

Pero la fijación del significado de un concepto para nosotros no tiene la forma de la reconstrucción de un fósil que nada tiene que ver con nuestro contexto y problemática. Como sostiene Elías Palti, Koselleck piensa que “en un concepto se encuentran siempre sedimentados sentidos correspondientes a épocas y circunstancias de enunciaciones diversas, los que se ponen en juego en cada uno de sus usos efectivos (esto es, vuelve sincrónico lo diacrónico). De allí deriva la característica fundamental que distingue a un concepto: lo que lo define es, precisamente, su capacidad de trascender su contexto originario y proyectarse en el tiempo”.³⁴ Esta capacidad de determinados conceptos de trascender su contexto se basa a su vez en esa “capacidad semántica más amplia” de la que hablábamos arriba, que no es otra cosa, como hemos visto, que el “estrato de experiencia formulado lingüísticamente” en ellos.³⁵

Desde aquí se ilumina una posible tarea para la historia conceptual, a saber, la de descifrar en los conceptos pasados la experiencia histórica sedimentada en ellos y, al mismo tiempo, enfrentar ese poso de experiencia sedimentado en el concepto a nuestro presente: “si se analizan los conceptos pasados que aún podrían ser los nuestros considerando los significantes, el lector consigue una vía de acceso a las esperanzas y deseos, a los temores y sufrimientos de los contemporáneos de otra época. Pero, más aún, así se le descubren el alcance y los límites de la fuerza enunciativa de las producciones lingüísticas anteriores”.³⁶ La historia conceptual analiza históricamente los conceptos tal como fueron usados en el pasado para descubrir un entramado de experiencias y expectativas en ellos coagulado para, a continuación, determinar a partir de tal sedimento experiencial su “fuerza enunciativa” para nosotros.

A partir de esto se podría pensar, desde mi punto de vista, en una forma de historia conceptual crítica que asumiera como objetivo confrontar el pasado al presente para colaborar en la iluminación crítica de este último.³⁷ Esto puede ser realizado si se consigue presentar el horizonte de expectativa coagulado en el uso pasado de un concepto todavía empleado por nosotros como poseyendo fuerza *vinculante* para nuestra acción y decisión en nuestra situación histórica. Esto constituye el reto fundamental de una historia conceptual crítica, pues la forma de experiencia histórica dominante en nuestra época en las sociedades opulentas se mueve entre la fijación compulsiva a un presente al que por todos los medios se intenta sacar partido lúdicamente (respecto a lo cual el pasado

real, con sus esperanzas frustradas y sus pequeñas y grandes catástrofes se torna en algo irrelevante o más bien en algo molesto) y, tal como barruntó Nietzsche, el acercamiento al pasado mediado por los estereotipos socioculturales y, en nuestros días, por la industria cultural, que convierten el pasado en fetiche, adorno y objeto de distracción y diversión.³⁸

En todo caso, y quizá a contracorriente de los tiempos, la historia conceptual crítica se esforzaría en presentar como aún válidos para nosotros el cúmulo de expectativas de un futuro mejor plasmado en el significado de determinados conceptos políticos, tal como fueron empleados en momentos concretos del pasado. Esto supondría distanciarse del modo de aplicación de la historia conceptual por parte del propio Koselleck, el cual persigue con ella efectuar un diagnóstico de las patologías modernas, que sintetiza, como hemos expuesto, en la diferencia creciente entre experiencia y expectativa, que determina que esta última resulte sobredimensionada y carente de base. Una historia conceptual crítica, tal como definiendo aquí, se apoyaría en cambio en las expectativas de una vida mejor, de emancipación de la explotación y la dominación, generadas en el pasado (tanto en el marco de las luchas que dieron lugar a la sociedad burguesa como a partir de la dinámica de *desarrollo* material y social que ha caracterizado en general su decurso hasta nuestros días) y sedimentadas en determinados conceptos, para sustentar la posibilidad de un empleo crítico de los mismos respecto a nuestro presente. La historia conceptual crítica rastrearía en los usos pasados de los conceptos las “anticipaciones de futuro (...) que tenían que apuntar más allá de lo que se podía cumplir empíricamente y más allá de donde se podía predecir”.³⁹ Trataría de descifrar en el pasado “las expectativas de futuro emergentes que de golpe se levantaban”.⁴⁰ Con ello explicitaría para nosotros “un potencial utópico excedente”,⁴¹ que la historia posterior habría incumplido y que seguiría permaneciendo para nosotros como expectativa frustrada.

La historia conceptual crítica efectuaría por tanto una especie de arqueología de los anhelos y expectativas de un mundo mejor⁴² sedimentados en determinados conceptos tal como fueron forjados o empleados en un determinado momento histórico, para enfrentarnos a tal cúmulo de anhelos y expectativas en su carácter frustrado y traicionado. Para que esto sea posible, la historia conceptual debe tomar como objeto una época histórica lo suficientemente

cercana como para que nos podamos sentir apelados o afectados por tales esperanzas y deseos de entonces. Debe darse la suficiente proximidad temporal como para que se experimente un fondo tal de continuidad y vínculo entre pasado y presente que posibilite con toda su agudeza la percepción de la radical discontinuidad entre las expectativas pasadas y la situación presente.

Como ya he sostenido, el reto de la historia conceptual crítica es lograr que el contenido semántico excedente de determinados conceptos sea percibido como motivador para su praxis por los sujetos del presente. Para que ello sea posible, es necesario que se dé una determinada *constelación* entre el pasado en que un determinado concepto recibió una específica carga semántica ligada al contexto de experiencia y expectativa en que se forjó y el presente del historiador.⁴³ La forma de esta constelación, como ya sostuvo Benjamin, tiene como base una discontinuidad radical: un presente está en condiciones de poder ser afectado vinculadamente por las expectativas de aquel pasado del cual es su negación.⁴⁴ Es aquel presente en el que se consagra y culmina la frustración de las expectativas de un determinado pasado el que está en condiciones de que el horizonte de expectativa de ese pasado pueda aparecerle como poseyendo una determinada fuerza motivacional para su praxis desde un punto de vista moral y político.

El efecto buscado por esta forma de historia conceptual sería la conmoción del horizonte de expectativas dominante en el presente, a partir del choque con el horizonte de expectativas del pasado. Ello sería posible porque el horizonte actual de expectativas ha sufrido un hundimiento, un empobrecimiento, respecto a aquél del pasado del que se ocupa la historia conceptual. El resultado esperado es la ampliación de nuestro horizonte de expectativas a partir de la irrupción en nuestro marco de experiencia de las expectativas del pasado como frustradas. A lo que se aspira es a que esta ampliación del horizonte actual de expectativas se traduzca en una incentivación de la praxis política orientada a una transformación de lo dado en una dirección justa, praxis en la cual efectivamente se haría justicia (según Benjamin, se *redimirían*) las expectativas frustradas del pasado.⁴⁵

El ensayo que presento aquí de una puesta en diálogo de las ideas de Koselleck y Benjamin tiene interesantes precedentes. Ya Habermas esbozó un somero contraste entre sus concepciones del tiempo histórico (contraste en el

que sale perdiendo Benjamin).⁴⁶ Más recientemente, Nora Rabotnikof, la traductora al castellano de los excelentes libros de Susan Buck-Morss sobre Adorno y sobre el proyecto de los Pasajes del último Benjamin,⁴⁷ publicó una interesante aportación en el volumen colectivo editado por Bolívar Echeverría sobre las tesis sobre la historia del pensador berlinés. En este escrito se sostiene que hay algo en la concepción benjaminiana de la memoria que se asemeja a la idea de Koselleck de “futuros pasados”: “si ‘futuro’ es el sustantivo y ‘pasado’ el adjetivo, nos referimos a ‘los futuros del pasado’, es decir a los sueños, las expectativas, las esperanzas que poblaban un pasado más o menos distante [...] la expresión parece aludir a los futuros de ayer”.⁴⁸ Esta categoría posibilita afrontar la idea benjaminiana de un pasado marginado y reprimido por las narrativas históricas dominantes: “En su acepción más simple el futuro-pasado remite a las esperanzas y expectativas de las generaciones anteriores, aquellas que no necesariamente tienen registro histórico”.⁴⁹ También la categoría de espacio de experiencia puede ser entendida en unos términos apropiables por el planteamiento de Benjamin: “La experiencia hace referencia a un pasado presente, es decir, a un pasado incorporado al presente bajo la forma del recuerdo o de un cierto ‘saber’. [...] El espacio de experiencia reúne tanto la ‘experiencia vivida’ (y recordada) como el recuerdo de acontecimientos no vividos, sino transmitidos”.⁵⁰ De manera que desde las categorías analíticas fundamentales de Koselleck puede darse cuenta de la tarea pedagógico-política reivindicada por el último Benjamin: “Los futuros pasados, citados o conjurados en el presente provocarían un despertar político que descubriría el potencial mesiánico del presente. Reivindicar pasados futuros para despertar la conciencia adormecida del presente y hacer estallar el tiempo”.⁵¹

Un caso en el que podría ponerse en práctica el modelo de historia conceptual crítica esbozado aquí serían los conceptos de *república* y de *republicano* en el contexto español. A diferencia de países como Estados Unidos o Alemania, en los cuales el término republicano ha llegado a poseer un significado político conservador o claramente derechista, en la historia de España del siglo XIX y comienzos del XX la cosa parece haber sido en principio diferente. Quizá una historia conceptual de los conceptos de *república* y *republicano* en nuestro país pueda poner de manifiesto el modo en que durante ese periodo histórico se condensó en ellos toda una serie de expectativas de grandes colectivos de la

sociedad española de entonces (y sería también interesante rastrear cuál fue la situación en las colonias españolas en América a finales del siglo XVIII y comienzos del XIX y en Cuba en las décadas previas a 1898), expectativas de una sociedad más justa, democrática y laica. Una historia conceptual crítica de tales conceptos trataría de enfrentar ese plus semántico (claramente derivado de la historia concreta de España, de sus conflictos socio-políticos específicos, de la historia de las luchas sociales predominantes en ella) a nuestro espacio de experiencia y nuestro horizonte de expectativa presente. La condición de que ese plus semántico pueda ser percibido en la actualidad como poseyendo fuerza motivacional sería que se sintiera que el presente socio-político de nuestro país, configurado a partir de la transición política de los años 70 mediante un complejo juego de continuidad y desplazamientos respecto al régimen que aniquiló la república española (una transición, no lo olvidemos, dirigida desde arriba por determinadas elites del *establishment* de entonces), es efectivamente la frustración y olvido de aquellas expectativas del pasado no tan lejano.

4. Consideraciones finales

Resulta patente que la historia conceptual crítica rápidamente esbozada aquí se sostiene expresamente en una toma de partido, pero ello no tiene por qué hipotecar sus pretensiones cognoscitivas. En Koselleck encontramos una adecuada defensa teórica de la tesis que afirma que el partidismo es inherente a la práctica del historiador. Lo que resulta necesario es que la toma de partido esté tensamente entrelazada con la pretensión de rigurosidad y el uso crítico de las fuentes. Como Koselleck reconoce, “la parcialidad y la objetividad se limitan de un modo nuevo en el campo de la tensión entre la formación de la teoría y la exégesis de las fuentes. La una sin la otra son inútiles para la investigación”.⁵² Koselleck defiende que partidismo y objetividad, a pesar de que se excluyen filosóficamente, confluyen necesariamente en la práctica del historiador: confluyen tensamente. Pues la toma de partido es inextricable a toda aproximación a la historia pero, al mismo tiempo, el conocimiento histórico depende de técnicas de autenticación de fuentes, de lectura de las mismas, de datación de documentos, etc. Además, aún más importante, la posición en la

que se ubica el historiador debe ser explicitable y sometible a discusión razonada y argumentada (aunque esta discusión no tenga por qué culminar en un acuerdo), de manera que no toda posición puede pensarse como legítima (hay tomas de partido que ni siquiera se pueden articular coherentemente para posibilitar su discusión).

El modelo de historia conceptual apuntado aquí aspiraría a promover, a impulsar, con toda modestia y lucidez respecto a sus limitaciones y alcance, el cambio histórico. Y una vez más, Koselleck da la clave para pensar esto. Es ya conocido el significado de categorías de Koselleck del tipo de *futuro pasado* y *pasado presente*. El primero, de manera muy sintética, abarcaría lo que un pasado determinado se representó como futuro posible y deseable. El segundo es el pasado actualizado en la memoria histórica de los sujetos vivos hoy en día. Pues bien, para Koselleck el “cambio puede [...] establecerse como el tránsito [...] desde el futuro pasado de mundos anteriores hasta nuestro pasado presente (piénsese por ejemplo en las utopías de la Revolución Francesa, cuyas esperanzas todavía están presentes)”.⁵³ Este es en efecto el tipo de cambio que pretendería alimentar la historia conceptual crítica a la que apunto.

Por último, está claro por lo dicho que la condición de posibilidad de una historia conceptual como la que propongo aquí es una constelación entre pasado y presente marcada por la *derrota*. Esto es importante, pues también en este punto Koselleck coincidiría con la idea que sustenta nuestra propuesta, a saber, que lo que posibilita que un tiempo determinado pueda ser afectado y conmovido por un pasado concreto es que sus expectativas se transmitan como ruinas, como traicionadas en ese presente. Desde unos parámetros políticos diferentes, como se ha comprobado, a los de Benjamin, Koselleck defiende también, como ha sabido ver Sandro Chignola, que “lo que impulsa el trabajo de historización es la experiencia de una *derrota*”.⁵⁴ Expresamente, la historia conceptual crítica a la que he apuntado aquí asume como propia una posición muy determinada, a saber, el punto de vista del vencido. Naturalmente, la asunción como propia de esta perspectiva se sostiene en motivos morales y políticos. Pero se sustenta además en una convicción compartida por Koselleck: la convicción de que “en el hecho de ser un vencido reside un potencial inagotable de conocimiento”.⁵⁵

Notas

1. Agradezco a Faustino Oncina sus comentarios a una primera versión del presente texto, que me han ayudado a afinar la argumentación. Este material fue expuesto en el encuentro organizado por Concha Roldán y Faustino Oncina sobre Filosofía de la historia e historia conceptual y celebrado en la sede del CSIC en Madrid en mayo de 2008, donde se pudo beneficiar de los comentarios y críticas de los participantes, en especial de Roberto Rodríguez Aramayo, Antonio Gómez Ramos, Elena Cantarino y el propio Faustino Oncina. Este artículo ha sido elaborado en el marco del proyecto de investigación del Ministerio español de Educación y Ciencia titulado “Teorías y prácticas de la historia conceptual: un reto para la Filosofía” (proyecto HUM 2007-61018/FISO), financiado por el MEC y con fondos FEDER.

2. En otro lugar he ensayado una confrontación crítica con la *Historik* de Koselleck (su propuesta de una teoría transcendental de la historia, que tematizaría las categorías condición de posibilidad de toda historia posible), en la que he discutido, por sus efectos perversos sobre nuestra representación de lo histórico, tanto las categorías que elige como condición de posibilidad de toda historia posible, como su misma pretensión de transcendentalidad. Ver “La Histórica de Koselleck y la *apertura* de la historia”, en *Conceptos. Revista de investigación graciana*, A Coruña, Universidad da Coruña, 2008, no 5 (número monográfico dedicado a la historia conceptual), pp. 91-103.

3. A. Gómez Ramos, “El trabajo público de los conceptos”, en *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, Madrid, Instituto de Filosofía del CSIC, 2007, no 37, p. 191.

4. Ver W. Benjamin, *Libro de los Pasajes*, Madrid, Akal, 2005 y, del mismo autor, *Obras*, Libro I, vol. 2, Madrid, Abada, 2008, pp. 305-318.

5. R. Koselleck, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós, 1993, p. 112.

6. Ver R. Rodríguez, “La idea de una interpretación fenomenológica”, en *Devenires. Revista de Filosofía y Filosofía de la Cultura*, Morelia, Facultad de Filosofía e Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2007, no 16, pp. 20-39.

7. R. Koselleck, *Estratos del tiempo: estudios sobre la historia*, Barcelona, Paidós, 2001, p. 78.

8. R. Koselleck, *Futuro pasado*, p. 118.

9. Ver A. Gómez Ramos, “Koselleck y la Begriffsgeschichte. Cuando el lenguaje se corta con la historia”, en R. Koselleck, *historia/Historia*, Madrid, Trotta, 2004, p. 15 y ss.

10. R. Koselleck, *Futuro pasado*, p. 322.

11. *Ibíd.*, p. 306.

12. *Ibíd.*, p. 325.

13. F. Oncina Coves, “Necrológica del Outsider Reinhart Koselleck: el ‘historiador pensante’ y las polémicas de los historiadores”, en *Isegoría*, Madrid, Instituto de Filosofía del CSIC, no 37, 2007, p. 57.

14. R. Koselleck, *Futuro pasado*, p. 351.
15. Ver R. Koselleck, “Acortamiento del tiempo y aceleración. Un estudio sobre la secularización”, editado en su libro *Aceleración, prognosis y aceleración*, Valencia, Pretextos, 2003, p. 59.
16. *Ibid.*, pp. 58-9.
17. Una valoración crítica de la identificación de Koselleck entre modernidad, Ilustración e hybris revolucionaria es realizada por F. Oncina Covas, “La modernidad velocífera y el conjuro de la secularización”, en R. Koselleck, *Aceleración, prognosis y aceleración*, pp. 11-33.
18. H. Marcuse, *El hombre unidimensional*, Barcelona, Ariel, 1984, p. 117.
19. Ver H. Marcuse, *El marxismo soviético*, Madrid, Alianza, 1975.
20. H. Marcuse, *El hombre unidimensional*, p. 117.
21. *Ibid.*, p. 127.
22. *Ibid.*, p. 128.
23. *Ibid.*, pp. 128-9.
24. *Ibid.*, p. 130.
25. *Ibid.*, p. 147 (subrayado mío).
26. Ver F. Jameson, *Teoría de la postmodernidad*, Madrid, Trotta, 1996, pp. 9-22.
27. Expongo esto más pormenorizadamente en el libro *Hacia una hermenéutica dialéctica*. W. Benjamin, Th. W. Adorno y F. Jameson, Madrid, Síntesis, 2005, pp. 265-282.
28. Según I. Buchanan, Jameson diagnostica en nuestro tiempo un doble fracaso de la imaginación: por un lado el fracaso para desarrollar una representación del presente relevante en términos práctico-políticos, por otro, un fracaso para imaginar una forma de futuro que no sea ni la prolongación del presente ni su destrucción apocalíptica. Ver I. Buchanan, “Foreword”, en F. Jameson, *Jameson on Jameson. Conversations on cultural marxism*, Durham y Londres, Duke University Press, 2007, p. x.
29. R. Koselleck, *Futuro pasado*, pp. 106-7.
30. *Ibid.*, p. 117.
31. *Ibid.*, p. 113.
32. *Ibid.*, p. 328.
33. *Ibid.*, p. 123.
34. E. J. Palti, “Introducción”, en R. Koselleck, *Los estratos del tiempo*, p. 15.
35. R. Koselleck, *Los estratos del tiempo*, p. 77.
36. R. Koselleck, *Futuro pasado*, p. 288.
37. Benjamin lo formulaba así: “La exposición materialista de la historia lleva al pasado a colocar al presente en una situación crítica”, W. Benjamin, *Libro de los Pasajes*, p. 473.
38. Sobre esto último, ver A. Gómez Ramos, *Reivindicación del centauro. Actualidad de la filosofía de la historia*, Madrid, Akal, 2005.
39. R. Koselleck, *Futuro pasado*, p. 330.
40. R. Koselleck, *historia/Historia*, p. 129.

41. R. Koselleck, *Futuro pasado*, p. 349.
42. Lo que Jameson ha denominado una arqueología del futuro, ver F. Jameson, *Archaeologies of the Future. The Desire Called Utopia and Other Science Fictions*, Londres/Nueva York, Verso, 2007.
43. Sobre el concepto de constelación ver W. Benjamin, *Libro de los Pasajes*, pp. 459-490.
44. Benjamin afirma expresamente: “Para que un fragmento del pasado sea alcanzado por la actualidad, no puede haber ninguna continuidad entre ellos.” W. Benjamin, *Libro de los Pasajes*, p. 472.
45. Ver W. Benjamin, *Obras*, Libro I, vol. 2, Madrid, Abada, 2008, pp. 305-318.
46. Ver J. Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1989, pp. 23-7. Debo esta referencia a mi amigo Michele Salonia.
47. Me refiero a sus libros *Origen de la dialéctica negativa. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt*, México, Siglo XXI, 1981 y *Dialéctica de la mirada. Walter Benjamin y el proyecto de los Pasajes*, Madrid, Visor/La balsa de la Medusa, 1995.
48. N. Rabotnikof, “El ángel de la memoria”, en B. Echeverría (ed.), *La mirada del ángel. En torno a las Tesis sobre la historia de Walter Benjamin*, México, Era, 2005, p. 157.
49. *Ibíd.*, p. 159.
50. *Idem.*
51. *Ibíd.*, pp. 160-1.
52. *Ibíd.*, p. 201.
53. R. Koselleck, *Los estratos del tiempo*, p. 118.
54. S. Chignola, “Temporalizar la historia. Sobre la Historik de Reinhart Koselleck”, en *Isegoría*, Madrid, Instituto de Filosofía del CSIC, no 37, 2007, p. 32.
55. R. Koselleck, *Los estratos del tiempo*, p. 92.

Fecha de recepción del artículo: 15 de julio de 2008
Fecha de remisión a dictamen: 20 de julio de 2008
Fecha de recepción del dictamen: 5 de octubre de 2008

¿SE PUEDE SER HISTÓRICO SIN SER HISTORICISTA?

Antonio Gómez Ramos
Universidad Carlos III de Madrid

1

El modo en que los sujetos se relacionan con el saber histórico, con lo histórico del tiempo y con su propia conciencia del tiempo histórico ha sido y es tan variado y polimorfo como la propia noción de historia. Los parónimos que dan contenido a la pregunta del título de este ensayo se refieren a una ambivalencia que parece inevitablemente inscrita, cuando menos, en los modernos y en sus posibles sucesores. La valoración y el conocimiento del pasado propio y ajeno, su uso y su abuso, el lugar que ese pasado ocupe en la comprensión de sí mismo, o como motivador o justificador de las propias acciones presentes o futuras, todo eso que, de un modo aún impreciso, debemos llamar “conciencia histórica” está atravesado, quiero sugerir, por la ambigüedad de esas dos posturas, la “historicista” y la “histórica”. Las dos, compartiendo un contenido común, resultan, en un sentido que intentaré hacer ver, inconciliables y a la vez, quizá, inseparables. En otro tiempo, en la época dorada del pensamiento histórico, este escrito quizá se habría llamado, más neutralmente, “historicismo e historicidad”, y trataría de delimitar conceptualmente la relación entre uno y otra. Entendiendo por esta última la condición que tenemos los humanos, o al menos los humanos modernos, de seres insertos en, sujetos a, agentes de algo que hemos dado en llamar historia, o a veces, incluso, Historia (la decisión por la mayúscula no ha sido nunca banal). Y entendiendo por el primero la postura cultural, intelectual, en última instancia vital, que afirma que sólo se comprenden las cosas cuando se conoce su historia. Todavía en el siglo XIX —cuando la tensión entre “lo histórico” y “lo historicista”

empezaba a hacerse manifiesta—, el historicismo encontraba su lema en la frase de Dilthey: “Was der Mensch ist, erfährt er durch seine Geschichte”, que se podría traducir como que el hombre sólo experimenta, o mejor, sólo llega a enterarse de lo que es por medio de la historia; pero ya entonces solía llevar como corolario —con y sin Dilthey— el impulso epistemológico a reconstruir con toda fidelidad y precisión esa historia pasada de lo que se quería conocer.

