

PENSANDO
EL ACONTECER
DE LA HISTORIA:
REFLEXIONES
FILOSÓFICAS SOBRE
LA HISTORIA EN
LA MODERNIDAD
TARDÍA

ÁNGEL XOLOCOTZI YÁÑEZ
MARGARETH MEJÍA GÉNEZ
JEAN OREJARENA TORRES
COORDINADORES

**PENSANDO EL ACONTECER DE LA
HISTORIA:
REFLEXIONES FILOSÓFICAS SOBRE LA HISTORIA
EN LA MODERNIDAD TARDÍA**

**PENSANDO EL ACONTECER DE LA
HISTORIA:
REFLEXIONES FILOSÓFICAS SOBRE LA HISTORIA
EN LA MODERNIDAD TARDÍA**

ÁNGEL XOLOCOTZI YÁÑEZ
MARGARETH MEJÍA GÉNEZ
JEAN OREJARENA TORRES
COORDINADORES



PRIMERA EDICIÓN 2022

D.R.© ÁNGEL XOLOCOTZI YÁÑEZ, MARGARETH MEJÍA GÉNEZ Y JEAN OREJARENA TORRES

D.R. © LOS RESPECTIVOS AUTORES

D.R. © BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA

D.R. © EDICIONES DEL LIRIO S.A. DE C.V

AZUCENAS 10, COL. SAN JUAN XALPA, ALCALDÍA IZTAPALAPA

C.P 09850, CIUDAD DE MÉXICO, TELÉFONO 56134257

Cuidado de la edición: Sigfrido Bañuelos

Diseño de portada: Patricia Reyes

ISBN: 978-607-8837-23-6

Impreso y hecho en México

Printed and made in México

Contenido

Presentación

La historia como meditación para la vida: esbozos de una ética histórica en la filosofía de Friedrich Nietzsche

Jorge Díaz Gallardo

La función epistemológica de la historia de la filosofía en el discurso filosófico sobre el lenguaje de Ernst Cassirer

Carlos Rivero Silva

Wittgenstein y la cuestión metodológica de las ciencias sociales. El rechazo a la explicación y la adhesión a la descripción

Margareth Mejía Génez

Al encuentro de la fenomenología y la hermenéutica. Dilthey, Husserl y Heidegger en torno al mundo histórico

Mayco B. Burgos

El Ereignis como clave de la historicidad en la propuesta de Martin Heidegger

Viridiana Pérez Gómez

Historia y acontecer. Reflexiones a partir de Heidegger

Ángel Xolocotzi Yáñez

Heidegger y Hölderlin: El diálogo como fundación de la historia

Jean Orejarena Torres

La secularización de la escatología en la filosofía moderna de la historia, según Karl Löwith

[Inti Reyes López](#)

[Historia e historización de la filosofía. Leo Strauss y la «segunda caverna» como respuesta al historicismo](#)

[Diego Enrique Vega Castro](#)

[Historia, historicidad, temporeidad y movilidad: Marcuse y la recepción juvenil de *Ser y tiempo*](#)

[Jorge Luis Quintana Montes](#)

[Sobre las colaboradoras y los colaboradores](#)

PRESENTACIÓN

Im Anfang war die Tat!

J.W. von Goethe, Faust

Desde los tiempos de Herder y Kant, el desarrollo de la filosofía de la historia ha sido una tarea eminentemente filosófica, al punto de que cada gran filósofo que se haya interesado por eso que Aristóteles llamó la «filosofía de las cosas humanas» (ἀνθρώπεια φιλοσοφία) se inclinó por el desarrollo de una reflexión propia acerca de la «historicidad».

Esta incorporación de la reflexión sobre la historia en el ámbito de la filosofía es un fenómeno de origen eminentemente ilustrado. Fue Voltaire el primero en emplear de manera conceptual el término «filosofía de la historia» en su *Essai Sur les Mœurs et L'esprit des Nations* (1756), en plena disputa con Bossuet y su *Discours sur L'histoire Universelle* (1681). Pero ya Giambattista Vico, treinta años antes, en su importante obra *Principi di Scienza Nuova d'intorno alla Comune Natura delle Nazioni* (1725), había anticipado y delineado algunos de los aspectos esenciales de esta investigación filosófica en torno a la historia. Sin embargo, fue hasta Kant -que en su *Idee zu Einer Allgemeinen Geschichte in Weltbürgerlicher Absicht* (1784) aún prefería hablar de «historia filosófica»- que se cristalizaron por fin los fundamentos filosóficos de la filosofía de la historia, con su vocación optimista, universalista y, en buena medida, utópica. Aunque el interés filosófico de Kant en torno a la historia es relativamente minoritario, su adhesión a este peculiar «movimiento» fue el espaldarazo que se necesitaba para impulsar una nueva faceta de la filosofía que ya contaba con nombres memorables. Herder, quien había estudiado con Kant, ya había manifestado su idea filosófica de la historia. Los idealistas alemanes, *ebrios de Kant*, abrazaron esta faceta con la voluntad científica y sistemática que los caracterizó; Fichte, con su *Die Grundzüge des Gegenwärtigen Zeitalters* (1806), Schelling, con su