2

Podría abordarse, entonces, una exposición de la historia del pensamiento continental como atravesado por esa ambivalencia. A partir de la *Segunda intempestiva* de Nietzsche, que la diagnostica por primera vez, el pensamiento continental —de Dilthey a Gadamer, pasando por Heidegger, por un lado; y los distintos marxismos hasta Lukacs y Benjamin, por otro— puede leerse como una serie de modulaciones de la tensión que resulta de preguntar por el valor real del conocimiento histórico para la condición histórico-temporal de los hombres y de las sociedades. Sería un iluminador ejercicio, también de historia conceptual; pero en el punto de mira de este ensayo —que quiere suponer, como subtexto virtual, ese ejercicio no escrito— se halla, más bien, un diagnóstico del uso y significado presente de “histórico” y de “historicista”, y con ello, de la posibilidad, valor y significado de ese saber que llamamos historia. Al menos, en lo que se refiere a los occidentales —y quizá más específicamente a los europeos, en tanto que parecen más abocados que otros a determinarse en función de la historia. No sólo los ilustrados y cultos, sino los numerosos grupos de escolares, estudiantes, turistas o visitantes de exposiciones y monumentos, conciertos musicales y obras literarias, hacen del contacto con las cosas del pasado un elemento central de su relación con la cultura y consigo mismos. La pregunta por la relación entre los históricos y los historicistas se refiere, en definitiva, al modo en que la conciencia histórica de un sujeto de hoy se ve, o está dispuesta a verse, afectada por los productos que nos ofrece el conocimiento histórico. Y también desde la *Segunda Intempestiva* de Nietzsche se sabe que ese modo puede muy bien no ser el adecuado.

3

“*Histórico*”, ser “*histórico*”: el adjetivo contiene todas las ambigüedades, posee toda la labilidad de la historia misma. Decir de algo, o de alguien, que es “histórico”, significa:

- que es memorable, de una grandeza que lo hace digno de ser conservado y recordado. Se habla de “hechos históricos”, pero es algo más presente que los hechos: Que hizo o que está haciendo historia. No sólo en el sentido de quedar consignado para el recuerdo, sino en otro mucho más material: lo que se considera histórico, así como la fecha que lo contiene, se diferencia de la arenilla de las cosas cotidianas por ser una de las piedras con las que se construye el edificio de la historia, dándole consistencia, forma y sentido.

(A modo de observación marginal: es cierto que, cada vez más, se utiliza el adjetivo “histórico”, mentando las dos acepciones que acabamos de señalar, para calificar datos numéricos: estadísticas deportivas, meteorológicas o econométricas, para las cifras que no tienen precedentes. Todo *record* (y no sólo deportivo) se considera, por definición, “histórico”. Y no obedece sólo a la cuantificación general de la existencia propia del mundo actual el que, a la inversa, ya todo lo histórico, en el sentido de memorable y grandioso, tienda a ser visto como “record”: el punto donde se alcanza lo que nunca se había alcanzado antes. La historia se convierte, entonces, en una serie de *records* necesariamente superables y condenados, por tanto, a ser anulados como tales *records*. Quedan sólo para el recuerdo, el registro, justamente, de que una vez lo fueron. El mismo progreso que los anula les reconoce que, en su momento, fueron “lo más”, y los conserva a la vez que los desvaloriza).

- Indisociable de la dignidad para el recuerdo, pero desprovisto ya de la condición de piedra fundamental de la historia, es el segundo significado asociado a “histórico”: algo que ya es del pasado, digno de un museo. Algo que ha prescrito y perdido validez, viejo y anticuado. Como cuando se dice: “Eso ya es historia”; y el “ya” suena como una condena o un destierro, no exento de veneración.

No es posible, ni seguramente se debe, sacudirse estos dos significados: lo grandioso y lo caduco, lo memorable y lo aparcado en un desván de los recuerdos. La dimensión “historicista” que ocupa el segundo lado de este ensayo engarza, sin duda, en ellos. Pero si “histórico”, y con él, el sustantivo “historicidad”, ha hecho carrera en filosofía, ha sido por un tercer sentido, en principio más originario y profundo, que Heidegger, sobre todo, se esforzó por desentrañar: la condición existencial-ontológica por la que, en cuanto existimos en un mundo, estamos arraigados en la temporalidad. Los §§ 71-76 de *Ser y tiempo* analizan, como es sabido, el enraizamiento de la historicidad en la temporalidad del *Dasein* —que está inevitablemente tendido entre el nacimiento y la muerte—; y analizan luego la historicidad, la condición de ser histórico (*geschichtlich*) el *Dasein*, en toda su originariedad, anterior, por tanto a la historia misma, a la *Geschichte*, en cuanto objeto de estudio de la *Historie* o en cuanto relato de la historia humana.

No es secundario el que Heidegger acabe distinguiendo entre un modo *eigentlich* —propio— de ser histórico, que él adjudica a la *Entschlossenheit*, y un modo *uneigentlich* —impropio—, que le achaca a la Modernidad.¹ Al hacerlo, le da a lo “histórico” una dimensión normativa que, en cierto modo, se reproducirá luego cuando lo confrontemos con lo “historicista”; y desde la que se genera, seguramente, la compleja intrincación de este sentido de “histórico” con los dos anteriores. Pero, por ahora, para acabar de perfilar el significado de “histórico”, es preciso complementar la propuesta de Heidegger. Pues, al asentar la historicidad en la finitud del individuo y en su aceptación del propio ser-para-la-muerte, Heidegger excluye las relaciones interhumanas y las estructuras supraindividuales que le dan sustancia real a lo histórico y lo distinguen de la temporalidad. Mientras que la muerte y el nacimiento, que determinan la temporalidad, son de cada uno, la historia atañe a todos, sin ser de nadie. Por eso, la historia precisa de categorías colectivas que faltan en los análisis de *Ser y tiempo*. Pero si la historicidad funciona como una categoría metahistórica —o primariamente histórica— que ofrece, a la vez, la condición de posibilidad de las historias, de la historiografía y de cualquier ciencia histórica, es porque se halla intrincada en el acontecer colectivo de los seres humanos. Lo que hace la historia —y termina por multiplicar las historias— es la preocupación de los humanos por actuar en común, por estar enredados en acciones

frágiles e imprevisibles. Por todo ello, la historicidad no es una cualidad interna depositada en la esencia de las cosas o en el fondo de lo humano: no se es histórico como se es bípedo, mamífero o animal. Sino que la historicidad se halla inscrita en la malla de las acciones humanas: en lo que tienen de disarmónicas y frágiles, en lo azaroso de sus resultados, en su estar enredadas en historias y narraciones dan cuenta de ellas. De la respuesta que se haga cargo de ello nace la conciencia histórica, la conciencia de lo histórico. En definitiva, los hombres no actúan para la historia, ni para la Historia —la primera acepción de “histórico” podría ir en ese sentido—, sino que son históricos porque actúan, porque sus acciones chocan y se enredan de modo que el significado de sus acciones y el encuentro entre ellas sobrepasa al de su ejecución. Este exceso, que se produce, cargado de contingencia, en la propia red de las acciones, y la experiencia del exceso por parte de sus protagonistas, es lo que se puede llamar historicidad, condición de ser histórico.

En esta medida, el ser histórico no supone, o no supone sólo, la disposición al recuerdo y al conocimiento del pasado —como resultaría de las dos primeras acepciones—, ni tampoco es sólo el estar inserto en una fuerza superior del tiempo, sino, sobre todo, una intensa conciencia de lo histórico, de la contingencia del tiempo y del tiempo mismo.

4

La conciencia histórica como disposición al recuerdo y conocimiento del pasado nos lleva al otro término de este ensayo, “historicista”. Desde luego, “historicista” se llama a cualquier filosofía que considere que la historia es muy importante, o incluso, lo más importante. En un sentido más restringido, que es el que nos ocupará aquí, el historicismo, ligado originalmente a la Escuela Histórica alemana y a un cierto Dilthey, vendría a coincidir con la pretensión (o tal vez la ilusión) de reconstruir fidedignamente las cosas del pasado tal como eran en el momento en que existieron: relatar los hechos “tal como han sido”, en la famosa expresión de Ranke, sin dejarse influir por la posición presente ni por todo lo que haya ocurrido entre medias. “quitándose de la

cabeza todo lo que se sepa del transcurso de la historia posterior a la época que se quiere conocer”, según la recomendación de Fustel de Coulanges con la que Benjamin discutía en las *Tesis de filosofía de la historia*.²

El prestigio del historicismo en este sentido ha sido desigual. Como producto de Herder y del romanticismo alemán, nació para criticar lo que de arrogante había en la historia universal ilustrada, y tenía el mérito de restituirle sus derechos a las épocas del pasado —que dejaban de ser un medio hasta el presente, o de ser enjuiciadas desde él— y a las culturas extraeuropeas, devolviéndoles su propia autonomía. O bien, como lo expresaba Ranke: todas las épocas están a igual distancia de Dios.³

Entre sus débitos está el que no dejaba de tener un trazo de mimetismo respecto a las ciencias naturales en su pretensión de objetividad. Sus propios partidarios no dejaban de ver que esa objetividad en la reconstrucción del pasado era un propósito tan imposible para un espíritu finito como ilusorio, en tanto que implica negar el tiempo. Precisamente, si todas las épocas están a igual distancia de Dios (quien no conoce el tiempo), la historia queda espacializada. En esto, ironicamente, el historicismo romántico viene a coincidir con su rival, la visión progresista de la historia, para la cual el tiempo histórico es una línea con una dirección.⁴

Con todo, siendo más o menos conscientes de esas limitaciones, la clase de conciencia histórica que produce la postura historicista —la conciencia historicista— es la que ha permitido el acceso moderno a momentos y obras del pasado —monumentos, arquitectura, música, sobre todo—. No se trata sólo de la restitución o averiguación de la verdad histórica —tan decisiva como espinosa en las recientes discusiones sobre la memoria histórica—, sino, también, de la restauración de edificios y ruinas, de la reconstrucción filológica de textos o de la interpretación de la música antigua: casi todo ello obvio hoy, aún asumiendo las dificultades y contradicciones.⁵ En su esfuerzo por evitar los anacronismos, la mezcla de tiempos, en su afán por restaurar la “pureza” del pasado, el impulso historicista suministra, cuando menos, los materiales con los que accedemos a la historia, tenemos contacto con ella, y también, la consumimos.

Entendidos de la manera que se acaba de esbozar, la relación entre lo “histórico” y lo “historicista”, o entre historicismo e historicidad, no es directa ni armónica. De un lado, la conciencia del tiempo, una conciencia casi trágica, que se hace cargo, primero, de la caducidad de las cosas, y luego, de las contingencias y pesadas herencias que tejen y lastran todo el entramado de las acciones en las que cada uno está inserto, y a las que tiene que responder. De otro, la supuestamente inocente reconstrucción y acumulación de fragmentos del pasado, movida por un más o menos sincero amor por la cultura, la mera curiosidad, por el afán de conocer, o por la necesidad de identidad colectiva o individual. El lugar más antiguo de este enfrentamiento es, como hemos señalado, la intempestiva de Nietzsche *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*. La acumulación de conocimiento histórico que él denuncia como agobiante no es más que una sobreabundancia de *historicismo* que prima la “historia de anticuario” y degrada la historia monumental, pretendiendo ignorar la historia crítica. Posteriormente, ya en otra clave, está Heidegger. La historicidad impropia que Heidegger plantea negativamente no es directamente asimilable al historicismo (si bien él se la endosa a Dilthey, frente a Yorck), pues podría valer igualmente para el progresismo moderno más simplista. Pero el sentido de responsabilidad, incluso de compromiso, que requiere la conciencia histórica que hemos dibujado tendría hacia un historicismo muy frivolidado un recelo muy parecido al del la historicidad propia frente a la impropia. Ya hemos sugerido más arriba que hay una componente normativa en la definición de la conciencia histórica, y que por ella se despega de la postura historicista.

Pero la relación es mucho más intrincada que una mera oposición. Heidegger mismo se dio cuenta de ello al no plantear la *Eigentlichkeit* y la *Uneigentlichkeit* de *Ser y tiempo* como momentos antitéticos. Para el esquema que hemos planteado aquí: no es posible mantener la conciencia histórica en el sentido indicado, ser trágicamente consciente de la caducidad de las cosas, de los excesos y las contingencias del tiempo, de las masacres que este lleva en su seno, no es posible tener la memoria y el conocimiento que requiere la condición de histórico —sin querer denominar a eso todavía “memoria histórica”— sin dispo-

ner de un cierto museo, más o menos imaginario, de piezas históricas proporcionado por la postura historicista. Un museo en el que entran textos de historia y de ficción, lecturas historiográficas, ruinas reales visitadas, objetos materiales conservados, etc. que no subsistirían sin, cuando menos, una dosis considerable de devoción historicista. Por eso, la historicidad implica un grado considerable de historicismo. Pero si lo que está en cuestión es un grado, una falla, una inserción, un mal menor o algún tipo de relación heterogénea, y las implicaciones que ello tenga para nuestra relación con el saber histórico, es lo que se trata de dilucidar.

En los tiempos recientes, ha ganado predicamento la idea de que sin un tesoro, sin una colección suficientemente rica y variada de piezas del pasado integradas en la vida cotidiana (monumentos y cascos históricos de ciudades, costumbres y tradiciones reconstruidas, músicas interpretadas “históricamente”, fragmentos de naturaleza en estado “virgen”, hábitats rurales, etc.), la existencia en este presente acelerado y anárquico de la modernidad en los estadios más avanzados sería insoportable. Algo así viene a sustentar la *teoría de la compensación* de Marquard, quien se autodefine como “tradicionalista de la modernidad”. El tiempo es destructor, lo es más cuanto más “moderno” es, la experiencia contemporánea es la de que arrasa con todo. Pero hay una inercia natural del ser humano que le hace contrapesar la aceleración y ligereza del mundo moderno con el gusto por las cosas muy antiguas, por lo que ha conseguido, o se ha logrado, mantener intacto. Además, cuanto más variado y extraño a la historia universal oficial, tanto mejor. De hecho, a eso le llama Marquard “sentido histórico: al arte de compensar la loca aceleración de los tiempos modernos [...] reactivando las posibilidades de lo antiguo”.⁶ El historicismo, entonces, como medicina y paliativo del malestar que resulta del ser histórico: en realidad, como reducto y refugio de la conciencia histórica. Cabe admitir que sociológicamente —e ideológicamente— las cosas están funcionando así. Pero lo que resulta, entonces, es que el historicismo queda convertido en un supermercado donde el sujeto elige historias y pasados a voluntad, los consume, no se sabe si por el placer de la vida o por la desesperación de la supervivencia. Con ello, adquiere la ilusión —una ilusión muy propia de los desesperados— de haber recuperado el control de la historia y del tiempo, a la vez que parece perder definitivamente el sentido de tragedia y

responsabilidad histórica que se derivan de su condición de ser histórico.⁷ Es posible que, así, estén perdidos para bien, pero sólo desde una percepción particular del tiempo histórico —un tiempo donde ya no tiene por qué pasar nada— a la que volveremos más adelante.

Cabría, en cambio, renunciar a la inmersión en la experiencia historicista y tratar de aligerar el peso trágico de la condición histórica. Es una postura que tiene más prestigio y, quizá, más altura intelectual. Consiste en transformar la condición histórica en la de espectador que contempla desde fuera, siquiera por medio de la imaginación, el espectáculo de la historia. Como es sabido, fue Kant quien la formuló primero, todavía dentro de una perspectiva de progreso que necesitaba de ese espectador para evidenciarse.⁸ Pero la extremó más, y más melancólicamente, alguien que era tan enemigo del historicismo como de la filosofía clásica de la historia, a saber, Jakob Burckardt. Éste, hacia el final de las tituladas *Weltgesichtliche Betrachtungen*, tras barruntar los cambios catastróficos que se ciernen sobre el aparentemente tranquilo siglo XIX, anticipando el siglo XX, suspira por una posición en la que “pudiéramos renunciar plenamente a nuestra individualidad y contemplar la historia de los tiempos venideros con la misma calma y agitación con que miramos el espectáculo de la naturaleza, de una tempestad, por ejemplo, desde tierra firme”.⁹ El motivo es, de nuevo, el del naufragio con espectador. El problema es que este “maravilloso espectáculo”, que proporciona el auténtico conocimiento histórico —“olvidando plenamente las dichas y desdichas de la historia”— no parece serle dado tampoco a “seres terrenales, contemporáneos”.¹⁰ Pero sólo en tanto que, siquiera por medio de su discernimiento e imaginación, esos seres terrenales, contemporáneos, puedan mirar el espectáculo trágico de la historia, serán “más sabios para siempre” y “no más listos para la próxima vez”. En verdad, podría decirse que esta postura, que tiende a rebajar la búsqueda historicista de sensaciones, redobla, sin darle vías de salida, el sentido trágico de lo histórico: no se trata sólo del desgarramiento mismo del ser histórico, sino de la tragedia de no poder alcanzar la visión “fuera de campo” que permitiría el verdadero saber que resulta de la historia.

Pero lo cierto es que el historicismo, por mucho que amenace continuamente con degenerar en el esnobismo y la superficialidad, o en un irresponsable autoolvido del presente, es quien proporciona lo que podríamos llamar la

“materia del conocimiento histórico”, sin el cual ninguna conciencia histórica es posible. En la medida en que esa materia forma parte del sujeto de la conciencia histórica, ese sujeto es siempre ya histórico también en los dos primeros sentidos que hemos señalado más arriba, como anticuado y como viejo (hay una verdad que hace pleonástica la expresión “los viejos europeos”). Se diría que hace falta, cuando menos, un equilibrio entre la tendencia historicista y la histórica, que se debe ir determinado a cada momento. También Nietzsche decía buscar un equilibrio entre los tres modos de historia que él distinguía. Pero ahora no se trata de las dosis precisas, a lo que parece referirse él, sino de la articulación de dos posturas heterogéneas y, sin embargo, mutuamente intrincadas. Parafraseando a Kant, podría decirse que el exceso de historicismo produce un embotamiento de la conciencia histórica; mientras que la ausencia de conocimiento histórico (el cual tiende a plasmarse como historicismo) deja a la conciencia histórica en el vacío, o sujeta a ilusiones patológicas y falsas representaciones, de las que resultan decisiones fatales. No porque la conciencia histórica sea un concepto por rellenar, sino porque es una posición de la existencia en el tiempo y en la vida colectiva que no puede sustentarse, ni activarse sin un conocimiento material del pasado. Hasta ahí, la historia sigue siendo maestra de la vida.

Quizá donde mejor se pueda ver hoy esta tensión siempre irresuelta entre lo histórico y lo historicista sea en las actuales disputas sobre la memoria histórica. Una actitud demasiado apegada a ese conocimiento material del pasado, a lo literalmente transmitido por la historia, una actitud demasiado historicista, puede convertir la memoria, precisamente, en una reiteración obsesiva de conmemoraciones y reivindicaciones del pasado, ya sea como vencedor o como víctima, cegando, justo por ello, el trabajo de aprendizaje de la memoria que viene implicado en la condición histórica y el reconocimiento de lo ocurrido en el pasado.

6

Importa dejar claro, pues, que en la relación entre lo “histórico” y lo “historicista” no se trata exactamente del equilibrio resultante de la aplicación adecuada de

dosis de uno y otro —como todavía reclama Nietzsche para sus tres modos de historia—, sino de cómo articular dos posturas que, referidas a lo mismo —el saber histórico—, y dándose juntas, resultan, en realidad, radicalmente heterogéneas. En nuestro presente, las coordenadas de esta relación, al igual que las de la historia misma como saber, como práctica y como disciplina, han experimentado una transformación notable, de la que se pueden extraer algunas enseñanzas. A ellas va dirigida la segunda parte de este ensayo.

La transformación puede expresarse en la siguiente paradoja. Por un lado, resulta casi un lugar común que la historia como disciplina está sufriendo, al menos desde la segunda mitad del siglo XX, una crisis de legitimación. Desaparece la unanimidad acerca de lo que puede considerarse como discurso histórico legítimo, ni sobre cuál es o debe ser su objeto de estudio ni, en tercer lugar, sobre los criterios en virtud de los cuales tal discurso puede tener alguna pretensión de ser verdadero. Nada de esto es necesariamente negativo, pero despoja a la historia del papel de ciencia reina de las Humanidades del que disfrutó durante mucho tiempo, especialmente en el siglo XIX. Por otro lado, junto a esa crisis de legitimación, no se puede por menos de constatar el intenso interés por lo histórico de las sociedades occidentales contemporáneas: los éxitos editoriales de la novela histórica, las colas ante los grandes museos y exposiciones —que florecen en medio de una crisis de identidad pareja a la de la historia—, el gusto por las antigüedades, por las genealogías, la aparición de la memoria histórica como tema político y social de primer orden. Todo ello hace patente que existe hoy, tanto individual como socialmente, una *demanda de historia* que no atiende a la *crisis de la historia* misma que satisface, o tiene que satisfacer, esa demanda.

Desde luego, esa transformación afecta a nuestra relación con el saber histórico y a la articulación de lo histórico y lo historicista. Lo bastante para que, con Hans Ulrich Gumbrecht,¹¹ transformemos también la pregunta que hacemos por el sentido de la historia. No se trataría tanto de decidir qué podemos hacer con nuestro saber histórico, de cómo darle utilidad a los conocimientos sobre el pasado, cuanto de dar un paso atrás, preguntando directamente por lo que no hay sino que constatar: ¿qué es lo que nos hace buscar realidades del pasado, independientemente de fines más o menos prácticos? ¿Por qué nos empeñamos en conocer realidades del pasado, en tener acceso a

sus objetos o sus representaciones? ¿En qué consiste ese encanto que parecen despedir, y por el que tanto nos atraen?

La respuesta de Gumbrecht recurre a un argumento antropológico que, no por discutible, deja de tener resultados interesantes. Lo que, según él, mueve a los humanos en este interés por las cosas históricas, como en muchos otros intereses, es, en definitiva, el ansia de eternidad: el deseo que tienen los hombres de alcanzar en esta vida terrena todo lo que le atribuyen a los dioses: ubicuidad, omniscencia, omnipotencia, eternidad. Es lo mismo que les impulsa a arrojarse sobre los modernos aparatos electrónicos, de memoria infinita y de capacidades igualmente infinitas. El ansia de poseer esa clase de aparatos, de ordenadores a teléfonos móviles, dotados todos ellos de unas posibilidades que ningún usuario podrá nunca agotar realmente, sólo se explica por el deseo de superar los límites de la experiencia finita que imponen el nacimiento y la muerte: es la misma ansia de inmortalidad que ha fundamentado siempre todos los discursos históricos y utópicos.

Ciertamente, todos los impulsos irracionales se presentan de forma racionalizada: nadie explica la compra de un ordenador más potente por su ansia de inmortalidad, sino que busca alguna razón que justifique su necesidad: desde el “Esa función no la uso, pero, quién sabe, podría llegar a tener que usarla” —lo que no deja de ser una confesión de la posibilidad de la infinitud, y de la propia adaptación a ella—, hasta el supuestamente neutral afán de saberlo todo —pero la omniscencia se tiene por atributo divino—. En el caso del deseo del pasado, faltan mucho más claramente las explicaciones racionales para un impulso tan irracional, pero eso lo deja tanto más al descubierto. Estaba el *historia magistra vitae*, podría decir alguien; pero, aparte de acercarse a la mala racionalización que es el deseo de omniscencia, apenas pasa hoy de tener un valor retórico.¹² Precisamente por eso, y porque no sobran las racionalizaciones “es fácil reconocer que lo que nos empuja en dirección hacia el pasado es el deseo de atravesar los límites que nos separan del tiempo anterior a nuestro nacimiento. Queremos conocer y vivir de manera inmediata los mundos anteriores a nuestro nacimiento”.¹³ Y justamente eso conduce, precisamente hoy, en la crisis de las racionalizaciones, no a la construcción de discursos históricos sobre el pasado, sino al deseo de tener una “vivencia inmediata del pasado”: la posibilidad de tocar, oler, saborear esos mundos por medio de los objetos que los constituían.

El argumento antropológico del ansia de eternidad como motor oculto de los impulsos humanos puede resultar muy discutible; en todo caso, tampoco hay por qué considerar tal ansia como primigenia y originaria. Pero el punto es que, por la vía de ese argumento, Gumbrecht constata algo que define de manera decisiva el modo actual de relacionarse con lo histórico. A saber, un modo sensorial durante mucho tiempo “subestimado, si es que no reprimido”, que quiere hacer la experiencia sensible del pasado, acceder a éste en la experiencia sensorial misma, quizá como Proust en la magdalena.¹⁴ Si eso significa una estetización del pasado, o incluso una frivolización de la historia, a la manera que antes veíamos en Marquard, está por ver. Pero, en todo caso, sólo por este deseo de vivencia sensorial inmediata se explicaría, por ejemplo, el entusiasmo por la investigación con archivos de primera mano, con documentos originales, cuando el mismo texto es más accesible en ediciones críticas perfectamente fiables. Se trata de la necesidad de tocar, de tener entre las manos el documento original, como hasta hace poco todavía se vendían por las calles de Berlín pedazos del muro: hormigón pintado por un lado, que le daba a su poseedor la sensación de estar palpando cuarenta años de historia europea. Por supuesto, hay un culto de relicario en todo esto, como en las disputas por la salvaguarda de los archivos;¹⁵ pero no es tanto una reducción del deseo de historia a la práctica religiosa, sino más bien al contrario: es la práctica religiosa la que contiene el deseo de lo sensible e inmediato que se da en esta práctica histórica. De lo que se trata es de la experiencia sensorial, no de la religiosa. Los otros dos ejemplos de Gumbrecht lo ponen más claro: el éxito de películas históricas como *El nombre de la rosa*, *Amadeus* o *Mephisto*. En tales filmes, es mucho más importante crearle al espectador la ilusión de que vive en un monasterio medieval, o en la Viena de finales del siglo XVIII, o en el Berlín de 1935, que hacerle partícipe, y menos hacerle comprender, determinadas acciones o conflictos. *Los sentidos, la experiencia sensorial, se hacen mucho más importantes que la comprensión histórica*. Incluso la institución pedagógica por excelencia, los museos —y este es el siguiente ejemplo— van abandonando el principio taxonómico con el que exponían distantemente sus tesoros para reconstruir mundos históricos —paisajes prehistóricos, mercados medievales, salitas de estar de hogar decimonónico— en los que el visitante debe sumergirse “como si estuviera realmente en ellos”. No quieren proporcionar

conocimiento —menos aún el conocimiento libresco que había sido siempre el histórico—, sino facilitar una vivencia.

7

Es difícil no recelar en esta vivencia inmediata del pasado —o más precisamente, en esta vivencia inmediata de la *ilusión* del pasado— una reedición de la antigua postura historicista. Ese contacto directo con el pasado, con cualquier mundo pasado, reconstruido además tecnológicamente con efectos especiales, parece poner al espectador —en general, un ciudadano en periodo de ocio— exactamente en la situación del Dios de Ranke ante las épocas históricas. Y esa reconstrucción podría parecer sustituir a los antiguos talentos divinatorios con los que las hermenéuticas del XIX buscaban adentrarse en la psique de su personaje investigado. ¿Cuánto no pagarían muchos turistas por introducirse en un entorno que afirmara reconstruirles sensorialmente, con toda fidelidad, el mundo concreto de un personaje histórico —imagínese: Hitler o César—, de un gran escritor o de un pintor? De hecho, estetización del pasado o no, el deseo de la vivencia inmediata y la posibilidad tecnológica de proporcionarla terminan por introducir la experiencia histórica en el circuito del mercado y convertirla en artículo de consumo. No en vano, las llamadas Humanidades, y dentro de ellas, en primer lugar, la historia, funcionan ya hoy día, y se justifican, como una rama, a veces no pequeña, de la industria del ocio, y se hacen casi indistinguibles del parque temático, incluso dentro de la Academia.

Algo de eso puede haber; pero, si fuera sólo así, quedaría reeditar, a su vez, la antigua admonición moral de la historicidad contra el historicismo: lo propio contra lo impropio, el conocimiento profundo contra la experiencia superficial, lo interior contra lo exterior, etc. A lo que seguiría la defensa de la vía estetizante como pedagogía de la comprensión y de la conciencia, etc. Pero lo interesante del artículo de Gumbrecht está en situar esta eclosión de una demanda de vivencia inmediata de mundo pasados en una situación histórica distinta, en un tiempo histórico que ha cambiado respecto al tiempo de la primera y segunda modernidad, en que la Historia crecía como ciencia y coincidía con la marcha del mundo.

De hecho, este presente nuestro de la vivencia inmediata del pasado es también el presente de la *nueva simultaneidad*. A su juicio, tal presente se extiende desde los 70 hasta ahora: probablemente, está designando con él el mismo período de tiempo que, en otras tentativas, se ha llamado postmodernidad, final de la modernidad, posthistoria, tercera modernidad o modernidad reflexiva.¹⁶ Lo que define a esta “nueva simultaneidad” es ser un presente extendido, lleno de contradicciones y asincronías, donde se ha roto definitivamente la secuencia lineal del tiempo en la que se basaba la acción del sujeto moderno y la comprensión que este tenía de esa acción, plasmada en la filosofía clásica de la historia. Es un espacio temporal ya muy largo: de hecho, en los cuarenta años que han transcurrido desde su supuesto inicio habrían tenido lugar menos acontecimientos decisivos que el período, mucho más breve, que media entre las dos guerras mundiales, o en los primeros años de la postguerra.¹⁷ Ciertamente, no puede afirmarse algo así sin discutir lo que vale como acontecimiento, y si el tiempo está tan estancado desde los años 70 como se deduce de la propuesta de Gumbrecht: el fin de la guerra fría, las enormes transformaciones sociales y culturales que resultan del acelerado cambio tecnológico y de la globalización, para algunos, el 11-S, etc. tienen una dimensión enorme. Pero no se trata tanto del peso de los acontecimientos mismos, cuanto de si estos se insertan con sentido en una línea del tiempo. Y eso es, justamente, lo que ha dejado de ocurrir. Más bien se da una extensión del tiempo en un larguísimo presente sin futuro, o como lo ha denominado Manuel Cruz,¹⁸ un “estancamiento de la historia”, que se traduce en un tiempo en que se solapan y mezclan imágenes del futuro y recuerdos del pasado con una complejidad sumamente desestructurada.¹⁹ Las representaciones, a menudo sólo imágenes, del pasado están presentes en el presente, indistintas de las imágenes del presente, a la vez que el futuro como tal, como horizonte de expectativas al modo en que lo exponía Koselleck, ha desaparecido. No es ya que el horizonte de expectativas se distancie crecientemente del campo de experiencias, amenazando con desengarzarse de él —tal era la experiencia moderna—: sino que no hay futuro porque no hay pasado, las expectativas apenas se distinguen en su contenido de los recuerdos, y unas y otros se mezclan desordenadamente con las imágenes del presente, como si fueran simultáneas a él. *El deseo de vivencia inmediata del pasado ha surgido, precisamente, en esta nueva dimensión del presente.*

Gumbrecht trata de explicar esta nueva dimensión a partir de la crisis del sujeto moderno, expresada como crisis de comprensión. De modo que, frente a la búsqueda, ya fracasada, de un mensaje profundo de las cosas, del sentido latente en uno mismo y en el pasado, lo que se da en ese sujeto moderno descoyuntado es la “búsqueda de cualidades sensibles y superficiales”, tal como se ofrece, aparentemente (pero, como enseñó Nietzsche, ¿qué significa la apariencia cuando se descarta la profundidad?), en las vivencias inmediatas de mundos pasados.

En esta exterioridad pura, entonces, la demanda de historia significaría una demanda de *presencia*, de re-presentar mundos pasados y volver a hacerlos presentes. Tan presentes que apenas importa ya el presente que fueron en otros pasados. Se trata de un contacto exclusivamente exterior con el pasado, contacto entre la superficie del objeto del pasado —que se toca y se huele— con la piel, con el sistema sensorial, del sujeto histórico.

Detenerse en esto significaría analizar las posibilidades de una caracterización de las nuevas subjetividades frente a las supuestas firmezas del sujeto moderno clásico, algo que va más allá de los fines de este ensayo. Pero esta nueva forma de experiencia histórica, lo que su demanda expresa, guarda implicaciones y enseñanzas importantes para la relación entre lo “histórico” y lo “historicista”, y por ende, para una concepción más ajustada de la relación de los sujetos con el saber histórico, de la que partíamos. No importa si esta llamada “nueva simultaneidad” es una ruptura con la modernidad, un episodio más de ella, o su radicalización: en cualquier caso, ya no basta con ser una “conciencia histórica historicistamente informada”, una conciencia de la propia situación histórica, capaz de recoger y recordar en su comprensión las figuras del pasado, reconociéndolas en su significado y sus limitaciones. Tal era, resumidamente, la propuesta hegeliana de sujeto consciente de la modernidad y que, con modulaciones muy diversas, han ido interpretando las filosofías modernas.

Pero la búsqueda de inmediatez, de contacto directo con los objetos del pasado, y la descripción del presente como “espacio de simultaneidad” donde la línea del tiempo queda detenida, produce una modificación de la concien-

cia histórica, y de su relación con la postura historicista, a la que es preciso atender. Al menos dos enseñanzas resultan para ello.

En primer lugar, la conciencia histórica tiene que recoger de algún modo la noción de inmediatez. Es verdad que toda comprensión histórica se construye con conceptos, y que los conceptos, para esa conciencia histórica, están siempre mediados por la historia de su formación y evolución. Pero debe de haber, a través de la historia, una vía por la que la conciencia histórica enganche directamente con mundos del pasado ya perdidos, ya sean la república romana, la revolución francesa, los pioneros de la aviación o las vanguardias artísticas. Algo de eso había en la intuición benjaminiana del salto del tigre hacia un determinado momento del pasado.²⁰ Algo de esa inmediatez está de por sí en la condición temporal de lo histórico.

En segundo lugar, habría que reivindicar una concepción de la historia que no esté ligada a lo espacial: ni a la línea del progreso, ni a la ancha llanura de simultaneidades que describe Gumbrecht, donde el tiempo se ha estancado y el pasado es una exposición —más bien historicista— de momentos históricos. Seguramente, ello conllevaría hacerse realmente cargo de la radical temporalidad de lo histórico. Y seguramente, también, la respuesta a la pregunta de si se puede ser histórico sin ser historicista esté contenida en la pregunta de si se puede pensar la historia totalmente depurada de categorías espaciales. Y eso, hasta ahora, parece que no; o no del todo.

Notas

1. *Cfr.* sobre todo, el §75, “La historicidad del Dasein y la Historia Universal”, en *Sein und Zeit*, Tubinga, Niemeyer, 1993, pp. 387 ss. (Trad. de J. E. Rivera, *Ser y tiempo*, en Madrid, Trotta, 2003).

2. Véase el comienzo de la tesis VII, de *Über den Begriff der Geschichte*, en *Schriften*, Vol. 1, 2, 1974, pp. 691-704, p. 695. Entre otras, puede verse la traducción comentada de Reyes Mate en *Medianoche en la historia*, Madrid, Trotta, 2004.

3. Ranke, *Über deutsche Geschichte*, Darmstadt, 1961, p. 7.

4. Así lo vio muy bien Walter Benjamin, en sus llamadas tesis sobre Filosofía de la Historia. Puede verse, al respecto, K. H. Kittsteiner, “Erwachen aus dem Traumschlaf. Walter Benjamins Historismus”, en *Listen der Vernunft. Motiven geschichtsphilosophisches Denkens*, Fráncfort, Fischer, 1998.

5. Es instructiva, al respecto, la reflexión del propio Harnoncourt, destacado intérprete y teórico de la música antigua. Véase Harnoncourt, *La música como discurso sonoro*, Madrid, Acantilado, 2006.

6. Marquard, “Universalgeschichte und Multiversalgeschichte”, en *Apologie des Zufälligen*, Stuttgart, Reclam, 1996, p. 69. (Trad. *Apología de lo contingente*, Valencia, Edicions de Alfons el Magnànim, 2001.)

7. Por poner un ejemplo: un tour turístico en Centroeuropa hoy puede incluir, por igual, y en una serie indiferenciada, la degustación de cocina local, la visita a museos y castillos, el paso por huellas y memoriales del Holocausto, y un crucero en barco.

8. *Der Streit der Fakultäten*, en *Werke*, Fráncfort, Suhrkamp, XI; pp. 347 ss. (Traducción de R. R. Aramayo, *La contienda entre las facultades de Filosofía y Teología*, Madrid, Trotta, 1997.)

9. Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, Stuttgart, Kröner, 1978, p. 270.

10. *Ibid.*, 271

11. En el ensayo “Als mit dem Lernen von der Geschichte vorbei war”, epílogo, y ustificación metodológica a su libro *1926. Ein Jahr am Rande der Zeit*, Fráncfort, Suhrkamp, 2003 (original en inglés, *In 1926. Living at the Edge of Time*, Harvard U.P., 1997. Hay traducción al español, *Viviendo al borde del tiempo. 1926*, México, Universidad Iberoamericana, 2004.). Lo que sigue es, en gran medida, una discusión de los planteamientos de ese epílogo.

12. De hecho, la motivación de Gumbrecht está, una vez más, en la crisis del topos de la *historia magistra vitae*.

13. Gumbrecht, *op. cit.*, p. 466.

14. Así quiere verlo Gumbrecht, remitiendo además a su trabajo “Wie sinnlich kann Geschmack in der Literatur sein? Über den historischen Ort von Marcel Prousts Recherche?”, en Volker Kapp (ed.), *Marcel Proust: Geschmack und Neigung*, Tubinga, 199. De todos modos es discutible que el proceso de interiorización que emprende el narrador proustiano sea equiparable a la experiencia sensible del pasado que Gumbrecht está sugiriendo aquí.

15. En España, el episodio reciente más pintoresco en este sentido ha sido la polémica por el archivo de la guerra civil, que catalanes y castellanos se disputaban en los tribunales y en el parlamento. La polémica, evidentemente, era por los objetos físicos, no por su contenido, que estaba ya digitalizado, o iba a estarlo.

16. Las explicaciones, desde luego, difieren tanto como los nombres correspondientes, pero es claro que tanto las obras de Jameson sobre la postmodernidad (por ejemplo, Fredrick Jameson, *Teoría de la postmodernidad*, Madrid, Trotta, 1998), las del propio Lyotard, como las de Giddens sobre la tercera modernidad (véase, por ejemplo, *Consecuencias de la modernidad*, Madrid, Alianza Editorial, 2001) o las de Ulrich Beck sobre la globalización se refieren al mismo espacio de tiempo y a los fenómenos concomitantes. También, aunque retrotrayéndose más en el tiempo, hasta los inicios de la postgue-

rra, las discusiones sobre la posthistoria coinciden en esa descripción de la paralización del tiempo histórico. Véase Niethammer, Lutz *Posthistoire, Ist die Geschichte zu Ende?*, Reinbeck, 1989.

17. Gumbrecht, *op. cit.*, p. 468.

18. Especialmente en *Las malas pasadas del pasado. Identidad, responsabilidad, historia*, Barcelona, Anagrama, 2005, sobre todo la tercera parte.

19. Valgan unos ejemplos: según una encuesta reciente, parece que un alto porcentaje de la población británica no sabía si Wiston Churchill era un personaje real o de ficción. Cualquier profesor de enseñanza secundaria o de universidad sabe lo indiferente —ni difícil, sino indiferente— que le resulta a sus alumnos ordenar cronológicamente de manera correcta los acontecimientos y protagonistas del pasado. Muchas películas de ciencia ficción mezclan indistintamente motivos estéticos o ideológicos del pasado con tecnologías y situaciones de un supuesto futuro, a veces extraterrestre.

20. Véase la tesis XIV en *Sobre el concepto de historia, op. cit.*

Fecha de recepción del artículo: 6 de julio de 2008
Fecha de remisión a dictamen: 10 de julio de 2008
Fecha de recepción del dictamen: 5 de octubre de 2008

**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

TEORÍA Y PRÁCTICA DESDE LA HISTORIA DE LAS IDEAS: CASSIRER Y SU LECTURA DE LA ILUSTRACIÓN EUROPEA TRAS EL DEBATE SOBRE KANT CELEBRADO EN DAVOS¹

Roberto R. Aramayo
Instituto de Filosofía, CSIC, Madrid

La convicción de que los grandes problemas histórico-políticos que dominan y agitan nuestro presente no pueden resolverse sin más, es decir, sin afrontar esas cuestiones fundamentales y más universales del espíritu, que la filosofía se plantea sistemáticamente y a cuya solución aspira sin cesar en el transcurso de su historia.

Cassirer, *La idea de la constitución republicana*,
11.08.1928.

1. Davos ante las antinomias de un debate legendario

Hace ahora casi ocho décadas que tuvo lugar un debate filosófico legendario: aquel que protagonizaron Cassirer y Heidegger en Davos, esa localidad suiza donde Thomas Mann decidió ambientar *La montaña mágica*. Era la primavera de 1929. Un año difícil, que suele asociarse con el derrumbe de la bolsa neoyorkina (un desastre que dejaría sin apoyo exterior a la economía germana) y con esa galopante inflación que padeció prácticamente desde sus inicios la República de Weimar, unas circunstancias económicas que coadyuvarían, entre muchas otras de distinto signo, a incubar la gran eclosión del fascismo. En esa coyuntura se confrontaron dos cosmovisiones filosóficas

que marcarían unas tendencias antinómicas, heredadas acaso por nuestro actual siglo sin reparar demasiado en ello. Mientras una reivindica los valores europeos de la tradición ilustrada, su antagonista da en socavar los fundamentos de la metafísica occidental.²

Suele descalificarse a Heidegger por su apuesta política. Pero esto no deja de ser un simple dato biográfico, tan irrelevante para la historia de las ideas como el que Wittgenstein fuera homosexual o Kant coquetease con la misoginia. Nadie osaría prescindir de Kant por no haber sido feminista, ni obviar al primer y al segundo Wittgenstein por no ser heterosexual. De igual modo, la simpatía de Heidegger hacia el nazismo sólo sería una simple anécdota, si no fuera porque su pensamiento propiciaría sin quererlo el advenimiento del totalitarismo de uno u otro signo, tal como Cassirer denuncia en esa obra que constituye su testamento político: *El mito del Estado*.

A decir verdad, Cassirer no afirma que Heidegger pretendiese sustentar el nazismo con su doctrina filosófica; en cambio, sí le reprocha haber minado las fuerzas que hubieran podido resistir mejor la implantación de los mitos políticos modernos. Destruir estos mitos puede rebasar el poder de la filosofía, pero ésta cuando menos puede hacernos comprender al adversario. “Para combatir un enemigo hay que conocerlo. Éste es uno de los primeros principios de la buena estrategia —nos dice Cassirer en *El mito del Estado*. Conocerlo significa no sólo conocer sus defectos y debilidades: significa conocer sus fuerzas. Todos nosotros somos responsables de haber calculado mal esas fuerzas. Cuando oímos hablar por primera vez de los mitos políticos, nos parecieron tan absurdos e incongruentes, tan fantásticos y ridículos, que no había apenas nada que pudiera inducirnos a tomarlos en serio. Ahora todos hemos podido ver claramente que éste fue un gran error. Debíamos estudiar cuidadosamente el origen, la estructura, los métodos y la técnica de los mitos políticos. Tenemos que mirar al adversario cara a cara, para saber cómo combatirlo”.³

En varias de sus obras, Cassirer hermana las aportaciones filosóficas de Spengler y Heidegger como colaboradoras involuntarias del político sin escrúpulos que pretenda imponer una u otra especie de totalitarismo. “Una filosofía de la historia que consiste en sombríos vaticinios de la decadencia y la destrucción inevitable de nuestra civilización [escribe Cassirer aludiendo a *La decadencia de Occidente*], y una teoría que considera la *Geworfenheit* (‘el estar arro-

jado) del hombre como uno de sus caracteres principales [añade refiriéndose al autor de *Ser y tiempo*], son doctrinas que han abandonado toda esperanza de participar activamente en la construcción y la reconstrucción de la vida cultural del hombre. Semejante filosofía renuncia a sus propios ideales básicos, éticos y teóricos. Luego puede ser empleada como instrumento flexible por las manos de los caudillos políticos”.⁴ Los asistentes al coloquio de Davos presenciaron un torneo entre “dos orientaciones, dos filosofías, dos políticas. Heidegger es un metafísico prendado por la ontología que quiere preservar los derechos del ser. Cassirer es un humanista preocupado por preservar los derechos del hombre”.⁵ Significativamente, sus respectivas interpretaciones de Kant fueron las que originaron esta radical antinomia entre una primacía de los derechos del ser y el primado de los derechos del hombre.

2. Los ecos de una ficción literaria escenificada en *La montaña mágica*

El 30 de marzo del año 1929 Kurt Riezler, asiduo compañero de Heidegger en sus excursiones alpinas, publicó en un periódico local, el *Neue Züricher Zeitung*, una crónica del encuentro de Davos. Para dar a conocer al gran público el debate mantenido por Cassirer y Heidegger, el cronista evocaba una ficción literaria que poblaba sin duda el imaginario colectivo de los asistentes a ese torneo dialéctico. Sin ir más lejos, Heidegger había leído *La montaña mágica* en Marburgo, junto a Hannah Arendt, cuando esta célebre novela de Thomas Mann apareció cinco años antes. La trama había sido concebida en el verano de 1912, cuando Mann acompañó a su mujer durante una estancia terapéutica que le había sido prescrita en el balneario de Davos. Los primeros capítulos fueron escritos entre julio de 1913 y el inicio de la Gran Guerra; sin embargo, el manuscrito sólo fue retomado en abril de 1919 y sus mil páginas fueron tejiéndose hasta septiembre de 1924, sólo dos meses antes de su publicación.

La montaña mágica, en su parte central, contiene unos acalorados diálogos entre dos de sus personajes, el humanista Settembrini y el jesuita Naphta. Según señala Rüdiger Safranski, ambos eran arquetipos de las controversias

intelectuales en boga por esa época. “En un lado estaba Settembrini, hijo impenitente de la Ilustración, un liberal y anticlerical, un humanista de enorme elocuencia. Y en el ala opuesta se hallaba Naphta, el apóstol del irracionalismo y la inquisición, enamorado del eros de la muerte y de la fuerza. A muchos participantes de la semana universitaria de Davos les venía a la memoria ese suceso imaginario. ¿Acaso estaba detrás de Cassirer el fantasma de Settembrini y detrás de Heidegger el de Naphta?” —se pregunta Safranski.⁶ Para responder a este interrogante, lo mejor será recordar algunos pasajes de los debates entre Settembrini y Naphta, quien es presentado por el propio Thomas Mann como “un contrapeso pedagógico” de su interlocutor ante los dos jóvenes que asisten fascinados a las discusiones entre ambos personajes arquetípicos.⁷ A juicio de Naphta, “todo lo que enseñaron el Renacimiento y la Ilustración, así como las ciencias naturales y las doctrinas económicas del siglo XIX, habría contribuido a devaluar la dignidad humana, por cuanto menoscaba la grandiosa visión del hombre como centro del universo”.⁸

Naphta pronostica un retorno triunfante para la escolástica y las tesis heliocéntricas, aduciendo que tal “filosofía obligará a la ciencia a devolver a la Tierra al lugar de honor en el que la colocaba el dogma religioso”.⁹ A su modo de ver, una ciencia sin prejuicios es un mito. “Siempre hay una fe, una concepción del mundo, una idea; en resumen; siempre hay una voluntad, y lo que tiene que hacer la razón es interpretarla. El hombre es la medida de todas las cosas y su felicidad es el criterio de la verdad”.¹⁰ “Basta con trasladar ese pragmatismo que enseña usted al terreno político —le replica el ilustrado Settembrini—, para ver con toda claridad lo pernicioso que es. De acuerdo, es bueno, verdadero y justo lo que es beneficioso para el Estado. Su felicidad, su dignidad, su poder... ése es su criterio moral. ¡Estupendo! Esto abre la puerta a todos los crímenes; en cambio, la verdad humana, la justicia individual y la democracia... ¡Quién sabe dónde quedan!”¹¹

Inasequible al desaliento, Naphta responde que “el conflicto interior del hombre tan sólo consistiría en el conflicto entre los intereses del individuo y los de la colectividad, lo que dictaría la ley moral sería el criterio de utilidad para el Estado”. Un exasperado Settembrini protesta enérgicamente “contra esa insinuación de que el Estado moderno implica una especie de subyugación demoníaca del individuo. La democracia no tiene otro sentido que el de

consolidar un correctivo individualista frente a cualquier forma de absolutismo del Estado. Las grandes conquistas del Renacimiento y la Ilustración se llaman individualidad, derechos humanos, libertad”.¹² La respuesta de Naphta no puede ser más inquietante: “Una pedagogía que, aún en nuestros días, se considere hija de la Ilustración y fundamente sus recursos educativos en la crítica, la liberación y el culto al ‘yo’, tal vez logre éxitos retóricos momentáneos, pero su carácter obsoleto es patente. Todas las instituciones educativas verdaderamente eficaces han sabido desde siempre lo que en realidad importa en la pedagogía: autoridad absoluta, disciplina de hierro, sacrificio, negación del ‘yo’ y violación de la individualidad. Es muestra de un profundo desconocimiento de la juventud el creer que siente placer por la libertad. El placer más profundo de la juventud es la obediencia”¹³ —sentencia Naphta.