inacabada *Die Weltalter* (1810y 1833), pero sobre todo Hegel con su imponente y monumental curso titulado *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (1822-1831), dieron forma a una visión extremadamente radicalizada y fuertemente sistemática que se presentaba como un claro exceso ante las (modestas) esperanzas racionales kantianas. La escena de los excesos especulativos, cuasi-proféticos, dialécticos (incluyendo a Marx) y *européizantes*, dio lugar a un sentimiento de desconfianza que, con el fin del siglo xix y con la historia acontecida del siglo xx, se vio dilatado con la sospecha de que el aparente progreso racional y universalista proclamado por los filósofos difería bastante de la cruel e inhumana historia reciente. El sentimiento de desconfianza propició la idea de que la filosofía de la historia era más bien un campo de especulación sobre una serie de «leyes» aparentes en torno a la historia, pero que, a fin de cuentas, se basaban en un tipo de ilusión racional y que carecían de sentido. Desde tales sospechas, se ha hablado con razón de una «crisis» de la filosofía de la historia, que se vería aun más acentuada con la polémica de F. Fukuyama en torno al fin de la historia y la consabida reacción de los historiadores.

Frente al exceso especulativo y frente a las notables deficiencias de la reflexión universalista, a finales del siglo xix y en el siglo xx surgió una perspectiva distinta ante la historia que trató de abordarla desde un punto de vista metodológico y con una intención dialógica serena y mesurada frente a la historiografía. Desde el nacimiento de esta segunda posición, se ha planteado recientemente una diferenciación entre la filosofía especulativa de la historia (de Kant a Hegel o Marx) y la filosofía crítica de la historia (en la que estarían presentes algunos filósofos pertenecientes al movimiento del *neokantismo* y de diferentes áreas de la filosofía analítica). Pero, con todo, aunque esta división pareciera separar lo *indeseable* de lo *deseable*, y con ello salvar a la aproximación filosófica en torno a la historia desde una perspectiva moderada y metodológica, ciertamente la historia de las aproximaciones filosóficas a la historia es un poco más compleja, pero también mucho más amable e interesante de lo que

generalmente estarían dispuestos a admitir los adalides de la crisis especulativa.

En efecto, un punto en común que se hace patente en varios de los enfoques en torno a la historia que se desarrollaron en el contexto de lo que podríamos llamar como la *modernidad tardía poshegeliana* consiste en destacar la prioridad temática que posee la acción humana y la pluralidad a la hora de dar cuenta del acontecer de la historia en diferentes relatos y narrativas de corte no universalista. Esta prioridad exige, por tanto, del desarrollo de un tipo de actitud filosófica que permita abordar los rasgos de lo *práctico*, sin subsumirlos a un modelo científico o filosófico preestablecido, como el que a veces se impone de manera unilateral y acrítica en el contexto epistemológico proveniente de la ciencia natural o de la teoría del conocimiento de corte positiva. No es extraño, en este sentido, que una de las tareas más importantes que afrontó la aproximación filosófica a la historia en la modernidad tardía haya sido la del desarrollo de una adecuada fundamentación metodológica de las llamadas «ciencias del espíritu» (*Geisteswissenschaften*), en la que se incluye la historiografía (*Historie*). La obra de Dilthey, y los impulsos que ocasionó en la fenomenología y la hermenéutica, dio lugar a una visión diferenciada, pluralista, respecto al método de aproximación teórica a lo «humano». En general, aunque no fue su propósito original, también ocasionó que la comprensión (*Verstehen*) pasara de ser una «estrategia» que debe ser desarrollada al interior de las ciencias humanas y que pudiera ser vista, más bien, como un fenómeno global que caracteriza a la aperturidad (al modo de acceso) del mundo, tal como se ve el pensamiento de Heidegger y de Gadamer. Afín a este esfuerzo, también se ha visto en la filosofía contemporánea un interés por pensar el modo de tematización y de caracterización de la diferencia y de la alteridad, desde una perspectiva que no imponga categorías privativas (tales como «irracional», «primitivo» o «acientífico») a las diferentes expresiones de las subjetividades históricas que no se alinean a la representación conceptual de la tendencia positivista de cierto tipo