Los demagógicos razonamientos de Naphta llegan a su paroxismo cuando asegura que “no son la liberación y la expansión del yo lo que constituye el secreto y la exigencia de nuestro tiempo. Lo que necesita, lo que está pidiendo, lo que tendrá es... el terror”. Sumido en la más absoluta perplejidad, Settembrini le pregunta: “¿quién será el gran desconocido que encarnará ese terror?” Entonces Naphta se declara partidario de conciliar las contradicciones y apunta hacia un “individualismo anónimo y colectivo”,¹⁴ que obviamente cabe identificar con cualquier especie de totalitarismo, al margen de que su encarnación pudiera ser Hitler o Stalin. Cuando Safranski sintetiza los rasgos filosóficos de ambos interlocutores, dice lo siguiente: “Para Settembrini el espíritu es un poder de la vida, dado al hombre para su sutilidad y provecho; Naphta por el contrario pretende infundirles un espanto, ahuyentarlos del ‘lecho de reposo’ humanista, expulsarlos de sus moradas de formación y romper la nuca de su vanidad. Settembrini tiene buenas intenciones para con los hombres. Naphta es un terrorista metafísico”.¹⁵

Por supuesto, no cabe identificar sin más a Naphta con Heidegger y a Settembrini con Cassirer, al igual que sería simplista presentar a Heidegger como “un fenomenólogo al uso” y a Cassirer como “un neokantiano ortodoxo”,¹⁶ mas no es menos cierto que los ecos del ficticio debate literario fraguado por la pluma de Thomas Mann resonaban entre quienes asistieron al debate celebrado entre ambos en Davos. De un lado, Settembrini aparecía como un hijo de la Ilustración y un tolerante humanista que confía en los

argumentos para conciliar las oposiciones; por el otro, Naptha representaba el irracionalismo fascinado por la muerte y la violencia.¹⁷ En cualquier caso, Cassirer ofició como abogado de la vieja tradición humanista europea y Heidegger como representante del existencialismo no humanista que pretendía suplantarse esa venerable tradición. Lo curioso es que tal confrontación se fraguó —según ha subrayado Pierre Aubenque—¹⁸ a partir de un debate sobre Kant y la filosofía, ya que aparentemente la discusión giró en torno a sus divergentes interpretaciones del pensamiento kantiano.

3. Dos interpretaciones de Kant forjadas en Marburgo

La impronta de su paso por Marburgo planeaba sobre los dos protagonistas del debate. Heidegger fraguó allí las líneas maestras de libros tan significativos como *Kant y el problema de la metafísica* (1929) o *Ser y tiempo* (1927), mientras que Cassirer es considerado —sin ir más lejos por Alexis Philonenko— sencillamente como el heredero espiritual de lo que se ha dado en llamar “La Escuela de Marburgo”,¹⁹ fundada por Hermann Cohen a finales del siglo XIX y continuada por Paul Natorp a comienzos del XX. Los coloquios de Davos fueron concebidos inicialmente como un foro cultural cuya misión era paliar los traumas de la Primera Guerra Mundial propiciando el diálogo cultural entre Francia y Alemania.²⁰ En la primavera de 1929 se había convocado a los participantes bajo el tema genérico de *¿Qué es el hombre?*, o sea, la pregunta con que Kant resumía sus tres famosos interrogantes en torno al conocer, el deber y la esperanza.

Sin embargo, “frente a la expectativa de presenciar un debate entre la filosofía francesa y la alemana, el centro del encuentro fue la disputa entre uno de los últimos y más ilustres representantes de la Escuela de Marburgo, Ernst Cassirer, y quien en otro tiempo se formará dentro de la tradición más pura del neokantismo: Martin Heidegger. El debate de Davos giró en torno a dos interpretaciones de la *Crítica de la razón pura*. Más que una simple cuestión de fidelidad al espíritu y a la letra de la obra kantiana, lo que estaba en juego era una recuperación de los problemas fundamentales de la filosofía y el sentido que aún pudiera tener para la existencia humana. Con todo, en el fondo del

debate, de manera implícita, se encontraba el conflicto entre dos conceptos de filosofía: la neokantiana, que comprendía al mundo y al hombre como ámbitos tematizables por el análisis teórico y práctico —de ahí su insistencia por hacer de la filosofía una reflexión sobre la cultura y las ciencias exactas—; y la ontología fundamental, donde la cuestión se centra, antes del *factum* de la ciencia, innegable para los neokantianos, en la constitución finita del ser del hombre como condición de posibilidad de toda ciencia o disciplina, sea teórica o práctica”.²¹

Resumamos lo apuntado en el debate de Davos por ambos contendientes. Cassirer comienza por defender un concepto funcional y no sustancial del neokantismo, el cual —a su juicio— sería una tendencia y no un género particular de filosofía, ni mucho menos un sistema doctrinal dogmático. Según Heidegger, Kant no habría pretendido procurar una ciencia de las ciencias de la naturaleza, sino mostrar la problemática de la metafísica y más particularmente de la ontología; de ahí el interés heideggeriano por interpretar la dialéctica como una ontología, lo cual permitiría mostrar que dentro de la Lógica trascendental kantiana el problema del ser constituiría una cuestión central. En cambio, para Cassirer, “el problema capital de Kant sería más bien: ¿cómo es posible la libertad? La moral en cuanto tal conduce más allá del mundo de los fenómenos. Se trata del acceso al *mundus intelligibilis*. En el elemento ético se alcanza un punto que ya no es relativo a la finitud del ser cognoscente. El esquematismo es para Kant un *terminus a quo* y no un *terminus ad quem*. Kant parte del problema planteado por Heidegger. Pero el círculo se agranda para él. ¿Acaso Heidegger —se pregunta Cassirer— quiere renunciar a toda esa objetividad, a esa forma de lo absoluto del que Kant fue representante en el ámbito ético, en el dominio teórico y en la *Critica del discernimiento*?”²²

En su réplica, Heidegger insistirá en la tesis de que “la Analítica no es una ontología de la naturaleza en cuanto objeto de la ciencia natural, sino una ontología general, una metafísica general fundada críticamente. Cassirer —alega Heidegger— quiere mostrar que la finitud se ve transcendida en los escritos éticos. En el imperativo categórico hay algo que va más allá de la esencia finita. Pero el concepto del imperativo como tal demuestra precisamente su adscripción a un ser finito. Esta transcendencia queda ella misma

relegada al interior de la finitud. Para Kant —aduce Heidegger— la razón del hombre descansa sólo sobre sí misma y no puede fugarse hacia lo eterno o lo absoluto, ni tampoco hacia el mundo de las cosas. Este *entrambos* es la esencia de la razón práctica”.²³ Cassirer, en su dúplica, hablará de una *infinitud inmanente* que se alcanza merced a la *forma*. “El reino del espíritu no es un reino metafísico. Es el mundo espiritual creado por el hombre mismo. Que pueda crearlo es el sello de su infinitud. La filosofía —concluye— debe volver al hombre libre allí donde es capaz de llegar a serlo”.²⁴

Sin duda, la finitud fue uno de los aspectos centrales del debate. Según Heidegger, en Kant la finitud sería radical y constituiría una esencia infranqueable del hombre, mientras que para Cassirer cabría un eventual desbordamiento de tal finitud en el ámbito práctico. Esta diferente interpretación de la filosofía kantiana da lugar a un estatuto del sujeto práctico radicalmente diverso, tal como ha puesto de relieve por ejemplo Alain Renaut.²⁵ Cassirer acuerda con Heidegger que la razón teórica está ligada siempre al tiempo y no puede abandonar la finitud, pero eso no sería en modo alguno así para el uso práctico de la razón. En definitiva, se trataría de la siguiente disyunción: abogar por la libertad trascendental o abandonarse a un fatídico e inexorable destino.²⁶

Con arreglo a la lectura de Kant que hace Heidegger, “la ley moral sería con respecto al sentimiento del respeto lo que el concepto es a la intuición y, tanto en un caso como en el otro, la conexión entre los dos términos correspondería directamente a la imaginación trascendental —entendida como estructura según la cual la receptividad se inscribe en el corazón de la espontaneidad”.²⁷ En sus “Observaciones a la interpretación de Kant hecha por Martín Heidegger” (esa prolija recensión sobre *Kant y el problema de la metafísica* que apareció en los *Kant-Studien* de 1931 y se considera como una continuación del debate mantenido en Davos), Cassirer puntualizará que “el contenido de la ley moral no se *fundamenta* en modo alguno, según Kant, en el sentimiento del respeto; su sentido no se constituye gracias a él. Este sentimiento describe más bien tan sólo el modo cómo la ley incondicionada de suyo se *representa* en la consciencia empírico-finita. No atañe a la fundamentación de la ética kantiana, sino a su *aplicación*; dicho sentimiento no debe responder a la pregunta de qué sea la ley moral, sino a la de bajo qué concepto aparece ‘en el

horizonte del hombre’ —por utilizar la certera formulación de Cohen. Lo que corresponde *propriamente* a la idea de libertad y con ello a la razón práctica es que, tal como afirma expresamente Kant, en cuanto algo puramente inteligible no está ligada a las condiciones temporales. Supone más bien el *atisho* hacia lo intemporal —en el horizonte de lo suprasensible”.²⁸

Por el contrario, el rasgo distintivo del *Dasein* heideggeriano es precisamente su temporalidad, al verse determinado por la muerte. Como bien explica Hannah Arendt en un trabajo titulado “Heidegger: lo mismo como ser y nada”, cuando Heidegger se refiere al ser del hombre como “ser-ahí”, su objetivo es disolver al hombre en una serie de modos del ser que pueden ser demostrados fenomenológicamente. Con ello caen todos aquellos rasgos del hombre que Kant había esbozado denominándolos provisionalmente libertad, dignidad humana y razón, los cuales surgen de la espontaneidad del hombre y logran que éste pueda trascenderse a sí mismo. Para Heidegger el hombre no se ha hecho a sí mismo como *ser-en-el mundo*, sino que su ser ha sido arrojado a éste. “Si bien la esencia del hombre había consistido desde Kant en que cada hombre representa a la humanidad —escribe Arendt—, y si bien desde la Revolución francesa y la Declaración de los derechos humanos formaba parte del concepto de hombre el hecho de que la dignidad de la humanidad podía ser humillada en cada ser humano, el concepto de ‘sí mismo’ ha terminado por ser un concepto de hombre según el cual éste puede existir independientemente de la humanidad sin necesidad de representar a nadie más”.²⁹

Contra todo ello se rebela justamente Cassirer, al recordar que, según Kant, sólo puede alcanzarse una formulación pura de la ley moral, si ésta no vale únicamente para el hombre, sino también para cualquier otro ente racional, siendo esto algo que le permite acotar las tareas propias de la *ética* y distinguir las de las *antropológicas*. “Esta demarcación viene dada por la oposición de ‘fenómeno’ y ‘cosa en sí’, de tiempo y *libertad*. Aquí reside —señala Cassirer— la principal objeción que debo plantear contra la interpretación de Kant por Heidegger. Al referir, e incluso tratar de reducir, cualquier ‘facultad’ del conocimiento a la ‘imaginación trascendental’, Heidegger se retrotrae a un solo plano de referencia, el de la existencia temporal. La distinción entre ‘fenómeno’ y ‘noúmeno’ se difumina hasta hacerla desaparecer: ya que todo ser pertenece a la dimensión del tiempo y con ello a la finitud. Pero así se margina un

pilar fundamental sobre el que reposa todo el edificio del pensamiento kantiano y sin el cual éste tiene que desmoronarse. Kant nunca sostiene semejante ‘monismo’ de la imaginación, sino que se adhiere a un dualismo decidido y radical, al dualismo del mundo sensible y del mundo inteligible. Pues *su* problema no es el problema del ‘ser’ y del ‘tiempo’, sino el problema del ‘ser’ y el ‘deber ser’, de la ‘experiencia’ y la ‘idea’”.³⁰

4. Elogio de una metafísica crítico-moral *more kantiano*

Al final de su *Crítica de la razón pura*, Kant describe a la metafísica como una “amante hacia la que siempre se vuelve tras haber tenido alguna desavenencia, por muy fríos y desdeñosos que se muestren quienes la juzguen como ciencia, no de acuerdo con su naturaleza, sino sólo por sus efectos ocasionales”.³¹ Por supuesto, no se refiere a la metafísica de tipo dogmático, que su crítica pretendió demoler tan decidida como irreversiblemente, sino a esa otra cuyo camino debía desbrozar el método crítico sirviéndole como propedéutica. En este orden de cosas, entre la bibliografía de Cassirer, los lectores franceses darán con un título desconocido incluso para el público alemán, a saber: *Elogio de la metafísica*. Toda una licencia por parte del editor francés encargado de publicar lo que Cassirer tituló como *Axel Hägerstrom. Un estudio sobre la filosofía sueca del presente* y que data 1939. Kant dejó dicho a propósito de Platón que, “comparando los pensamientos expresados por un autor acerca de su tema, no resultaba raro llegar a comprenderle mejor de lo que él se había entendido a sí mismo”.³² A buen seguro Cassirer suscribía este aserto kantiano y muy probablemente aprobaría la osadía de su presentador francés, Joël Gaubert, quien además titula su estudio introductorio “Un elogio crítico de la metafísica contra el neopositivismo contemporáneo”.³³

Comoquiera que sea, en su prefacio a esta pequeña gran obra, Cassirer nos advierte que, gracias al estímulo brindado por el estudio de Hägerstrom, aprovecha en ella para precisar y aplicar a nuevos ámbitos algunas de las concepciones fundamentales presentadas en su *Filosofía de las formas simbólicas*. “E igualmente —añade— mi concepción del conjunto de problemas relativos a la ética y a la filosofía del derecho se ve aquí presentada con mucho más detalle

que en mis escritos precedentes, más versados en filosofía teórica”.³⁴ El primer capítulo del *Elogio* se titula “El combate contra la metafísica”, y en él Cassirer hace ver cómo a Hägerstrom le preocupaba sobre todo el influjo ejercido por esa metafísica “inconsciente” que cala de un modo subrepticio en las reflexiones científicas o el pensamiento “popular”, alimentando toda suerte de supersticiones, por lo que da en considerar a ésta mucho más problemática y peligrosa que sus manifestaciones estrictamente filosóficas de tipo sistemático.

En realidad, esta declaración de guerra contra la metafísica dogmática es compartida por el empirismo inglés, el positivismo francés o el neokantismo alemán. Carnap y el Círculo de Viena concluirán que las proposiciones metafísicas, además de ser indemostrables o falsas, carecen sencillamente de sentido, al ser simples combinaciones de signos a los que no cabe atribuir significación alguna. Sin embargo, al hilo de su diálogo con el pensador sueco Hägerstrom, Cassirer se pregunta si el fenómeno histórico que solemos designar como “metafísica” nos propone tan sólo meros juegos de palabras. “¿Acaso no resume más bien una lucha constante a propósito de problemas concretos precisos? Siempre podemos reconocer esos problemas en cuanto tales, captarlos y comprenderlos en su significación concreta, pese a que refutemos críticamente las soluciones planteadas —advierte Cassirer. Los pensamientos metafísicos auténticos y verdaderamente originales nunca han sido pensamientos *vacíos* y sin contenido”.³⁵ La historia de la metafísica constituiría más bien una sucesión, provista de una coherencia interna, de intuiciones interdependientes. Las dificultades, los peligros, las antinomias de la metafísica se deben a que cada intuición, en vez de presentarse como una visión parcial, pretende abarcar el conjunto del ser y representarlo dogmáticamente con total soberanía.

Es comprensible que, para eludir todos esos conflictos y contradicciones, se considere oportuno erradicar completamente la metafísica, declarando vanos a sus conceptos. Pero por más que se ha intentando llevar a cabo esta erradicación, nunca se ha logrado consumarla plenamente. “La metafísica —escribe Cassirer— se parece a la hidra de Lerna, cuyas cabezas una vez cortadas rebrotan sin cesar en igual número. Ello se debe al hecho de que, lejos de ser una invención conceptual arbitraria imputable a ciertos pensadores particulares, la metafísica clava sus raíces en una ‘disposición natural’ universal”.³⁶ Algunos

conceptos metafísicos, tales como el “movimiento”, la “conciencia común” o el “yo” podrán verse *criticados*, mas no *eliminados*. Con esta tesis, Cassirer suscribe sin ambages el diagnóstico kantiano de combatir las manifestaciones históricas de la metafísica dogmática, sin erradicarla en cuanto “disposición natural”. Renunciar a las investigaciones metafísicas equivaldría, según el Kant de los *Prolegómenos*, a preferir no respirar con tal de no inhalar un aire impuro.³⁷

“Kant no exige —subraya Cassirer— ni la desaparición ni el aniquilamiento de la metafísica, sino su *crítica*. Y él mismo procede a esa crítica, asignando a las diferentes intuiciones metafísicas parciales que hasta entonces habían pretendido explicar el mundo en su conjunto un lugar preciso, al determinarlas en las *relaciones* sistemáticas que mantienen recíprocamente. Conviene asignar su lugar a los conceptos de libertad y de naturaleza, al concepto moral fundamental de deber y al de intuición estética, así como definir sus límites. Una vez consumada esa determinación crítica de sus límites, podemos estar seguros de que las *esferas* particulares, las de la ciencia, de la religión, del arte, de la ética, dejan de hacerse sombra entre sí y no se desbordan arbitrariamente y sin método sobre las otras, sino que cada una es reconocida en su significación y su propia legalidad autónomas. Por lo tanto, para Kant hay una ‘metafísica’ del conocimiento de la naturaleza, una metafísica del conocimiento ético, una metafísica del derecho y una metafísica del arte, debiéndose velar por fundamentar todo ello sobre *principios* universalmente validos”,³⁸ con el fin de clarificar aquellas condiciones a las que se subordina su empleo y determinar así los límites de su aplicación. Ésa sería “la revolución en el modo de pensar” propugnada por Kant, tal como nos recuerda Cassirer.

Tras esta firme reivindicación de la metafísica kantiana, Cassirer examina la filosofía moral de Hägerström y, de paso, expone la suya propia. El pensador sueco sería un racionalista que defiende la objetividad más rigurosa en el plano teórico, pero por el contrario dejaría triunfar un radical subjetivismo dentro de la filosofía moral. Según Hägerström, sólo cabría estudiar apreciaciones morales y su desarrollo histórico, suscribiendo así un relativismo ético similar al enarbolado por el sofista Protágoras. Los valores no tienen lugar en el espacio, ni existencia en el tiempo. Únicamente pueden determinarse los mecanismos psicológicos que nos hacen aprender algo como un valor. Para garantizar a los juicios morales, la filosofía ha necesitado inventar nuevos mundos en

donde ubicar sus valores presuntamente objetivos, deslizándose hacia la metafísica o la teología. Cuando no se han hecho derivar los valores prácticos directamente de Dios, históricamente se habría intentando filiarlos en la “voluntad del Estado”. “La filosofía práctica de Hägerstrom considera como su tarea principal —expone Cassirer— liberarnos de ambos ídolos, el teológico y el político”.³⁹ Descartado el absolutismo de la religión y del Estado no quedarían sino las apreciaciones de los individuos.

Al igual que Kant, Cassirer también da en considerar a los escépticos como “benefactores de la humanidad”, pues no en vano le ayudaron a despertar del “sueño dogmático”. En este sentido, ensalza el esfuerzo de Hägerstrom por liberar a la filosofía práctica y a las ciencias jurídicas de la dominación ejercida por los dogmas metafísicos. “No me oculto —reconoce Cassirer— que ninguna otra disciplina está más alejada del ideal de una fundación científica efectiva que la ética, y que la ‘superstición’ no está en absoluto extirpada ni de la moral cotidiana ni de la moral filosófica. Los siglos venideros, al echar una mirada retrospectiva sobre más de una doctrina moral que hoy solemos considerar como ‘la última palabra en materia de sabiduría’, acaso juzgarán que dichas doctrinas guardan con respecto al genuino conocimiento ‘ético’ la misma relación que la alquimia con la química o la astrología con la astronomía científica”.⁴⁰

Incluso la fenomenología moderna ha intentado jerarquizar los valores mediante una pura visión de las esencias. Nada tendría que objetar Cassirer al sano escepticismo ético de Hägerstrom, si éste lo aplicase únicamente a ese tipo de tentativas. El problema es que también pretende aplicarlo a la ética filosófica en general y a la conciencia moral “popular”. Para Cassirer resulta innegable que “siempre buscamos justificar nuestras acciones, no sólo ante los demás, sino también ante nosotros mismos, considerándolas en consecuencia como si necesitaran ser justificadas y pudieran serlo”.⁴¹ Esto es algo que debe reconocer hasta el escéptico moral más recalcitrante. “¿Acaso —se pregunta Cassirer— debemos negar todo el camino recorrido por la filosofía ética y considerarla con desconfianza, porque el desarrollo de las ideas morales se halla entremezclado por doquier con ciertas ideas metafísicas, o acaso el tenor de lo que se ha conseguido allí no puede verse retenido aun cuando se le despoje de su envoltorio metafísico? La ética estoica ha conservado su influencia y ha

cumplido, aún en el mundo moderno, una misión importante mucho después de que se abandonaran los postulados fundamentales sobre los que se había edificado. Asimismo, el sentido puro de los conceptos kantianos de deber y de autonomía ética puede retenerse sin fundarlo de igual modo que Kant. También aquí los conceptos éticos fundamentales conservan un significado *funcional* determinado que no está ligado a su concepción o a su hechura metafísica”.⁴² Desechar esta última no conllevaría obviar la significación funcional de tales conceptos éticos.

Hägerstrom también le sirve a Cassirer para explorar la estructura mítica del derecho, con arreglo a la idea que rige su *filosofía de la cultura*, cuya meta es penetrar la esencia del mito como cantera originaria de toda conciencia, cualquiera que sea su manifestación. En el derecho, como en cualquier otro proceso cultural, también las fuentes míticas acaban por encaminarse hacia lo simbólico y lo ideal, para terminar cristalizando en principios fundamentales. Además, cuando se pasa del ámbito de la percepción y la representación al del actuar, los conceptos adquieren un significado distinto al cobrar una *dimensión temporal*. Pues ya no se trata de fijar un contenido fáctico, sino de orientarse hacia el futuro. Así, el derecho natural ha considerado como fundamento de cualquier orden social político aquel pacto que los individuos adoptan como principio jurídico supremo. Esta intuición sería fácil de contradecir, si dicho contrato debiera pasar por un hecho histórico, pero la propuesta metodológica kantiana de considerarlo como una ficción heurística permite otro planteamiento, al preocuparse por las condiciones de posibilidad relativas a la experiencia jurídica y social.

“Es imposible —asegura Cassirer— hacer derivar la sustancia del derecho y el contenido de las proposiciones jurídicas a partir de un ‘contrato originario’; mas por otro lado ha de concederse que cualquier orden jurídico necesita suponer esa *función* específica que el derecho natural intenta describir bajo el concepto de contrato. La posibilidad de determinar el futuro a través del presente prefigura cualquier ‘legislación posible’”.⁴³ El derecho supone anticipar el presente. Esta orientación hacia el futuro, característica de la conciencia humana, puede traducirse por “voluntad”, expresión en la que Hägerstrom vería un ídolo de carácter mítico y metafísico, al identificar la “voluntad general” con una “voluntad estatal” inadecuada para fundar el derecho. Cassirer se pregunta si, para evitar el peligro de *hipostasiar* la voluntad, debemos igual-

mente renunciar a su *concepto* y con ello a lo que configura la “personalidad” moral, puesto que la “voluntad” no designa en este contexto un misterioso poder originario, sino simplemente una tendencia fundamental de la conciencia cuando encara el futuro, una orientación “prospectiva” que se distingue claramente de la dirección retrospectiva del recuerdo y de la función perceptiva dirigida hacia el presente. “Se trata de lo que pudiéramos llamar la tercera dimensión del tiempo, la dimensión del futuro”.⁴⁴

5. El “giro ético” de la definición del hombre como *animal simbólico*

“La idea teórica del futuro —leemos en su *Ensayo acerca del hombre*— es algo más que la mera expectación; resulta un imperativo de la vida humana que alcanza mucho más allá de las necesidades prácticas e inmediatas del hombre y en su forma más alta supera los límites de la vida empírica. Es el *futuro simbólico* del hombre que desborda los límites de su existencia finita”.⁴⁵ “El principio del simbolismo, con su universalidad, su validez y su aplicabilidad general, constituye la palabra mágica, el ‘ábrete sésamo’ que da acceso al mundo específicamente humano, al mundo de la cultura”.⁴⁶ “Un símbolo no posee existencia real como parte del mundo físico; posee un sentido”.⁴⁷ “El hombre no puede escapar de su propio logro, no le queda más remedio que aceptar las condiciones de su propia vida; ya no vive solamente en un universo físico, sino en un *universo simbólico*. El lenguaje, el mito, el arte y la religión constituyen partes de este universo, forman los diversos hilos que tejen la red simbólica, la complicada urdimbre de la experiencia humana. El hombre no puede enfrentarse ya con la realidad de un modo inmediato; no puede verla, como si dijéramos, cara a cara. En lugar de tratar con las cosas mismas, en cierto sentido conversa constantemente consigo mismo. Su situación es la misma en la esfera teórica que en la práctica. Tampoco en ésta vive en un mundo de crudos hechos o a tenor de sus necesidades y deseos inmediatos, Vive, más bien, en medio de sus fantasías y de sus sueños”.⁴⁸

A juicio de Cassirer, “no podemos definir al hombre mediante ningún principio inherente que constituya su esencia metafísica, ni tampoco por ninguna facultad o instinto congénito que se le pudiera atribuir por la observación empírica. La característica sobresaliente del hombre no es una naturaleza

metafísica o física, sino su *obra*”.⁴⁹ Así pues, aduce Cassirer, “la razón es un término verdaderamente inadecuado para abarcar las formas de la vida cultural humana en toda su riqueza y diversidad, pero todas estas formas son formas simbólicas. Por lo tanto, en lugar de definir al hombre como un *animal racional*, lo definiremos como un *animal simbólico*”.⁵⁰

Con su *filosofía de la cultura* Cassirer propone una nueva vía para estudiar la condición humana. El método de tal obra —subraya él mismo— “no significa, en modo alguno, una innovación radical; no se trata de suprimir, sino de completar puntos de vista anteriores. La filosofía de las formas simbólicas parte del supuesto de que, que si existe alguna definición de la naturaleza o esencia del hombre, debe ser entendida como una definición *funcional* y no sustancial”.⁵¹ Esta premisa fundamental de su filosofía inspira el fecundo diálogo con Hägerstrom que veíamos hace un momento y le permite llevar a cabo un reivindicación *sui generis* de una metafísica “crítico-moral” en la estela kantiana o, mejor dicho, de algunos conceptos presuntamente metafísicos, cuya *función* sería imprescindible para la reflexión moral, política o jurídica; todo lo cual revela una inquietud ética que sería medular en el pensamiento de Cassirer. “Si el mito oculta el sentido del símbolo tras todo género de imágenes, la tarea de la filosofía consistirá en desenmascararlo”,⁵² para mejor servir de su funcionalidad.

Muy probablemente, Davos marcó un antes y un después en su trayectoria intelectual. Este punto de inflexión denotaría un “giro ético” en su filosofía, que a la postre no supondría sino una interiorización cassireniana del primado práctico de Kant.⁵³ Cassirer no consideraba que su *Filosofía de las formas simbólicas* fuera una nueva filosofía en sí misma, sino más bien una nueva manera de aproximarse a la filosofía. Con ella quiere transformar el criticismo kantiano en una crítica de la cultura. Tras editar las obras de Leibniz y de Kant, después de redactar su monumental tetralogía en torno a *El problema del conocimiento*, Cassirer, a partir de Davos y una vez publicada su trilogía sobre la *Filosofía de las formas simbólicas*, concentra su atención en el ámbito de lo práctico. No podía ser de otro modo, pues el hombre, definido como “animal simbólico”, sólo se consume en una comunidad ética constituida por leyes. La dignidad humana para Cassirer no se funda en un concepto sustancial o metafísico, sino en el significado funcional de la naturaleza simbólica del hombre. “Por encima de las diferencias en las cosmovisiones morales, Cassirer distingue ciertas

formas éticas o arquetipos morales que son comunes a todos esos puntos de vista”.⁵⁴

6. Weimar, la idea de una constitución republicana y los valores de la Ilustración europea

La filosofía de la cultura propugnada por Cassirer prescribiría “estudiar al hombre, no en su vida individual, sino en su vida política y social. La naturaleza humana, según Platón —escribe Cassirer—, es como un texto difícil cuyo sentido tiene que ser descifrado por la filosofía; pero en nuestra experiencia personal este texto se halla escrito en caracteres tan menudos que resulta ilegible. La primera labor del filósofo habrá de consistir en agrandar estos caracteres. La filosofía no nos puede proporcionar una teoría satisfactoria del hombre hasta que no ha desarrollado una teoría del Estado. La naturaleza del hombre se halla escrita con letras mayúsculas en la naturaleza del Estado. En éste surge de pronto el sentido oculto del texto y resulta claro y legible lo que antes aparecía oscuro y confuso”.⁵⁵ “El hombre —asegura Cassirer— no puede encontrarse a sí mismo, ni percatarse de su individualidad si no es a través del medio de la vida social. Pero, para él, este medio significa algo más que una fuerza exterior determinante. Lo mismo que los animales, se somete a las leyes de la sociedad, pero, además, tiene una participación activa en producirlas y un poder activo para cambiar las formas de vida social”.⁵⁶

Con esta reivindicación implícita del pensamiento rousseauiano, Cassirer pretende recuperar los valores político-morales de la Ilustración europea. Por ese motivo, el once de agosto del año 1928, para festejar el décimo aniversario de la República de Weimar, Cassirer dicta una conferencia titulada *La idea de la constitución republicana* (1929), justo unos meses antes del coloquio de Davos. En ella comienza por afirmar su íntima convicción de “que los grandes problemas histórico-políticos llamados a dominar y agitar nuestro presente no pueden resolverse al margen de las cuestiones fundamentales del espíritu, es decir, sin afrontar aquellas cuestiones que se plantea la filosofía sistemáticamente, y a cuya solución ésta se ve incesantemente convocada en el transcurso de su historia. No se trata ni mucho menos de dos fuerzas heterogéneas y hostiles,

sino que por doquier se presenta una vital interacción entre el mundo del pensamiento y el mundo de los hechos, entre la urdimbre de las ideas y las construcciones de la realidad político-social”.⁵⁷

Para explicitar este diagnóstico, Cassirer se propone hablar en esa conferencia sobre “la relación de teoría y praxis, tal como ésta se presenta en el pensamiento político y iusnaturalista del idealismo filosófico alemán”,⁵⁸ aun cuando en realidad hable de los valores ensalzados por la Ilustración europea, tal como se fueron consolidando a partir del Renacimiento en Italia, Inglaterra, Francia y Alemania.⁵⁹ Cassirer “centra su atención en la Ilustración como un movimiento *européo* que se inspira en la tradición de los ‘derechos humanos inalienables’”.⁶⁰ La República de Weimar generaba enormes recelos, pues las ideas cosmopolitas eran un anatema para el nacionalismo germano y el derecho natural se consideraba una concepción importada de Francia o Inglaterra. Frente a todo ello, Cassirer “argumenta que la idea de una constitución republicana fue concebida y desarrollada en primer lugar por filósofos alemanes, particularmente por Leibniz, Christian Wolff y Kant”.⁶¹ “La idea de la constitución republicana como tal no es en absoluto algo ajeno al conjunto de la historia intelectual alemana, ni mucho menos un usurpador exterior, sino que más bien ha brotado de su propio suelo por sus propias fuerzas e intereses, al verse alimentada por las energías de la filosofía idealista. Esa historia de la idea de una constitución republicana —concluye Cassirer— debe fortalecer en nosotros la creencia y la confianza de que las energías de su origen indican también el camino hacia el futuro y que pueden contribuir a enderezar ese futuro”.⁶²

Pero esta tradición encarnada por Leibniz, Kant o el propio Cassirer se inscribe además en ese nuevo horizonte filosófico que generó la Ilustración europea, donde los conceptos y problemas filosóficos experimentan una transformación en su significado. “Dejan de ser figuras fijas y acabadas para pasar a ser fuerzas activas; dejan de ser meros resultados para devenir imperativos. Aquí radica el significado específicamente *productivo* del pensamiento de la Ilustración, en el uso que hace del pensamiento filosófico, en el lugar que le asigna y en la misión que le atribuye”.⁶³

Estas últimas líneas fueron escritas por Cassirer en octubre de 1932 y pertenecen al prólogo redactado para *La filosofía de la Ilustración*, esa obra que él hubiera preferido llamar, dicho sea de paso, *Historia de las ideas en la época de la*

Ilustración, dado que no se proponía en ese libro tratar “la evolución de un sistema filosófico especial, sino más bien estudiar un movimiento universal de las ideas políticas y sociales, religiosas, etc.”,⁶⁴ “con el fin de presentarlas no sólo en su concepción teórico-abstracta, sino mostrarlas y visualizarlas en su eficacia más inmediata”.⁶⁵ En mi opinión, la lectura que hace Cassirer de la Ilustración europea y sus valores constituye una declaración programática para los historiadores de las ideas. “La orientación básica y el empeño primordial de filosofía ilustrada —nos dice Cassirer— no consiste desde luego en acompañar sin más a la vida y captarla en el espejo de la reflexión. Cree más bien en una espontaneidad originaria del pensamiento, al que dicha filosofía no adjudica un mero rendimiento adicional y reproductivo, sino la fuerza y la tarea de *organizar la vida*. El pensamiento no debe limitarse a clasificar y examinar, sino que debe hacer aflorar y realizar el orden que ha concebido como necesario”.⁶⁶

Desde la óptica de Cassirer, los pensadores de la Ilustración europea, por encima de su nacionalidad o tendencia filosófica, compartieron una misma inquietud fundamental y sus diferencias quedan eclipsadas por el esfuerzo común de hallar soluciones a los acuciantes problemas políticos del hombre, según apunta por ejemplo en su conferencia sobre *Filosofía y política*, dictada en 1944. “Las ideas no se consideraban ya como algo abstracto. Con ellas se forjaban las armas para la lucha política. Y muchas veces resultó que las armas mejores y más poderosas eran las más viejas. Para los autores de la gran *Enciclopedia* y para los padres de la democracia americana, la cuestión de si sus ideas eran nuevas o no apenas hubiera tenido sentido. Todos ellos estaban convencidos de que sus ideas eran, en cierto modo, tan viejas como el mundo”.⁶⁷ “El conocimiento de los derechos inalienables del hombre era considerado como una ‘noción común’, como algo siempre válido para todos y por doquier”.⁶⁸

7. *Theoria cum Praxi* desde la historia de las ideas

Al ejercer como historiador de las ideas, Cassirer suscribe a pie juntillas el adagio leibniziano de *Theoria cum praxis*. A su modo de ver, el rasgo más característico y fecundo de los pensadores ilustrados, de quienes inspiraron la Re-

volución francesa y convirtieron en una exigencia filosófica el imperio de los derechos inalienables del hombre, sería el compartir esa misma convicción leibniziana, es decir, “lo muy conscientes que fueron de la estrecha conexión entre ‘teoría’ y ‘praxis’” —leemos en su *Filosofía de la Ilustración*.⁶⁹ Glosando a Cassirer, el presentador francés de *Los inéditos de Yale y otros escritos del exilio*, reunidos bajo el título de *La idea de la historia*, ha escrito lo siguiente: “La genuina tarea práctica de la filosofía no reside sólo en la determinación de los elementos del ámbito práctico —hacer una teoría de la moral, del derecho, del Estado, sino en la aplicación de la articulación entre teoría y praxis. Cuando se trata de pensar por uno mismo, el teórico y el práctico son indisociables”.⁷⁰

A Cassirer, para ilustrar esta tesis, le gustaba citar un pasaje de Voltaire: “¿Qué significa la libertad sino conocer los derechos del hombre? —se pregunta y responde al mismo tiempo el autor de las *Cartas filosóficas*. Pues tan pronto como se conocen ya no es posible dejar de defenderlos”. “En este aserto —advierte Cassirer— se condensa todo el movimiento político y social del siglo XVIII; con ello se pone inmediatamente de manifiesto lo que significa la teoría del derecho natural para la praxis política y sus logros al respecto”.⁷¹ Como no podía ser de otro modo, Cassirer invocará el célebre opúsculo kantiano sobre *Teoría y práctica*, donde Kant asegura que, mientras los políticos avezados rechazan propuestas políticas como las de Rousseau por considerarlas ideas tan pedantes como pueriles y académicas, él prefiere confiar “en una teoría que parte del principio jurídico de cómo *debe ser* la relación entre los hombres y los Estados, admitiéndolo como algo posible (*in praxi*) y como *capaz de existir*”,⁷² al perseguir asintóticamente ideales éticos y políticos que pueden acabar por materializarse como algo cuando menos en constante acercamiento a su entera consumación.⁷³

En un trabajo de 1932 titulado *Sobre la esencia y el devenir del derecho natural*, Cassirer se pregunta si este *dictum* kantiano, a saber: “lo que vale para la teoría con arreglo a principios racionales, vale asimismo para la razón”, seguiría teniendo vigencia en el presente o habría perdido su *actualidad*. “¿Acaso la convicción fundamental, nacida del derecho natural, ha naufragado irremisiblemente y sólo significa para nosotros un fenómeno histórico, un simple recuerdo?”⁷⁴ Así sería, por ejemplo, si prestásemos oídos a los fundadores de la “escuela histórica del derecho”, para quienes la historia es la fuente, el origen

mismo del derecho. Para esta escuela “no existe ninguna autoridad por encima de la historia. La ley y el Estado no pueden ser ‘obra’ del hombre. No son productos de la voluntad humana y no están, por consiguiente, bajo la jurisdicción de dicha voluntad. No están vinculados a los presuntos derechos inmanentes de los individuos, ni estos derechos pueden restringirlos. El hombre no puede hacer la ley, como tampoco pudo hacer el lenguaje, el mito o la religión. Según los principios de la escuela del derecho, tal como los concibiera Savigny, la cultura humana no surge de las actividades libres y conscientes de los hombres. Tiene su origen en una ‘necesidad superior’. Y esta necesidad es metafísica; es el espíritu de la nación que actúa y crea inconscientemente”.⁷⁵

Cassirer apuesta por otra “metafísica” diferente, de sesgo kantiano, como vemos en *La idea de la constitución republicana*: “Lo inteligible no es otra cosa para Kant que el mundo de la libertad. El suceso histórico captado simbólicamente;⁷⁶ esto significa que uno se ve alzado a otro *orden* distinto al de la causalidad; que uno se piensa como no adscrito únicamente al reino de la naturaleza, sino al mismo tiempo, e incluso más originariamente, como perteneciente al reino de los *fines*”.⁷⁷ Para Cassirer, no hay duda de que todos los ilustrados europeos “hubieran aceptado aquel principio que luego formuló Kant como ‘primado de la razón práctica’. Nunca admitieron una distinción tajante entre razón teórica y razón práctica. Nunca separaron la especulación de la vida. Tal vez no haya existido nunca una armonía más completa entre teoría y práctica”.⁷⁸

Kant lo tuvo muy claro. Por eso en el borrador de *Teoría y práctica* se preguntaba retóricamente: “No sé cómo debo tomar los recientes e inusitados cargos atribuidos a la metafísica y que la convirtieron en causa de revoluciones políticas, si como un honor inmerecido o como una difamación, puesto que desde hace ya mucho tiempo era un principio asumido por los hombres con responsabilidades políticas el relegarla a la academia como simple pedantería”.⁷⁹ Una de dos. O da igual nuestra concepción filosófica del mundo por no conllevar consecuencias prácticas o, en caso contrario, con ello nos jugamos uno u otro desenlace de la historia. No hay más remedio que pensarlo por uno mismo y decidir. Cassirer optó por suscribir la revolución en el modo de pensar que propugnara Kant, la cual sólo consistía en creer que podremos alcanzar nuestros ideales morales y políticos afanándonos por cambiar el orden de

cosas dado. Eso mismo intentó Diderot con su *Enciclopedia*: cambiar el modo común de pensar,⁸⁰ dando las claves para que cada cual pudiera llegar a sus propias conclusiones.

Es hora de volver a Davos. Allí se confrontaron dos interpretaciones divergentes de Kant, dos lecturas antinómicas acuñadas ambas en Marburgo, la de Cassirer y la de Heidegger. El primero hubo de abandonar Alemania y partir para el exilio, mientras el segundo se sometió a su particular destino filosófico y vital. Las anécdotas a veces acaban por devenir categorías. Este duelo entre lo que representa la Ilustración y sus antagonistas mantiene toda su vigencia. Cassirer decidió reivindicar los valores ilustrados como historiador de las ideas y nos legó lecciones magistrales de cómo conviene releer a los clásicos en tiempos políticamente desdichados, como él supo hacer admirablemente con Rousseau, Kant o Goethe.⁸¹ Vendría bien proseguir sus pasos en esa historia de las ideas que apuesta sin titubear por una indiscutible trabazón entre la teoría y la práctica. Esa firme convicción le permitió realizar afirmaciones como ésta: “El mundo ético nunca es ‘dado’, siempre se halla ‘haciéndose’. ‘Vivir en el mundo ideal —dice Goethe— consiste en tratar lo imposible como si fuera posible’”.⁸² No parece una mala tarea para la filosofía en general y los historiadores de las ideas en particular.

Cuando menos ésa es la tarea que se propuso Cassirer,⁸³ quien con sus escritos nos invita desde luego a secundar lo que Todorov denomina *El espíritu de la Ilustración*. Con arreglo a dicho espíritu ilustrado, “lo que debe guiar la vida de los hombres ya no es la autoridad del pasado, sino su proyecto de futuro”⁸⁴ —nos dice Todorov. “La historia —señala Cassirer— puede enseñarnos muchas cosas, pero tan sólo aquellas que ya fueron, y no las que debieran ser”.⁸⁵ Para los pensadores de la Ilustración *europaea*⁸⁶ del siglo XVIII, la historia —leemos en *El mito del Estado*— “no podía tener un verdadero interés teórico si carecía de verdadero valor ético porque, de acuerdo con el principio del primado de la razón práctica, las dos cosas [es decir, la teoría y la práctica] eran correlativas e inseparables. Por eso consideraron a la historia como una guía para la acción, una brújula que podría conducirlos hacia un futuro en que la situación de la sociedad fuera mejor”.⁸⁷

Desde la perspectiva kantiana que adopta Cassirer, filosofía de la historia y ética vienen a fusionarse, igual que la teoría y la práctica, mediante la idea de libertad.⁸⁸ Y la libertad, lejos de ser algo simplemente “dado” (*gegeben*), es una

“encomienda” (*aufgegeben*)⁸⁹ que nos hace responsables de nuestro destino. La suerte quedó echada en el coloquio de Davos del 29. Partiendo en ambos casos de sus respectivas interpretaciones del kantismo, Heidegger y Cassirer mantuvieron posiciones antinómicas. Mientras Heidegger abogó por una metafísica del *Dasein* anterior a cualquier antropología filosófica y a toda filosofía de la cultura, Cassirer por su parte hizo suyos los valores ilustrados, poniéndolos en práctica desde la historia de las ideas.

Bibliografía

- Aramayo, Roberto R.: “Cassirer, un historiador de las ideas en lucha contra la barbarie del totalitarismo”, estudio introductorio a Ernst Cassirer, *Rousseau, Kant, Goethe. Filosofía y cultura en la Europa del siglo de las luces*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2007, pp. 9-47.
- Aramayo, Roberto R.: “Davos y la NeIlustración preconizada por Cassirer”, estudio introductorio a su traducción de *El Debate de Davos en 1929 entre Cassirer y Heidegger*, en *Daimon. Revista de Filosofía*, 47 (número monográfico sobre Cassirer previsto para mayo-agosto, 2009) –en prensa.
- Arendt, Hannah: *Heidegger y el existencialismo*, Rontegi, Besatari, 1997.
- Aubenque, Pierre: Présentation à Ernst Cassirer - Martin Heidegger, *Débat sur le Kantisme et la Philosophie (Davos, mars 1929) et autres textes de 1929-1931*, Paris, Beauchesne, 1972.
- Bast, R. A.: *Problem, Geschichte, Form. Das Verhältnis von Philosophie und Geschichte bei Ernst Cassirer im Historischer Kontext*, Berlin, 2000.
- Capeillères, Fabien: Présentation a Ernst Cassirer, *L'idée de l'histoire. Les inédites de Yale et autres écrits d'exil*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1988.
- Carvajal, Julián: “Finitud radical y moralidad a la luz del debate Heidegger-Cassirer sobre el kantismo”, en *Fragmentos de filosofía*, 5 (2007), pp. 239-262.
- Cassirer, Ernst: *Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe* (hrsg. von Birgit Recki), Hamburg, Felix Meiner, 1998-2007 (26 vols.).
- Cassirer, Ernst: *Nachgelassene Manuskripte und Texte* (hrsg. Von J.M. Krois), Felix Meiner, Hamburg, 1995 y ss.
- Cassirer, Toni: *Mein Leben mit Ernst Cassirer*, Hamburg, Felix Meiner, 2003.
- Coskun, Deniz: *Law as Symbolic Form. Ernst Cassirer and the Anthropocentric View of Law*, Dordrecht, Springer, 2007.
- Declève, Henri: “Heidegger et Cassirer interprètes de Kant. Traduction et commentaire d'un document”, *Revue philosophique de Louvain* 67 (1969), pp. 517-545.

- Ferreri, Massimo: *Ernst Cassirer. Dalla scuola de Marburgo alla filosofia della cultura*, Firenze, 1996.
- García Ruíz, Pedro Enrique: “¿Ontología fundamental o teoría del conocimiento? Heidegger crítico del Neokantismo”, *Signos filosóficos* 7 (2002), pp. 125-150.
- Gaubert, Joël: *La science politique de Ernst Cassirer. Pour une refondation symbolique de la raison pratique contre le mythe politique contemporain*, Éditions Kimé, Paris, 1996.
- Habermas, Jürgen: *Der befreiende Kraft der symbolischen Formgebung. Ernst Cassirers humanistisches Erbe und die Bibliothek Warburg*, Berlin, Akademie Verlag, 1997.
- Kaegi, D / Rudolph, E. (Hg): *Cassirer-Heidegger. 70 Jahre Davoser Disputation*, Hamburg, Felix Meiner, 2002.
- Kautz, T.: *Ernst Cassirer und die Ethik*, Darmstadt, 1990.
- Krois, John Michael: *Cassirer. Symbolic Forms and History*, New Haven and London, Yale University Press, 1988.
- Lipton, D.R.: *Ernst Cassirer. The Dilemma of a liberal intellectual in Germany, 1914-1933*, Toronto, 1978.
- Lynch, Dennis A.: “Ernst Cassirer and Martin Heidegger. The Davos Debate”, *Kant-Studien* 81 (1990), pp. 360-370.
- Mann, Thomas: *La montaña mágica* (traducción de Isabel García Adánez), Barcelona, Edhasa, 2006.
- Müller, Peter: *Der Staatsgedanke Cassirers*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2003.
- Paetzold, Heinz: *Von Marburg nach New York. Eine philosophische Biographie*, Darmstadt, 1995.
- Philonenko, Alexis: *L'école de Marbourg*, Paris, J. Vrin, 1989.
- Recki, Birgit: *Kultur als Praxis. Eine Einführung in Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, Berlin, Akademie Verlag, 2004.
- Renaut, Alain: *Kant aujourd'hui* Aubier Flammarion, Paris, 1997.
- Rudolph, Enno: *Ernst Cassirer im Kontext. Kulturphilosophie zwischen Metaphysik und Historismus*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2003.
- Rudolph, E. (Hg.), *Cassirers Weg zur Politik*, Hamburg, 1999.
- Safranski, Rüdiger: *Un maestro de Alemania, Heidegger y su tiempo* (traducción de Raúl Gabas), Barcelona, Tusquets, 2003.
- Seidengart, Jean (ed.), *Ernst Cassirer. De Marbourg à New York. L'itinéraire philosophique* (Actes du Colloque de Nanterre, 1988), Paris, Le Cerf, 1990.
- Schilpp, Arthur (ed.): *The Philosophy of Ernst Cassirer*, Open Court, La Salle, 1949.
- Schwemmer, Oswald: *Ernst Cassirer. Ein Philosoph der europäischen Moderne*, Berlin, Akademie Verlag, 1997.
- Todorov, Tzvetan: *El espíritu de la Ilustración*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2008
- Vergely, Bertrand: *Cassirer. La Politique du juste*, Paris, Michalon, 1998.
- Vogl, Thomas: *Geburt der Humanität. Zur Kulturbedeutung der Religion bei Ernst Cassirer*, Hamburg, Felix Meiner, 1999.

- Waite, Geoffrey: "On Esotericism. Heidegger and/or Cassirer in Davos", *Political Theory*, vol. 26, núm. 5 (1998), pp. 603-651.

Notas

1. El presente artículo fue presentado al II. Encuentro Internacional sobre "Teoría y Práctica de la Historia Conceptual: palabras, conceptos, ideas", celebrado en Valencia (España) entre los días 27 y 29 de octubre de 2008. Quiero agradecer a Faustino Oncina su amable invitación y, tanto a él como al resto de los participantes, el estímulo intelectual aportado por sus intervenciones en ese interesante foro.

Este trabajo queda enmarcado en una investigación que cuenta con financiación del Ministerio de Ciencia e Innovación, merced al Programa Nacional de Recursos Humanos del Plan Nacional de I+D+I 2008-2010, lo cual ha posibilitado una estancia de un año en el Institut für Philosophie der TU-Berlin con su actual director, el profesor Thomas Gil. E igualmente se inscribe dentro del proyecto "Filosofía de la historia y valores en la Europa del siglo XXI" (FFI2008-04287), cuya investigadora principal es Concha Roldán y en cuyo equipo se integra el Grupo de Investigación Theoria cum Praxi (TcP ValEurS21), que yo mismo coordino y ha generado una serie de actividades académico-editoriales homónimas.

2. *Cfr.* el prefacio de Pierre Aubenque a su edición de Ernst Cassirer - Martin Heidegger, *Débat sur le Kantisme et la Philosophie* (Davos, mars 1929), Paris, Beauchesne, 1972, p. 15.

3. Ernst Cassirer, *El mito del Estado* (traducción de Eduardo Nicol), México, FCE, 1993, p. 351.

4. *Cfr. Op. cit.*, p. 347; *cfr.* E. Cassirer, *L'idée de l'histoire*, Paris, Cerf, 1988, pp. 98-99.

5. *Cfr.* Bertrand Vergely, *Cassirer. La Politique du juste*, Paris, Michalon, 1998, p. 20.

6. *Cfr.* Rüdiger Safranski, *Un maestro de Alemania, Martin Heidegger y su tiempo* (traducción de Raúl Gabas), Barcelona, Tusquets, 2003, p. 224.

7. *Cfr.* Thomas Mann, *La montaña mágica* (traducción de Isabel García Adánez), Barcelona, Edhasa, 2006, p. 571.

8. *Cfr.* T. Mann, *op. cit.*, p. 573.

9. *Cfr. Ibid.*, p. 574.

10. *Cfr. Ibid.*, p. 575.

11. *Cfr. Ibid.*, p. 576.

12. *Cfr. Ibid.* pp. 577-578.

13. *Cfr. Ibid.*, pp. 578-579.

14. *Cfr. Ibid.*, pp. 579, 581 y 585.

15. *Cfr.* R. Safranski, *op. cit.*, p. 224.

16. Cfr. Julián Carvajal, “Finitud radical y moralidad a la luz del debate Heidegger-Cassirer sobre el kantismo”, en *Fragmentos de filosofía*, 5 (2007), p. 240.

17. Cfr. Dentz Coskun, “Cassirer in Davos. An Intermezzo on Magic Mountain (1929)”, en *Law and Critique*, 17 (2006), p. 5.

18. “Nada podía determinar mejor el desacuerdo entre ambos filósofos que un debate sobre la interpretación del kantismo”, cfr. *Le Débat sur le Kantisme et la Philosophie*, *op. cit.*, p. 9.

19. Así es considerado Cassirer por Alexis Philoneko en la segunda parte de su libro consagrado a *L'École de Marbourg*, J. Vrin, Paris, 1989. “Cassirer es el más brillante de los alumnos que salen de la Escuela de Marburgo. Filólogo eminente, también está versado en las ciencias exactas, matemática y física, y mostrará sólidos conocimientos en biología. Filósofo, ha sabido mostrarse como un historiador de la filosofía sin par” (p. 123).

20. Cfr. Geoffrey Waite, “On Esotericism. Heidegger and/or Cassirer in Davos”, *Political Theory*, vol. 26, núm. 5 (1998), p. 610.

21. Cfr. Pedro Enrique García Ruíz, “¿Ontología fundamental o teoría del conocimiento? Heidegger crítico del Neokantismo”, *Signos filosóficos* 7 (2002), pp. 125-127.

22. Cfr. Henri Decleve, “Heidegger et Cassirer interprètes de Kant. Traduction et commentaire d'un document”, *Revue philosophique de Louvain* 67 (1969), pp. 526-527; cfr. “Colloque Cassirer/ Heidegger (Davos, 1929)”, en *Le débat sur le Kantisme et la Philosophie*, *op. cit.*, p. 33.

23. Cfr. *ibid.*, p. 527; cfr. *Le débat sur le Kantisme...*, p. 34.

24. Cfr. *ibid.*, p. 530; cfr. *Le débat sur le Kantisme...*, p. 41. Cfr. E. Cassirer, *Freiheit und Form*, cap. III.

25. Cfr. Alain Renaut, *Kant aujourd'hui*, Aubier Flammarion, Paris, 1997, pp. 240 y ss.

26. Cfr. Enno Rudolph, “Freiheit oder Schicksal? Cassirer und Heidegger in Davos”, en D. Kaegi / E. Rudolph (Hg), *Cassirer-Heidegger. 70 Jahre Davoser Disputation*, Felix Meiner, Hamburg, 2002, pp. 36-47.

27. Cfr. A. Renaut, *op. cit.*, pp. 237-238.

28. Cfr. E. Cassirer, “Kant und das Problem der Metaphysik. Bemerkungen zu Martin Heideggers Kantinterpretation”, en *Gesammelte Werke* (en lo sucesivo GW), Hamburger Ausgabe, *Aufsätze und kleine Schriften* (1927-1931), Hamburg, Felix Meiner, 2003, vol. 17, p. 237.

29. Cfr. Hannah Arendt, *Heidegger y el existencialismo*, Rontegi, Besatari, 1997, pp. 80-81.

30. Cfr. E. Cassirer. *op. cit.*, GW, vol. 17, pp. 238-239.

31. Cfr. Kant, KrV, A850, B 878.

32. Cfr. KrV, A 314, B 370.

33. Cfr. E. Cassirer, *Éloge de la métaphysique. Axel Hägerstrom. Une étude de la philosophie suédoise contemporaine*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1996, pp. 7-31.

34. Cfr. *Op. cit.*, p. 39.

35. Cfr. *Ibíd.*, p. 49.
36. Cfr. *Ibíd.*, p. 51.
37. Cfr. Kant, *Prolegómenos*, Ak. IV, 368.
38. Cfr. *Ibíd.* p. 52.
39. Cfr. *Ibíd.*, p. 94.
40. Cfr. *Ibíd.*, p. 97.
41. Cfr. *Ibíd.*, p. 99.
42. Cfr. *Ibíd.*, p. 116.
43. Cfr. *Ibíd.*, pp. 140-141.
44. Cfr. E. Cassirer, *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura* (traducción de Eugenio Imaz), México, FCE, 2004, p. 86.
45. Cfr. *Op. cit.*, p. 89.
46. Cfr. *Ibíd.*, p. 62.
47. Cfr. *Ibíd.*, p. 91.
48. Cfr. *Ibíd.*, p. 48.
49. Cfr. *Ibíd.*, p. 108.
50. Cfr. *Ibíd.*, p. 49.
51. Cfr. *Ibíd.*, pp. 107-108.
52. Cfr. *Ibíd.*, p. 115.
53. Cfr. Joël Gaubert, *La science politique de Ernst Cassirer. Pour une refondation symbolique de la raison pratique contre le mythe politique contemporain*, Paris, Éditions Kimé, 1996, pp. 11-12.
54. Cfr. Deniz Coskun, *Law as Symbolic Form. Ernst Cassirer and the Anthropocentric View of Law*, Dordrecht, Springer, 2007, p. 6.
55. Cfr. E. Cassirer, *Antropología filosófica, op. cit.*, p. 101.
56. Cfr. *Ibíd.*, p. 327.
57. Cfr. E. Cassirer, *Die Idee der republikanischen Verfassung*, GW, vol. 17, p. 291.
58. Cfr. *Idem.*
59. Cfr. E. Cassirer, *Alemania y Europa occidental en el espejo de la historia del espíritu*, GW, vol. 17, pp. 217-219.
60. Cfr. D. Coskun, *op. cit.*, p. 34.
61. Cfr. John Michael Krois, *Cassirer. Symbolic Forms and History*, New Haven and London, Yale University Press, 1988, p. 163.
62. Cfr. E. Cassirer, *Die Idee der republikanischen Verfassung*, GW, vol. 18, p. 307.
63. Cfr. E. Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*, Hamburg, Felix Meiner, 2007, pp. XI-XII.
64. Cfr. la carta de Cassirer a Oskar Siebeck del 2.6.1932, citado por Gerald Hartung en su estudio preliminar a E. Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*, nota 10.
65. Cfr. *Ibíd.*, p. XIV.
66. Cfr. *Ibíd.*, p. XII.

67. Cfr. E. Cassirer, *El mito del Estado*, *op. cit.*, p. 209.
68. Cfr. E. Cassirer, “Philosophie et politique”, en *L’idée de l’histoire. Les inédits de Yale et autres écrits d’exil* (présentation, traduction et notes par Fabien Capillères), Paris, Les Éditions du Cerf, 1988, p. 92.
69. Cfr. E. Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*, *op. cit.*, p. 265.
70. Cfr. Fabien Capillères, Présentation a Ernst Cassirer, *L’idée de l’histoire. Les inédits de Yale et autres écrits d’exil*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1988, p. xvii.
71. Cfr. E. Cassirer, *Vom Wesen und Werden des Naturrechts* (1932), GW, vol. 18, p. 219.
72. Cfr. I. Kant, *Teoría y práctica* (ed. Roberto R. Aramayo), Madrid, Tecnos, 1986, p. 60; Ak. VIII, 313.
73. Cfr. Roberto R. Aramayo, *Crítica de la razón ucrónica (Estudios en torno a las aporías morales de Kant)*, Madrid, Tecnos, 1992, *passim*.
74. Cfr. E. Cassirer, *Vom Wesen und Werden des Naturrechts*, GW, vol. 18, p. 220.
75. Cfr. E. Cassirer, *El mito del Estado*, *op. cit.*, pp. 215-216; *cfr.* “Philosophie et politique”, *op. cit.*, p. 94.
76. Cfr. Birgit Recki, *Kultur als Praxis. Eine Einführung in Ernst Cassirers philosophie der symbolischen Formen*, Berlin, Akademie Verlag, 2004, p. 163.
77. Cfr. E. Cassirer, *Die Idee der republikanischen Verfassung*, GW, vol. 18, p. 305.
78. Cfr. E. Cassirer, *El mito del Estado*, *op. cit.*, p. 211.
79. Cfr. I. Kant, *Vorarbeiten zum Gemeinspruch*, Ak. XXIII, 127; en I. Kant, *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia* (ed. de Roberto R. Aramayo), Madrid, Alianza Editorial, 2004, p. 243.
80. Cfr. Roberto R. Aramayo, *Diderot, l’Encyclopédie et l’opinion publique* (en prensa), y “Diderot o el apogeo del filosofar” (en prensa); *cfr.* E. Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*, *op. cit.*, p. 14.
81. Cfr. E. Cassirer, *Rousseau, Kant, Goethe. Filosofía y cultura en la Europa del siglo de las luces* (ed. de Roberto R. Aramayo), México, Fondo de Cultura Económica, 2007.
82. Cfr. E. Cassirer, *Antropología filosófica*, *op. cit.*, p. 97.
83. Cfr. Roberto R. Aramayo, “Cassirer, un historiador de las ideas en lucha contra la barbarie del totalitarismo”, estudio introductorio a E. Cassirer, *Rousseau, Kant, Goethe. Filosofía y cultura en la Europa del siglo de las luces*, *op. cit.*, pp. 9-47.
84. Cfr. Tzvetan Todorov, *El espíritu de la Ilustración*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2008, p. 11.
85. Cfr. E. Cassirer, *El mito del Estado*, *op. cit.*, p. 214.
86. “La ilustración es la creación más prestigiosa de Europa, y no habría podido tener lugar si no hubiera existido un espacio europeo a la vez uno y múltiple. Pero lo inverso es también cierto: es la Ilustración lo que está en el origen de Europa tal como la entendemos hoy. Por eso podemos decir sin miedo a exagerar que sin Europa no habría existido la Ilustración, pero también que sin Ilustración no habría existido

Europa” (Todorov, *El espíritu de la Ilustración*, *op. cit.*, p. 130; *cfr.* el cap. 8: “La Ilustración y Europa”, pp. 115 y ss.).

87. *Cfr.* E. Cassirer, *El mito del Estado*, *op. cit.*, p. 215.

88. *Cfr.* E. Cassirer, “L’idealisme critique comme philosophie de la culture” (1936), en *L’idée de l’histoire*, *op. cit.*, p. 18.

89. *Cfr.* E. Cassirer, “La théorie kantienne de l’histoire” (1944), en *L’idée de l’histoire*, *op. cit.*, p. 138.

Fecha de recepción del artículo: 30 de octubre de 2008

Fecha de remisión a dictamen: 31 de octubre de 2008

Fecha de recepción del dictamen: 13 de noviembre de 2008

Reseñas

Catherine Malabou, *La plasticidad en el atardecer de la escritura. Dialéctica, destrucción, deconstrucción*, trad. del francés de Javier Bassas Vila y Joana Masó, col. Ensayo, Ellago Ediciones, Castellón, 2008, 147 pp.*

ROCÍO GARCÉS FERRER
Universidad de Valencia

En el borde del discurso hay un ojo. Un ojo que parpadea, que se abre cuando hablamos y hace visible aquello de lo que se habla. La piel del lenguaje, su plasticidad y su relieve, configuran esta visibilidad, “una exterioridad que —en palabras de Lyotard— el discurso no puede interiorizar como significación” (p. 115). De esta exterioridad, mutante y plástica, vive también el arte. El arte transforma el interior del discurso en figura, pliega el texto, lo retuerce y lo convierte en diferencia, en obra. El lenguaje no empieza y acaba en la delineación de sus grafemas, hay todo un esquematismo oculto detrás de las palabras que las proyecta en imágenes; que confiere un realce plástico a la grafía y modela el estilo de un pensamiento, su escritura.

Tras la reducción que experimentó el discurso con el estructuralismo francés y la deconstrucción, Catherine Malabou nos descubre en este ensayo todo su espesor figurativo y nos recuerda la deuda metamórfica que habita en el interior de sus estructuras. Narrado en primera persona, al modo de una autobiografía intelectual, la pensadora francesa recorre la escritura de sus propias obras —*L’Avenir de Hegel* (Vrin, 1996), *La Contre-allée* (con J. Derrida, Vuitton, 1999) y *Le Change Heidegger* (Léo Scheer, 2004)— para dar, a través de la palabra, con el lugar de la metamorfosis, con el “esquema motor” de la plasticidad. Un término que fue empleado por Bergson para señalar la coordinación física que precede al movimiento, el conjunto de sensaciones cinestésicas que pre-inscriben la acción en un cuerpo, y que Malabou transforma en la “imagen histórica pura” de un pensamiento que configura una época, que da con su rítmica esencial y, en ese sentido, impulsa y articula el despliegue de sus mutaciones. La plasticidad refleja así, mejor que ninguna otra noción filosófica, las formas cambiantes que hoy imperan tanto en la organización social y económica, como en la identidad sexual de los individuos: “El régimen privilegiado del cambio es actualmente la implosión continua de la forma, en la cual ésta se rehace y se reforma continuamente” (p. 119).

El hallazgo de este nuevo “esquema motor” sólo puede tener lugar en el ocaso del paradigma de la escritura (ni superación dialéctica ni duelo interminable, la metáfora del atardecer se confunde con la metamorfosis de la escritura misma). El estructuralismo trajo consigo una “imagen lingüística pura” como modelo de organización de la realidad; una morfología basada en separaciones significativas y diferencias, en sistemas de opuestos y dicotomías insalvables. La ampliación semántica del concepto de escritura se extendió al código genético, al “programa” cibernético y en general a la autocomprensión de una determinada situación histórica, como Derrida recoge en el primer capítulo de *De la gramatología*, “El fin del libro y el comienzo de la escritura”. Pero Malabou constata que esta imagen de la realidad ha entrado en la penumbra de su atardecer para dejar paso al esquema de la plasticidad. Esta nueva figura abandona la ontología del grafo, cuya versión biológica era la cadena cifrada del ADN, y descubre un paradigma en la plasticidad cerebral, en la capacidad de las sinapsis para modificar la información en su transmisión. Hasta tal punto las sinapsis dan cuenta de su versatilidad según los cambios de la experiencia, que abren un campo de indeterminación genética, un nuevo espacio de libertad: “La plasticidad toma forma ahí donde el ADN ya no escribe” (p. 123).

El vínculo plástico que engarza todo lo real en su constante transmutación encuentra así un último apoyo ontológico en la organización sináptica, tal y como desarrolla Malabou en su libro *¿Qué hacer con nuestro cerebro?* (Arena Libros, 2007), pero el recorrido por la noción de plasticidad, en este ensayo autobiográfico, es ante todo un diálogo filosófico con la “dialéctica” hegeliana, la “destrucción” heideggeriana y la “deconstrucción” de Derrida. A través de esta confrontación, la pensadora francesa nos descubre la necesidad especulativa que tiene el concepto de crear sus propias imágenes y de transformarse a su vez con ellas: “Ni visibles ni invisibles, a imagen de nuestras metamorfosis, a imagen de nuestras transformaciones, los esquemas del pensamiento son realmente imaginarios, fantásticos en efecto. Esquematiizándose, el pensamiento se intercambia consigo mismo” (p. 77). La tradición filosófica se nos revela entonces, gracias al triple juego de envíos, reflejos y mutaciones entre dialéctica, destrucción y deconstrucción, como el devenir de una larga auto-esquemización; como el desdoblamiento incesante y la transformación especular entre el pensamiento y su imagen.

Si bien es Hegel el primer filósofo que introduce la dimensión de lo fantástico en la filosofía —al llevar hasta sus últimas consecuencias la imaginación

trascendental de Kant— y quien pone en marcha la plasticidad con la noción de “superación dialéctica”, Malabou encuentra en Heidegger un interlocutor privilegiado para pensar el cambio. Lo fantástico hegeliano es indisociable de la idea del fin de la historia, de la imagen de un sistema verdaderamente plástico que puede acoger la novedad de todo aquello que está por venir, incluso si se trata de lo otro de la historia misma. Hegel y Heidegger se encontrarían en ese lugar del cumplimiento imaginario del fin, pero sería Heidegger el pensador que mejor recoge la idea de metamorfosis cuando la metafísica se ha consumado y es posible abrir la vía de otro inicio, de otra forma de meditación. En este caso, el pensamiento heideggeriano activa una “economía ontológica” —la mutua transformación de ser y ente— que excede el marco dialéctico y revierte en la apuesta de Malabou por “poner fin a una *desmaterialización* o *desmonetización* del pensamiento filosófico contemporáneo” (p. 98).

En la plasticidad ontológica, Malabou encuentra la posibilidad de otro pensamiento que da un paso más allá de la deconstrucción: “La lectura plástica querría ser la metamorfosis de la lectura deconstructora” (p. 110). Pero para que esta nueva figura despunte en el atardecer de la escritura, es necesario transgredir la disociación que, tanto Lévinas como Derrida, habían establecido entre el elemento gráfico —la huella como el semblante informe del Otro o la marca de la escritura— y el elemento plástico —la forma. La lectura plástica insiste en la importancia de lo otro de la forma antes bien que en *la otra forma* y comprende que no es posible sobrepasarla sin tener en cuenta su “economía ontológica”, su convertibilidad frente a la huella. De este modo, el signo y la figura recuperan su intrínseca copertenencia y la noción de forma, caída en el descrédito de la filosofía por ser considerada un resto de la metafísica de la presencia, vuelve en este ensayo con todo su vigor metamórfico para hablarnos del relieve del lenguaje, del “inconsciente fabuloso” que se aloja en la ontología o de la naturaleza figurativa del discurso, que nos recuerda el ojo que siempre lo bordea.

Notas

* Una primera versión de esta reseña apareció publicada el 11.7.2008 en el suplemento cultural “Posdata” del diario Levante-EMV, con el título “Metamorfosis de la escritura”.

Hannah Arendt, *La promesa de la política*, Barcelona, Paidós, 2008, 241 pp.

MARINA LÓPEZ

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

Hannah Arendt es una de las figuras filosóficas del siglo XX que más literatura ha producido en los últimos años. Entre las publicaciones colectivas que se hacen sobre su obra y las varias traducciones al español de sus manuscritos inéditos o publicados en distintas revistas y columnas americanas, es complicado imaginar la cantidad de su legado filosófico. Los últimos dos años, por ejemplo, han visto la aparición de los apuntes que Hannah Arendt escribió acerca de la influencia de Karl Marx en el bolchevismo (y su cercanía con la tradición de pensamiento político occidental), unas notas que fueron el principio de las elaboraciones teóricas tan complejas como las que podemos encontrar en *La condición humana*. Los apuntes sobre Karl Marx y la tradición de pensamiento político occidental y las reflexiones sobre la revolución húngara, aparecidos ambos en un mismo volumen, son lecturas obligadas para quienes se interesen en profundizar acerca de las opiniones que tenía la filósofa sobre el totalitarismo soviético y sus desarrollos posteriores a la Segunda Guerra Mundial.¹ El otro volumen, de 2007 al igual que el anterior, es *Responsabilidad y juicio*.² Un libro compuesto de las conferencias, lecciones y ensayos que Hannah Arendt ofreció y publicó después del juicio de Eichmann.³ Todos ellos, a excepción de “Reflections on Little Rock”,⁴ están atravesados por la inquietud arendtiana por describir la manera de vida de las capacidades de pensar y juzgar que componen dos de las partes de *La vida del espíritu*.⁵ Las preguntas sobre la responsabilidad personal, el deber político y la discriminación son algunas de las preocupaciones teóricas con las que uno se encuentra en el libro.

La compilación de que ahora me propongo dar cuenta apareció en 2008: *La promesa de la política*. No es un libro, al igual que los otros dos mencionados, que Hannah Arendt se hubiera propuesto escribir y publicar como tal y con el título que lo conocemos. Es una compilación que su editor, Jerom Kohn, hizo de varios textos sueltos que abordan dos temáticas semejantes: el final de la tradición de pensamiento político y filosófico occidental y el sentido de la política, no sólo en términos históricos sino, antes que nada, como

actividad inherente a la existencia de los seres humanos. Los textos que forman este volumen corresponden a apuntes sobre libros que no fueron finalmente escritos, así como a algunas entradas del *Diario filosófico* de la autora, publicado también en español en 2006 como parte de las conmemoraciones por el primer centenario del nacimiento de Hannah Arendt.⁶

Los temas que aborda Hannah Arendt en este libro, decíamos, son dos: los orígenes y desarrollos de la tradición de pensamiento occidental y el sentido de la política. Ambas temáticas son importantes en sí mismas, pero el contexto desde el que Arendt reflexiona es mucho más significativo, y su editor nos lleva de la mano hacia su comprensión: el libro cuenta con un epílogo que carecería de importancia si no nos remitiera a las condiciones teóricas y vitales del mundo en que nos movemos, aunque no sea estrictamente hablando el mismo en que se instaló Hannah Arendt para pensar. El nihilismo del que se acusa a Nietzsche de ser el principal descubridor es el suelo desde el que es posible encontrar sentido a la pregunta de Leibniz, Schelling y Heidegger “¿por qué existe algo y no más bien nada?” Una pregunta que, dice Arendt, puede entenderse como nihilista y sin embargo representa las posibilidades de evitar que el mundo sea un desierto donde ni los oasis (como el aislamiento del artista, la soledad del filósofo y las relaciones no mundanas como el amor o la amistad) puedan aparecer. Pensar y aceptar que el mundo es un desierto, puntualiza Arendt, es permitir que las tormentas de arena que en él hay pongan en peligro las dos facultades que nos capacitan para transformar ese desierto en un mundo: la conjugación de la acción y la pasión que permite la actualización del sufrimiento y, con él, la resistencia al advenimiento de la nada, o el nadie, que impera en el desierto.

El esfuerzo de Arendt en los primeros ensayos del libro consiste en evidenciar que la actividad del pensamiento no está reñida con las actividades del ser humano capaz de acción, esta ruptura (un prejuicio que atraviesa toda la historia de la filosofía desde Platón y Aristóteles) de debió más bien a las confusiones que aparecieron en torno a las capacidades del filósofo de contemplar la verdad en las ideas, un reino que Platón instituyó como el espacio de vida filosófica, un ideal que tendría que expandirse a todas las esferas de la vida humana. Mas, para Hannah Arendt, es Sócrates antes que el mismo Platón o Aristóteles quien señaló las tareas del filósofo al interior de la polis, que no consisten en el gobierno del filósofo como detentador de la verdad por su entrenamiento en la contemplación de las ideas, sino por su comprensión de que no es posible tener la verdad absoluta de las cosas. “El papel del filósofo

no es el de gobernar la ciudad, sino el de ser un ‘tábano’, no es el de decir verdades filosóficas, sino el de hacer a los ciudadanos más veraces” (p. 53). Esta misma intuición fue lo que condenó a Sócrates y la condición de toda distancia entre la vida filosófica y la vida política posterior al origen no del pensamiento filosófico como tal sino a lo que conocemos ahora como su tradición.

Esta idea, la comprensión de la presencia de una tradición política, es lo que lleva a Arendt a describir la noción de tradición misma en sus orígenes que no fueron griegos sino romanos. Fue en Roma, el pueblo político por excelencia, y no en Grecia donde apareció la necesidad de la historia, de la reflexión sobre el pasado como un suelo donde se posan las grandes creaciones humanas, donde, por lo tanto, la autoridad tuvo una legitimidad y un papel objetivo en el mundo humano; dos realidades, tradición y autoridad, que no pudieron haberse instaurado sin la presencia de la religión. En la creencia de un fundamento sagrado que sostiene lo fundado por la humanidad, es decir, el espacio público-político. La importancia de esta triada romana, una triada cuya ruptura en la Época Moderna evidencia que con la ausencia de una las otras dos pierden todo su significado. Pero estas mismas experiencias políticas romanas trascienden hasta nuestros días porque sólo a partir de la fundación de la *civitas* encarnada en la tradición pudo preservarse el pensamiento filosófico griego, guardarse el sentido de los mitos fundacionales y la importancia de las narraciones de las grandes gestas como el fundamento de toda experiencia de la pluralidad que no es más que la humanidad entera.

Esta tradición no terminó, según las consideraciones de Hannah Arendt, con la caída del Imperio Romano sino con las inversiones y reversiones de los filósofos decimonónicos, Marx y Nietzsche, sobre las filosofías de Hegel y Platón. La más influyente de las dos en el campo de la política fue la de Marx, quien considero al presente únicamente como un trampolín hacia el futuro, a diferencia de Hegel para quien sólo el pasado existía y el presente era el momento de la realización del absoluto. La noción de autoridad desapareció en los intentos de Marx de otorgar a unas realidades sociales y económicas el destino de la humanidad. No es que, desde esta perspectiva, se niegue el valor de los descubrimientos de Marx. Hannah Arendt devela el significado que sus teorizaciones tuvieron para la tradición de pensamiento que basaba sus fundamentos en la autoridad, la religión y la tradición. El hilo de esa tradición quedó roto, dice Arendt, desde ese momento y por primera vez, y no pode-

mos explicarlo por tendencias intelectuales sino por el advenimiento de una época que cree en el progreso absoluto.

La segunda parte de los temas que aborda Arendt en el libro corresponde al sentido de la política. Las consideraciones de Hannah Arendt al respecto están contenidas en el texto “Introducción a la política” que no es una aproximación a la política entendida como disciplina teórica, sino la descripción de los tópicos centrales de lo que es la política, según la autora. No es por eso gratuito que la primera edición de estos apuntes haya sido *¿Qué es la política?*,⁷ y no como ahora se publica en una traducción más literal del inglés: *Introduction into Politics*. El texto puede ser entendido como una serie de escolios a *La condición humana*, al igual que el resto de las partes que conforman el libro, donde quedan conceptos o precisiones históricas sin hacer o clarificar. En esta parte Hannah Arendt abunda en el sentido de la pluralidad que había conectado en *La condición humana* a otras dos actividades de la vita activa (el trabajo y la labor) y le dedica extensas explicaciones. Describe las peculiaridades de la comprensión, de la noción de juicio y prejuicio y su lugar al interior del campo de la política. Responde, por último, al sentido de la política hoy: si hay tal sentido, dice Arendt, es la libertad, condición necesaria de la pluralidad, es decir, de la humanidad.

Cada una de las partes que componen *La promesa de la política* tiene una significación de suma importancia para la comprensión de la obra de Hannah Arendt, y es de agradecer y celebrar el esfuerzo constante de poder leer en nuestro idioma cada uno de los aspectos que la filósofa abordó en distintos momentos de su vida. Mas cabe también hacer la pregunta ¿a qué viene la republicación de textos ya publicados con anterioridad en otras compilaciones, incluso por la misma editorial? ¿No resulta excesivo el anhelo de duplicar los textos antes que comprenderlos, de lucrar con el pensamiento de una autora cuya lucidez nos hace saber, en dos palabras, que nuestro mundo está de cabeza sin la pretensión de animarnos a tomar la decisión de pegarnos un tiro en la sien?

Notas

1. Hannah Arendt, *Karl Marx y la tradición de pensamiento político occidental*, edición de Agustín Serrano de Haro, Madrid, Ed. Encuentro, 2007.

2. Hannah Arendt, *Responsabilidad y juicio*, Barcelona, Paidós, 2007. Libro cuyas particularidades pueden leerse en la reseña que aparece en este mismo número de la revista *Devenires*.

3. En español vimos aparecer el reportaje *Eichmann en Jerusalén, un estudio sobre la banalidad del mal* en 2001, bajo el sello editorial de Paidós, al igual que el volumen que ahora comentamos y la mayoría de las obras traducidas de la filósofa al español.

4. Que apareció en editorial Gedisa en 2004 en el volumen *Tiempos presentes*, y que está incluido también en *Responsabilidad y juicio*.

5. Hannah Arendt, *La vida del espíritu*, Madrid, C.E.C., 1984. Hay otra edición, que no contiene los apuntes de Arendt sobre el Juicio, en Paidós, 2002.

6. Hannah Arendt, *Diario filosófico* (II Tomos), Barcelona, Herder, 2006.

7. Hannah Arendt, *¿Qué es la política?*, Barcelona, Paidós, 1995.

Hannah Arendt, *Responsabilidad y juicio*, traducción de Miguel Candel, Barcelona, Paidós, 2007, pp. 273.

LUIS ARMANDO VILLASEÑOR HERNÁNDEZ
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

Responsabilidad y juicio es la compilación de una serie de lecciones, conferencias y ensayos dictados por Hannah Arendt en distintos foros universitarios americanos, como usuaria de una lengua nueva. Más que un mero dato de formalismo metodológico, me parece prudente recuperar el sentido que puede aportar, no sólo la adopción que comporta el simple hecho de hacerse comprender en una movilidad de signos lingüísticos diferentes a la lengua materna, sino la experiencia de un mundo distinto que no se agota en la articulación de significado y significantes, puestos en marcha, en la tarea de construcción de sentido, sino también una experiencia, mejor dicho, una visión de conjunto que hermana y ata a la lengua con todo su contenido específico. Así, como podemos observar en “A casa y a dormir” y “Reflexiones sobre Little Rock”, dos apartados que corresponden al inicio y remate del segundo capítulo, Arendt aparece enmarcada, y hasta cierto punto hermanada, con la experiencia de fondo que establece la comprensión de su inmediato medio circundante como usuaria de un punto de anclaje en el orbe: América del norte.

Pero dejemos las dilaciones a un lado y entremos de lleno a lo que en verdad nos interesa en esta aproximación panorámica, y digo así porque en el decurso del texto Arendt retoma constantemente las directrices conceptuales que tantas preocupaciones le originaron: ¿Desde dónde, y hasta dónde, uno puede cargar con la tarea mesiánica de expiar las faltas de aquellos a quienes heredamos un mundo?; ¿es el sentimiento de responsabilidad o culpa algo dignamente estimable, más que como simple falso sentimentalismo del tipo “todos somos culpables” o “los criminales que hay entre nosotros”?¹ ¿qué nos queda en pie después del desastroso fracaso de la moralidad en occidente, tras la tristemente celebre postal del infierno en Auschwitz?; qué hacer ante el fenómeno constatable del MAL, no aquel al que la religión y la literatura han intentado pasar cuentas, sino del *mal banal*,² aquel cometido bajo los tintes de

la monstruosidad, pero, paradójicamente, no por monstruos ni villanos, sino por agentes de carne y hueso, hombres sin especiales motivos, y que por eso mismo resultan ser de mayor consideración, pues cuando aparecen lo único que queda por decir es “esto nunca tendría que haber ocurrido”. Y, por último, quizá la verdadera cuestión vital en la maestría de la pluma arendtiana es la que pregunta por el lugar que ocupa el *pensar* en el causal de la vida humana: ejercicio depurativo de altos vuelos, artificio teórico del que sólo unos cuantos iniciados logran optimizar fuertes dividendos; o simplemente una actividad tan natural como la vida misma, útil en aquellos raros momentos verdaderamente determinantes de la historia, donde brilla por su ausencia, *cuando las cosas se desmoronan y el centro ya no puede sostenerse*. En fin, una parálisis de la que debemos exigir su constante actualización si, como con Sócrates, consideramos que *una vida sin examen no tiene objeto vivirla*. Así pues, también desde Aristóteles se nos conoce, y lo repetimos hasta el cansancio, como seres que gozan, a diferencia del reino animal, del divino don de la palabra, vehículo que garantiza nuestro ser pensante. ¿Por qué pensar? O ¿pensar, para qué?: “la manifestación del viento del pensar no es el conocimiento; es la capacidad de distinguir lo bueno de lo malo, lo bello de lo feo. Y esto, en los raros momentos en que se ha llegado a un punto crítico, puede prevenir catástrofes, al menos para mí” (p. 184).

La primera parte del libro se centra en una estupenda y detallada radiografía de las condiciones de posibilidad para el florecimiento y desarrollo de la conducta moral en occidente, entendida en su conjunto como prácticas y costumbres seguidas como norma, como signos establecidos, sea por *revelación* como en la tradición del pensamiento judeo-cristiano, o por los avatares de la máxima de acción kantiana; por los que los hombres se mueven y orientan en el mundo. Así pues, se da por sentado que hay en la naturaleza humana la plena y completa disposición para distinguir sin más ni más lo correcto de lo incorrecto, con la condición de adecuar, en cada uno de sus distintos y variados destinos de acción, la idea o el criterio que mejor pueda amoldarse a cada caso en particular. Esto, sin duda, representa innumerables problemas en el diagnóstico de nuestra autora, pues como ya es sabido, por las distintas objeciones que se han planteado a la luz de las discusiones de un examen crítico aplicado a la insuperable falla de todo imperativo, mandamiento o precepto que por su estricta gratuidad no puede ni debe adecuarse, en su basta ambigüedad, a experiencias concretas. Pues como lo muestra Arendt contamos con

innumerables postales que pueden hacerle frente a esta afirmación: de la Alemania nazi nos llega el punto más álgido de la debacle de la moral en el momento preciso de su degeneración, donde aún en el seno de la “civilización” se revela como un conjunto de *mores*, costumbres o maneras fácilmente sustituibles por otras cualesquiera (p. 70). Lo más grotesco del asunto es, como la propia Arendt observa, que todo ocurría dentro de la más completa normalidad, “donde todo acto moral era ilegal y todo acto legal era un delito que hacia las veces de justificación y legitimación de un nuevo orden en el que el decálogo era puesto patas arriba, pero aún conservando su poder dictatorial, y fácilmente se pasó del ‘no matarás’ al MATARÁS”.

No nos quedan más comienzos, lo que queda es fiarnos más del pensamiento y el juicio en lugar de aplicar categorías inadecuables a los hechos. El sentido de obligación y fidelidad a la norma y el mandato, lejos de aparecer en el sumario de virtudes del buen ciudadano, contribuyen a la pronta adecuación del estado del “ninguno”, aquel que constituye por excelencia el prototipo del “funcionario”, pieza clave del engranaje en la maquinaria de guerra que representa todo gobierno burocrático, gobierno de nadie, en el que todos y cada uno por igual resultan, como las pautas de conducta, fácilmente sustituibles. Pero si acaso se puede objetar, ante la posibilidad de no ser más que simples piezas del sistema, y por lo tanto no quedaba más que obedecer, tal cual pretendían exculparse los criminales de guerra en la Alemania nazi, podemos replicar con la sonora refutación arendtiana: la pregunta no es ¿por qué obedeciste? Sino ¿por qué apoyaste?, podías haber elegido, salir al encuentro de ese diálogo silencioso del yo conmigo mismo donde no es posible subsumir bajo reglas generales un caso particular sino que el fundamento de la conducta y todo deliberar se gesta en la relación que se dispone a llevar uno consigo mismo, donde el gran interrogante del deber hacer se diluye en un estar conmigo, juzgar por mí y actualizar en cada proceso de pensamiento esa relación con un amigo, o un enemigo del que no tan fácil me puedo desprender.

En la segunda parte del texto podemos encontrar una serie de experiencias que resultan ser determinantes para los propósitos del libro. Así, en un primer momento “Reflexiones sobre Little Rock” aborda la problemática de las políticas de homogeneización que bajo el supuesto de borrar las diferencias y restituir la personalidad en un marco de derecho, contrariamente pasan por alto la esfera de lo privado donde las diferencias no pueden ser borradas en nombre de mandato, prescripción o ley alguna sino que por el contrario,

constituyen el terreno de lo que está en juego: la decisión personal consciente de quedar inserto o no en un grupo o comunidad específicos.

Por otro lado, en “*El vicario; ¿silencio culpable?*” se pone en evidencia la funesta omisión de Pío XII, comandante en jefe de la legión Vaticana al servicio del orden supraterráneo, quien con silencio criminal falto a su palabra como representante de Cristo en la tierra, abandonó en la más completa inocencia a millones de personas tras la *solución final* en los campos de exterminio Nazi; quedando así una vez más al descubierto la insuperable contradicción de los designios universales pues acaso ¿no hay que amar al prójimo como a uno mismo?

Por último, en “Auschwitz a juicio” Arendt nos presenta la crónica infernal de lo sucedido tras el proceso judicial efectuado para con los criminales de guerra, donde lo más representativo, por preocupante, resulta ser la terrible incapacidad para pensar, decidir y enjuiciar con la que se encontraban revestidas las grandes cabezas maquínicas del holocausto. Pues es sorprendente ver cuán fácil resulta adaptarse a normas, códigos estandarizados de conducta y reglas de comportamiento, cuando se evade por completo ese diálogo silencioso en el que el fundamento de toda conducta se basa en que yo elija ser yo mismo.

Uno de los dilemas más fuertes a los que desde hace tiempo la filosofía ha tenido que hacerle frente, sin duda ha sido y será, la disyuntiva que compromete pensamiento y acción. Uno de los reproches más fuertes hacia la práctica filosófica sigue siendo la supuesta renuncia o incapacidad para ejercer, más allá del compromiso teórico, una verdadera y determinante actividad transformadora, en un mundo que a los ojos de los muchos no nos dice nada y mucho menos se mueve sin *otra vuelta a la tuerca*. Frente al *bios theoretikós*, la inventiva y la técnica parecen tener mayor cabida en un escenario de constante y violenta transformación. La lectura de Arendt nos sitúa de nuevo en el recorrido de compromiso y enorme valía que nos puede ofrecer la experiencia inmejorable de verse tentado en el día a día, la calle, la oficina, la escuela, la familia, a reavivar la empresa monumental de pensar al mundo, éste en el que nos movemos, y al que llegamos como extraños y del que recibimos por virtud de todo el artificio que hemos instaurado en él, la responsabilidad de asumir nuestro papel como uno-entre-otros, y asimismo, activar en cada proceso de pensamiento ese acto de conciencia donde *inter homines esse (soy entre mis semejantes)* actúo, conozco por mí y conmigo mismo. Ese dos en uno que soy, y me representa como sujeto pensante y legislador del mundo.

Notas

1. Arendt narra la cínica complicidad del pueblo Alemán de posguerra, quien tras los juicios de Nuremberg, además tomados con una falta de seriedad, como si de suyo, lo que se estuviera poniendo en consideración no fuera más que un simple proceso judicial contra delincuentes ordinarios, intentaba labrar un moralismo mesiánico vulgar adjudicándose una responsabilidad impersonal y, con ello, exculpar a los verdaderos criminales, pues donde “todos son culpables” nadie lo es.

2. En el extensivo análisis que elabora Arendt en *Algunas cuestiones de filosofía moral*, sobre el desarrollo de la conducta y la tradición moral de occidente, puede leerse la expresión del mal radical (p. 85) que es referida dentro de la orientación kantiana a el hecho de que aún cuando el hombre encontrándose capacitado por virtud de la deliberación de su acción racional a obrar conforme al bien, opta contra natura a obrar mal. Por otro lado Arendt identifica el mal banal con la renuencia a participar de la memoria como virtud de pensamiento que hecha raíz y nos sitúa como depositarios en espacio y tiempo de una experiencia y compromiso colectivos como uno-entre-otros, así pues el mal banal se presenta como un moverse sobre la superficie, habita el ser superfluo que no es capaz de echar raíz y buscar en la profundidad que a cada uno le es propia y sopesar posibilidades.

DEVENIRES

REVISTA DE FILOSOFÍA Y FILOSOFÍA DE LA CULTURA, AÑO X, NO. 19, ENERO 2009

Resúmenes - *Abstracts*

Traducción al inglés de Mónica Cristina Fuentes Venegas

ESTHER SANGINÉS GARCÍA

La transmutación por el espíritu. Ensayo sobre la economía, el amor y el sacrificio en Antonio Caso y José Vasconcelos

En el ensayo se comparan el ideal cristiano de Antonio Caso y la utopía mestiza de José Vasconcelos, enfatizando tanto su visión estética como su postura ante la economía, para retomar los elementos básicos de sus propuestas y ver sus posibilidades actuales. Ambos se propusieron superar la dimensión egoísta de la existencia por medio de la filosofía, el arte y la ética, con una visión del hombre en que predominan la libertad y la voluntad como ejes del espíritu activo y creador. Caso contrasta una forma de vida basada en la racionalidad instrumental, el egoísmo que prevalece en las relaciones económicas imperialistas de poder y dominio frente a otra, como caridad. Vasconcelos propone superar al hombre económico, usando la técnica para lograr la justicia social y crear la oportunidad de una mejor convivencia universal. En ellos encontramos bases para trabajar por la utopía de recuperar nuestra cultura a la vez particularista, pluralista y sintética.

Transmutation by the spirit. Essay about economy, love and sacrifice in Antonio Caso and José Vasconcelos

The paper compares the Christian ideal of Antonio Caso and the half-breed utopia of Jose Vasconcelos making emphasis in his aesthetic vision and his posture above economic, in order to take the basic elements of both proposals and also take a look in their contemporanean possibilities. Both offer to overcome

the selfish dimension of existence through philosophy, art and ethics, with a new perspective of man in which predominates will and freedom as the central points of creative and active spirit. Caso contrasts one way of life based in instrumental rationality, selfishness that prevails in imperial economic relationships of power in front of charity. Vasconcelos offers exceed the economic man, using social justice and create the opportunity of a better living. We get the chance to recover our culture in an individual, synthetic and pluralist way of speaking.

MARÍA ROSA PALAZÓN MAYORAL

El arte de curar. Hermenéutica de la salud y la enfermedad

A partir de la descripción de los contenidos fundamentales de *El estado oculto de la salud* de Hans-Georg Gadamer, en el ensayo se quieren señalar las peculiaridades de la hermenéutica aplicada al campo de la medicina. Contrario a la común lectura del libro se muestra que las preocupaciones del filósofo en torno a la salud están planteadas en un sentido negativo: la salud sólo se percibe cuando se ha perdido y, en este sentido, es que cobra relevancia que Gadamer apunte hacia un método sistémico u orgánico que tome en cuenta el carácter único de los organismos. Un método que tiene como centro la palabra como recurso primordial para devolver no sólo la vida al paciente sino la salud a la sociedad.

The art of healing. Hermeneutics of health and sickness.

Beginning with the description of the main contents of *The hidden state of health* by Hans-Georg Gadamer, the paper intends to show the peculiarities of hermeneutics applied to the medicine field. Opposite to the common reading of the book it shows the main concerns of a philosopher around health, which are based in a negative way: health only can be perceived when is gone and in this line Gadamer overcomes a new systemic or organic method that provides us the unique character of the agencies. A method that uses the word as a primary resort to give back not only the patient life but also society's.

OSCAR HORTA

El neoaristotelismo y la consideración moral de los animales no humanos

La cuestión de la consideración moral de los animales no humanos ha sido abordada desde distintas teorías normativas. El utilitarismo y el deontologismo son citados frecuentemente como ejemplo de éstos. Sin embargo, el tema ha sido también tratado desde otras varias perspectivas, como la de la ética aristotélica. Como han defendido teóricos como Stephen Clark, Daniel Dombrowski y Rosalind Hursthouse, entre otros, si abrazamos una ética de la virtud tenemos razones para rechazar el especismo antropocéntrico. Esta posición se basa en la idea de que la realización de nuestra naturaleza (en un sentido aristotélico) como agentes morales implica el respeto por la autorrealización de los demás. Y los intereses de los animales no humanos pueden ser ponderados, ciertamente, conforme a una axiología aristotélica, como han puesto de manifiesto Bernard Rollin y Martha Nussbaum.

The moral consideration of nonhuman animals and the neoaristotelism

The moral consideration of nonhuman animals has been assessed from different normative theories. Utilitarianism and deontology are often mentioned as examples of them. However, the issue has also been addressed from several others perspectives, such as Aristotelian ethics. As theorists such as Stephen Clark, Daniel Dombrowski and Rosalind Hursthouse, among others, have defended, if we hold a virtue ethics approach we have reasons to reject anthropocentric speciesism. This position is based on the idea that fulfilling our nature as moral agents (in an Aristotelian sense) entails respecting others' self-realization. And the interests of nonhuman animals can be certainly pondered according to an Aristotelian axiology, as Bernard Rollin and Martha Nussbaum have pointed out.

JOSÉ MANUEL ROMERO CUEVAS

La historia conceptual como crítica

En el ensayo se intenta no un análisis o una confrontación con la historia conceptual de Koselleck: se pretende llegar a algunos elementos para una crítica de las realidades sociales vigentes en el presente, sus bases y procedimientos. El autor se aproxima a este modelo de la historia conceptual a partir de algunas ideas de teoría del conocimiento de Walter Benjamin, por lo que el ensayo se sostiene en la tradición de la teoría crítica y no únicamente en las concepciones tradicionales sobre la historia: apunta hacia consideraciones conceptuales normativas, críticas, de aproximación al presente, cuyo reto se centra en lograr que el contenido semántico de algunos conceptos se perciba como elemento motivador de la praxis moral y política.

The conceptual history as a critique

It intends to pursue some new elements for an objective criticism of social reality nowadays, its basis and procedures. The author gets close to the historical concept departing from some ideas of the knowledge theory taken from Walter Benjamin, which is why the essay sustains itself in the tradition of the critical theory. It leads us to new conceptual considerations of norms. The main challenge is to find the semantic context as a motivational element between moral and political praxis.

ANTONIO GÓMEZ RAMOS

5. ¿Se puede ser histórico sin ser historicista?

Este ensayo se propone analizar la relación entre “histórico” e “historicista” como dos modos interconectados y conflictivos de relacionarse los sujetos con el saber histórico y con el tiempo. En una primera parte, §§ 1-6, analizo conceptualmente la relación entre los dos a partir de Nietzsche, en toda la filosofía continental. Si “histórico” hace alusión a la condición temporal del ser humano, su exposición al tiempo y a la contingencia de las acciones individuales y colectivas, “historicista” se refiere a la pretensión de fidelidad

reconstructiva al pasado, ignorando la dimensión temporal. En la segunda parte, §§ 7-8, analizo de qué manera esa relación se ha transformado en la nueva situación presente, donde, siguiendo a Hans Ulrich Gumbrecht, conviven la demanda de historia, el deseo de vivencias inmediatas y sensoriales del pasado, y una concepción del tiempo caracterizada como nueva simultaneidad. Se concluye reclamando una nueva dimensión de inmediatez para el conocimiento histórico, y una concepción de lo histórico despojada de categorías espaciales.

Is it posible to be historical without being historian?

This paper aims at an analysis of the notions of “being historic” (or “being historical”) and “being historicist” as two interdependent and contradictory stances by which modern subjects come into terms with historical knowledge and time. Firstly (1-6), I analyze both notions from Nietzsche on. “Being historic” refers to the temporality of human being, her exposition to time and the contingency of actions, whereas “historicist” is supposed to mean objectivity and fidelity in reconstructing the past times. Then (7-8) I analyze how this relationship has been transformed in the present times. Drawing on Hans Ulrich Gumbert, I examine how a new demand for history coexists with a desire for immediate, sensible experience of the things past, as we have a new perception of time which might well be called “new simultaneity”. In the end, I argue for a more immediate historical knowledge and an notion of “being historic” freed from spaciality.

MAXIMILIANO HERNÁNDEZ MARCOS

Antropología *adversus* filosofía de la historia

Este artículo aborda la concepción de Odo Marquard sobre la modernidad desde el punto de vista de la relación de oposición entre filosofía de la historia y antropología filosófica y muestra el cambio de posición por parte del autor en el tránsito de la década de 1960 a la de 1970. Si en los años sesenta Marquard entendía la antítesis entre filosofía de la historia y antropología como un caso de dialéctica de la Ilustración que se aducía, sin embargo, en defensa de la

modernidad de la filosofía idealista de la historia, considerada entonces baluarte de la autonomía del hombre, a partir de los años setenta aquella antítesis es la expresión de dos alternativas irreconciliables: la antimoderna del mito monoteísta y escatológico de la emancipación revolucionaria y la promoderna del reconocimiento escéptico-realista de la finitud mundana del *homo compensator*.

Anthropology *adversus* philosophy of history

This article approaches Odo Marquard's conception of modernity from the point of view of the relation of opposition between philosophy of history and philosophical anthropology, and shows the author's change in position over the decade from 1960 to 1970. If in the 1960s Marquard understood the antithesis between philosophy of history and anthropology as a case of Enlightenment dialectics that was nevertheless adduced in defence of the modernity of the idealist philosophy of history, then considered the bastion of man's autonomy, starting in the 1970s that antithesis became the expression of two irreconcilable alternatives: the anti-modern one of the monotheistic and scatological myth of revolutionary emancipation and the pro-modern one of sceptical-realist recognition of the mundane finitude of *homo compensator*.

ROBERTO R. ARAMAYO

Teoría y práctica desde la historia de las ideas: Cassirer y su lectura de la Ilustración europea tras el debate sobre Kant celebrado en Davos

La filosofía de Cassirer parece haber experimentado un "giro ético", una interiorización del primado práctico kantiano, sobre todo a partir del debate celebrado con Heidegger sobre sus respectivas y antagónicas interpretaciones de la filosofía kantiana en Davos; ese mismo lugar que Thomas Mann toma como escenario de *La montaña mágica*, cuya parte central recoge una interesante discusión entre un decidido partidario de la tradición ilustrada y un interlocutor que propugna unos argumentos enteramente antitéticos. En su diálogo con el pensador sueco Axel Hägerstrom, Cassirer desgranará las claves de su

filosofía moral y jurídica, que se apuntan en sus intervenciones públicas para defender la República de Weimar, como haría por ejemplo en su conferencia titulada “La idea de la constitución republicana”. En definitiva, Cassirer hace suyos los valores de la Ilustración europea y, al hacer historia de las ideas, aplica con acierto el adagio leibniziano de *Theoria cum Praxi*, especialmente cuando realiza sus lecturas de clásicos como Rousseau, Kant o Goethe.

Theory and praxis from the history of ideas: Cassirer and his Reading of the European Enlightenment after the debate about Kant celebrated in Davos.

Cassirer's philosophy seems to be experimenting an ethical twist, an inwardness of Kantian praxis, all about the debate with Heidegger about his personal and antagonistic interpretations of Kantian philosophy in Davos, the same place where Thomas Mann places *The magic mountain* where the main part is an argument between a close minded traditional man and a guy whose arguments are totally anti-ethics. Also a dialogue with Axel Hägerström, Cassirer shows off the principal codes of his moral and legal philosophy, both defend the Republic of Weimar, as he did in his conference “The idea of the republican construction”. The turning point is that Cassirer appropriates himself the values of the European enlightenment and by doing a history of the ideas he applies *theoria cum praxi*, specially when he does his readings from Rousseau, Kant and Goethe.

DEVENIRES

REVISTA DE FILOSOFÍA Y FILOSOFÍA DE LA CULTURA, AÑO X, NO. 19, ENERO 2009

COLABORADORES

ESTHER SANGINÉS GARCÍA

Estudió la licenciatura, la maestría y el doctorado en Sociología, en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM, trabajó como profesora titular “C” de tiempo completo en el Instituto Tecnológico de Celaya donde estuvo a cargo de diversos programas, entre ellos la coordinación del posgrado del Departamento de Ciencias Económico Administrativas, la coordinación del programa de desarrollo humano para profesores, la presidencia de la academia de ciencias económico administrativas por dos períodos consecutivos y fungió como responsable del proyecto de tutorías académicas. Ha presentado 12 ponencias en congresos de investigación internacionales, siete artículos en la revista *Pistas Educativas*, del Instituto Tecnológico de Celaya; ha publicado los libros: *Sociología de las Organizaciones* (El Orden Social, las Organizaciones y las Personas). Libro de texto, ITC. 1998, *Guía del estudiante para obtener el grado de Maestría en Ciencias en Administración y en Ingeniería Administrativa*. Celaya, ITC, 2004 (en coautoría con Manuel Chabolla Romero); *Las Cooperativas como micro y pequeñas empresas*, Celaya, ITC, 2005, *Guía de Aprendizaje: Metodología de la Investigación. SABES*, (Sistema Avanzado de Bachillerato y educación Superior), Guanajuato, 2005, *Guía de Aprendizaje: Proyectos de Investigación. SABES* (Sistema Avanzado de Bachillerato y educación Superior), Guanajuato, 2007. Actualmente estudia la Maestría en Filosofía de la Cultura, en la Facultad de Filosofía de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.

MARÍA ROSA PALAZÓN MAYORAL

Licenciada en Letras Españolas, Maestra y Doctora en Filosofía (UNAM). Investigadora del Instituto de Investigaciones Filológicas y Profesora de Filosofía de la Historia, Estética y Seminario de Estética en la División de Posgrado

(UNAM). Autora, entre otros, de: *Bertrand Russell empirista (las ideas)*, México: UNAM, 1976. *Reflexiones sobre estética a partir de André Breton*, México: UNAM, 1986 y 1991. *Filosofía de la Historia*, Bellaterra: Universitat Autònoma de Barcelona/ UNAM, 1990 y 1997. *Imagen del hechizo que más quiero. Autobiografía apócrifa de Fernández de Lizardi*, México: Planeta, 2001. *Diálogo con la hermenéutica analógica*, México: Analogía Filosófica: 2006. *¿Fraternidad o dominio? Aproximación filosófica a los nacionalismos*, México: UNAM, 2006. *La estética en México. Siglo XX*, México: FCE y UNAM, 2006. *Antología de la estética en México. Siglo XX*, coord., México: UNAM, 2006. José Joaquín Fernández de Lizardi, *Obras*, coord., ed. y pról., México: UNAM (14 volúmenes).

OSCAR HORTA

Actualmente es profesor de filosofía moral en la Universidad de Santiago de Compostela. Ha sido investigador visitante en las universidades de Gotemburgo, Turku, Copenhague, La Sapienza de Roma y Oporto. Recibió el Premio de ensayo Ferrater Mora 2007 por un trabajo sobre la filosofía moral del propio Ferrater. El tema central al que ha dedicado su investigación ha sido la cuestión de la consideración moral de los animales no humanos, problema al que ha destinado varios trabajos, y sobre el que versó su tesis doctoral, una de las primeras que han sido defendidas acerca de la cuestión del especismo. Asimismo, ha investigado también la cuestión del valor de la vida y la identidad, la temporalidad del valor, el igualitarismo y la discriminación y, en general, los problemas básicos de la ética normativa y la metaética.

FAUSTINO ONCINA COVES

Profesor de Filosofía de la Universitat de València y actualmente investigador —en comisión de servicios— en el Instituto de Filosofía del Centro de Ciencias Humanas y Sociales del CSIC (Madrid), ha editado textos, entre otros, de J. G. Fichte, F. Schiller, Schelling, S. Maimon, J. B. Erhard, H.-G. Gadamer y R. Koselleck, y publicado diversos trabajos sobre Ilustración, su despliegue idealista y su crítica desde la hermenéutica. En estos momentos su trabajo gira

en torno a las relaciones entre Historia Conceptual y modernidad, coordinando un equipo de investigación sobre “Teorías y Prácticas de la Historia Conceptual: Un reto para la Filosofía”.

JOSÉ MANUEL ROMERO CUEVAS

Investigador contratado en el marco del programa Ramón y Cajal en la Universidad de Alcalá de Henares (Madrid). Ha sido profesor en la Universidad Nacional de El Salvador, en la Universidad Centroamericana (UCA) de El Salvador y en la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. Comenzó su trayectoria de investigación con trabajos sobre la concepción del sujeto y la teoría del conocimiento de Nietzsche. Posteriormente se ha esforzado en realizar un diálogo productivo entre los planteamientos de la hermenéutica y la teoría crítica. Ha publicado los libros *El caos y las formas. Experiencia, conocimiento y verdad en F. Nietzsche* (Granada, 2001), *Hacia una hermenéutica dialéctica. W. Benjamin, Th. W. Adorno y F. Jameson* (Madrid, 2005) e *Hybris y sujeto. La ética-estética del joven Nietzsche* (Morelia, 2007).

ANTONIO GÓMEZ RAMOS

Es profesor de filosofía en la Universidad Carlos III de Madrid. Traductor de Gadamer, Koselleck y Dilthey al castellano, ha trabajado sobre hermenéutica y Filosofía de la historia. Es autor de los libros *Entre las líneas. Gadamer y la pertinencia de traducir* (Madrid, 2000) y de *Reivindicación del centauro. Actualidad de la filosofía de la historia* (Madrid, 2003).

MAXIMILIANO HERNÁNDEZ MARCOS

Doctor y profesor titular de Filosofía en la Universidad de Salamanca. Ha trabajado sobre la filosofía de Kant y de la Ilustración alemana, así como sobre el iusnaturalismo prusiano del siglo XVIII y el pensamiento político de Hermann Heller y de la época de Weimar, temas a los que ha dedicado diversos artículos en revistas y obras colectivas. Entre sus publicaciones mayores sobresalen tres libros: la tesis doctoral *La Crítica de la razón pura como proceso*

civil. Sobre la interpretación jurídica de la filosofía trascendental de I. Kant (Salamanca: Universidad de Salamanca 1994), la edición de textos *Hermann Heller, El sentido de la política y otros escritos* (Valencia: Pre-Textos, 1996), y la coedición de la obra colectiva *Literatura y política en la época de Weimar* (Madrid: Verbum, 1998). Entre las publicaciones recientes más relevantes destacan: “Republicanismo literario. Ilustración, política y secreto en la Sociedad del Miércoles”, *Res Pública* (Murcia), 9 (2002), pp. 127-167; “Kant entre tradición y modernidad: hacia una nueva visión republicana de la sociedad civil”, en: A. M. Martins, (ed.), *Sociedade civil, entre miragem e oportunidade*, Coimbra: Universidade de Coimbra, 2003, pp. 75-102; “Carl Gottlieb Svarez y la disolución del derecho natural en Alemania”, en: M. Ferronato (ed.), *Dal De jure naturae et gentium di Samuel Pufendorf alla codificazione prussiana del 1794*, Padova: CEDAM 2005, 269-301; “Política y antropología en Kant”, en: L. Ribeiro dos Santos/J. Gomes André (eds.), *Filosofia Kantiana do Direito e da Política*, Lisboa: Universidade de Lisboa 2007, 65-100; “La protección del medio ambiente como derecho y virtud. La ética kantiana de la responsabilidad con la naturaleza”, *Isegoría* 37 (2007), pp. 213-236; y “Conceptual Aspects of Legal Enlightenment in Europe”, en: Enrico Pattaro (ed.), *Treatise of Legal Philosophy and General Jurisprudence*, vol. 9, Berlin / New York: Springer 2009 (en prensa).

ROBERTO R. ARAMAYO

Historiador de las ideas morales y políticas, es Profesor de Investigación en el Instituto de Filosofía del CSIC, donde actualmente oficia como Jefe del Departamento de Filosofía Teorética, edita (en tándem con Javier Muguerza, y Francisco Maseda) la Revista de filosofía moral y política *Isegoría* <<http://Isegoria.revistas.csic.es>> y coordina (junto a Concha Roldán y Txetxu Ausín) el proyecto académico-editorial *Theoria cum Praxi*. Entre sus publicaciones destacan sus múltiples ediciones críticas de Leibniz, Voltaire, Federico el Grande, Rousseau, Kant, Schopenhauer o Cassirer, así como sus libros *Crítica de la razón ucrónica* (Tecnos, 1992), *La quimera del rey filósofo* (Taurus, 1997), *Para leer a Schopenhauer* (Alianza Editorial, 2001) e *Immanuel Kant: La utopía moral como emancipación del azar* (Edaf, 2001).

GUÍA PARA AUTORES

1. Los originales deberán remitirse por correo electrónico en “archivo anexo de Word”: filos@jupiter.umich.mx CC: publicaciones.filos.umich@gmail.com
2. Los artículos recibidos serán remitidos a una Comisión de Arbitraje. La dirección de esta Revista comunicará a los autores las decisiones adoptadas por la Comisión de Arbitraje, en el plazo de tiempo más breve posible. Siempre se mantendrá el carácter confidencial de los arbitrajes. Sin embargo, *Devenires* se reserva el derecho de publicación para el que la decisión del consejo editorial será inapelable.
3. Los artículos deberán tener una extensión de 15-25 cuartillas y las reseñas de 3-6 cuartillas, 1,5 espacio interlineal, de 12 puntos y con tipo de letra times new roman.
4. Los autores de artículos deberán enviar también un resumen/abstract, de 10 líneas de extensión, redactado en español e inglés, para su publicación en la sección de *Resúmenes*.
5. Todos los colaboradores, de artículos, reseñas y entrevistas, deberán incluir un breve *curriculum vitae*, redactado en español, para su publicación en la sección de *Autores*.
6. Las citas de capítulos de obras colectivas deberán incluir: nombre y apellido de autor/-a, título del capítulo entrecomillado, la preposición “en”, nombre y apellido de coordinador/a, título del libro en cursivas, ciudad de publicación, editorial, año de publicación, páginas que ocupa el capítulo.
Ejemplo: Mauro Carbone, “La rehabilitación de lo sensible en la estética del siglo XX: de Italia a Italia”, en Mario Teodoro Ramírez (Coord.), *Variaciones sobre arte, estética y cultura*, Morelia, Universidad Michoacana, 2002, pp. 44-95.
7. Si se trata de artículos de revista, la referencia completa deberá incluir: nombre y apellido de autor/-a, título entrecomillado, nombre de la revista en cursivas, ciudad de publicación entre paréntesis, volumen, año, número, fecha de publicación entre paréntesis, y páginas que ocupa el artículo.
Ejemplo: Nestor Braunstein, “El Dios del psicoanálisis”, en *Devenires, Revista de filosofía y filosofía de la cultura* (Morelia), n° 9 (Enero 2004), pp. 138-150.
8. Las colaboraciones que no se apeguen a las indicaciones anteriores no serán consideradas para su evaluación.

REVISTA DE FILOSOFÍA
Y FILOSOFÍA DE LA CULTURA

DE DEVENIRES NIRES

AÑO VIII N° 16
JULIO 2007
ISSN 1665-3319

Una fraternidad rebelde
Entrevista con Pedro Casaldáliga
JOSÉ RAMÓN GONZÁLEZ PARADA

La idea de una interpretación fenomenológica
RAMÓN RODRÍGUEZ

El diván imaginario. Filosofía de la representación
VÍCTOR MANUEL PINEDA

De la vivencia a la experiencia
LÁZLO TENGELYI

Emilio Uranga: la existencia como accidente
JAIME VIEYRA GARCÍA

Imaginario, autonomía y creación cultural
en el pensamiento de C. Castoriadis
DANIEL H. CABRERA

Don Quijote. Dolor, individualidad y destino
JUAN ÁLVAREZ-CIENFUEGOS FIDALGO

El Platón de Rorty
JOSÉ MARÍA FILGUEIRAS NODAR



UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO
FACULTAD DE FILOSOFÍA "SAMUEL RAMOS"

REVISTA DE FILOSOFÍA
Y FILOSOFÍA DE LA CULTURA

DE DEVENIRES NIRES

AÑO VIII N° 17
ENERO 2008
ISSN 1665-3319

*Ontología unificada en Leibniz;
más allá del sustancialismo y el fenomenismo*
JUAN A. NICOLÁS

De Villoro a Nancy. La comunidad imposible
MARIO TEODORO RAMÍREZ COBLÁN

Historia, liberación e interculturalidad
HÉCTOR SAMOUR

*Una elucubración estética: la ciudad
y el arte en Eugenio Triás*
RENATO PRADA

Hannah Arendt. Política y desfactualización
JOSÉ LUIS CÁMARA LEME

*Ilya Prigogine y Eduardo Nicol: en torno
a la alianza entre las ciencias y la filosofía*
RUSH GONZÁLEZ

Ética del bien común y de la responsabilidad solidaria
CARLOS MOLINA VELÁZQUEZ



UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO
FACULTAD DE FILOSOFÍA "SAMUEL RAMOS"
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS "LUIS VILLORO TORANZO"

REVISTA DE FILOSOFÍA
Y FILOSOFÍA DE LA CULTURA

DE DEVENIRES NIRES

AÑO IX N° 18
JULIO 2008
ISSN 1665-3319

*Herder: pensador (debilitado) de las comunidades
plurales e históricas*
PABLO LAZO BRIONES

*Las ficciones de la razón, o el knatismo como ficcionalismo
Una reapreciación de Die Philosophie des Als Ob
de Hans Vaibinger*
LEONEL RIBEIRO DOS SANDOS

*Tener cura del mundo. Senderos del pensamiento
contemporáneo entre Heidegger y Gaos*
PIO COLONNELLO

*El problema de la formulación de los juicios de percepción
en Kant. Una interpretación fenomenológica*
ALEJANDRO MUMBRÚ MORA

*Filosofía y defensa de la vida humana
Crítica a la fundamentación ética de Dussel*
MARIO ROJAS HERNÁNDEZ

Análisis fenomenológico de "El sembrador" de Van Gogh
RICARDO SÁNCHEZ GARCÍA

Michel Foucault y las prácticas de libertad
MARCO ARTURO TOSCANO MEDINA

Razón vital, Razón fronteriza y Razón manual
MANUEL ÁNGEL FERNÁNDEZ LORENZO



UNIVERSIDAD MICHUACANA DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO
FACULTAD DE FILOSOFÍA "SAMUEL RAMOS"
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS "LUIS VILLORO TORANZO"

Universidad Michoacana
de San Nicolás de Hidalgo
Facultad de Filosofía
"Samuel Ramos"

Programa de Educación Continua

Diplomados 2009

Estética y lenguaje de las artes

COORDINADORES: PROF. ROBERTO BRICEÑO

Febrero a Junio de 2009

Dirigido a estudiantes, profesores y público en general

Filosofía de la historia (IV promoción)

COORDINADOR: DR. EDUARDO GONZÁLEZ DI PIERRO

Febrero a Junio de 2009

Dirigido a profesores y público en general

Facultad de Filosofía "Samuel Ramos" de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo
Edif. C4, Cd. Universitaria, Morelia, Mich., 58030, México
Tel. (443) 327 17 99, 327 17 98 y 322 35 00 ext. 4148

Web: <http://ramos.filos.umich.mx> email: filos@jupiter.umich.mx



Próximamente Programa Institucional
de
Maestría
en
Filosofía de la Cultura

La División de Estudios de Posgrado de la Facultad de Filosofía “Samuel Ramos” y el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, abrirán próximamente su Programa Institucional de Maestría en Filosofía de la Cultura que tiene como objetivo fundamental abrir la reflexión filosófica a la discusión interdisciplinaria sobre los temas y problemas, tanto teórico-conceptuales como práctico-sociales, de la cultura contemporánea y la cultura mexicana.

Las líneas temáticas principales son: teorías de la cultura, epistemología de las ciencias sociales, hermenéutica, filosofía de la cultura Iberoamericana, estética, filosofía política, etcétera.

Para mayores informes dirigirse a:

Facultad de Filosofía “Samuel Ramos” Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo
Edif. C4, Cd. Universitaria, Morelia, Mich., 58030, México
Tel. (443) 322 35 00 exts. 4148 y 4149
<http://ramos.filos.umich.mx> email: posgrado.filosofia@gmail.com



Programa Institucional de Doctorado en Filosofía

El programa se nutre de una larga tradición en el pensamiento y las reflexiones filosóficas y humanísticas. El nuevo programa de doctorado quiere dar continuidad a esta tradición, pero al mismo tiempo quiere acentuar un compromiso con las necesidades teóricas actuales. Esto significa asumir un compromiso con los temas que preocupan a nuestras sociedades —la globalización, las relaciones y la comunicación intercultural, la pluri- o multiculturalidad, los debates por el impacto de nuevas tecnologías, la perspectiva de género, la interdisciplinariedad y la multidisciplinariedad de los saberes. Queremos fortalecer las prácticas de estudio e investigación interdisciplinarias. Esta tradición coincide con otra que podemos llamar orgullosamente nuestra: el diálogo creativo con expresiones teóricas de Europa y Latinoamérica, y particularmente mexicanas. Estamos convencidos que esta orientación “transatlántica” promete resultados importantes para problemas teóricos y conceptuales, pero también prácticos, para la fase actual de una globalización acelerada.

Para más información:

Dr. Oliver Kozlarek, Coordinador del Programa Institucional de Doctorado en Filosofía
Facultad de Filosofía “Samuel Ramos”/Instituto de Investigaciones Filosóficas “Luis Villoro
Toranzo”. Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo
Edif. C4, Cd. Universitaria, Morelia, Mich., 58030, México
Tel. (443) 322 35 00 exts. 4148 y 4149

http://ramos.filos.umich.mx/eve/programa_doctorado.htm email: docfilmorelia@gmail.com

libro

Oliver Kozlarek

De la Teoría crítica

libro
Juan Álvarez

libro

Rosario Herrera Guido