de antropología. La recuperación filosófica de una visión plural de las diferentes «formas de vida» (*Lebensformen*) y las maneras en las que el lenguaje construye sentidos de explicación de la acción (como creencia, identidad, vida íntima, afectividad, política, etc.) da cuenta de una amplitud temática y metodológica en la que la filosofía contemporánea se aproxima al acontecer de la historia en aras de hacerle justicia, como ya se dijo en el inicio, a eso que Aristóteles llamó «la filosofía de las cosas humanas».

El presente volumen integra diez ensayos que procuran pensar la relación entre la filosofía y el acontecer de la historia *desde otras perspectivas*, más allá de la visión bifurcada y simple entre especulación y crítica de la historia. A partir de una selección representativa de autores (Nietzsche, Dilthey, Husserl, Heidegger, Löwith, Cassirer, Wittgenstein, Strauss y Marcuse), estos ensayos procuran pensar la importancia de la historia para el desarrollo de la reflexión filosófica, especialmente cuando dicha reflexión versa sobre lo humano. Un agradecimiento muy especial va para la Coordinación de Publicación de la Facultad de Filosofía y Letras de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, a cargo de la Dra. Araceli Toledo Olivar, por el apoyo en la gestión editorial que permitió la publicación de esta obra. A Jan Carlo Collantes va un agradecimiento por la minuciosa revisión y adaptación de la versión manuscrita. Con esta publicación, estamos convencidos de la íntima pertenencia entre el pensar humano y el acontecer de la acción humana (entre filosofía e historia).

La historia como meditación para la vida: esbozos de una ética histórica en la filosofía de Friedrich Nietzsche

Jorge Díaz Gallardo¹

1 INTRODUCCIÓN

Generalmente, las preocupaciones nietescheanas en torno a la historia suelen reducirse al tratamiento de la cuestión en la *Segunda Consideración Intempestiva: De la utilidad e inconvenientes de la historia para la vida* (1873) y a *Sobre la genealogía de la moral* (1887).² Si bien estas son las formas más nítidas del tratamiento, aquellas donde se alcanza una profunda comprensión de la crítica al historicismo, de la relación entre historia y vida, así como de la implementación de un nuevo método de análisis (la genealogía); la preocupación por la historia palpita en lo profundo de la filosofía de Nietzsche de manera tan intensa que, en un fragmento póstumo de 1885, encontramos la siguiente afirmación:

La filosofía, tal como la sigo reconociendo, esto es, como la forma más general de historia [*Historie*], como ensayo de describir de algún modo el devenir heraclíteo y reducirlo a signos (de traducirlo por así decirlo a una especie de ser aparente y momificarlo) (FP III, junio-julio de 1885, 36 [27]).

Que Nietzsche «continúe reconociendo» a la «historia» [*Historie*]³ como la forma más general de filosofía nos revela la importancia que ésta ha tenido para el desarrollo de su pensamiento, importancia que podría fecharse a partir de un escrito temprano titulado *Fatum e historia* (1862). Además, esto significaría que la preocupación por la historia atravesaría la totalidad de su pensamiento, pues la época en que ese fragmento fue escrito coincide con la redacción de la última parte del *Zaratustra* y con

Más allá del bien y del mal, obras caracterizadas por reflejar el pensamiento más maduro y consolidado de Nietzsche. La cuestión, de entrada, radica en establecer el puente entre esos primeros escritos de juventud en torno al problema de la historia y la forma más madura de esos pensamientos. Dicho puente se ubica en las obras que constituyen el llamado «segundo periodo» del pensamiento nietzscheano, comenzando con la publicación de *Humano, demasiado humano* (1878) y finalizando con *La gaya ciencia* (1882).

Ahora bien, el fragmento citado contiene por lo menos tres direcciones: una dirigida hacia un ámbito metafísico a partir de la concepción heraclítea del devenir; otra hacia un ámbito epistemológico, la posibilidad de aprehender en signos ese devenir; y una tercera dirigida hacia la relación filosofía-historia. Esta última dirección es la que seguiremos mediante la remisión a la obra que abre el «segundo periodo» de la filosofía de Nietzsche, para mostrar el cambio que significa la filosofía del «espíritu libre» [*freie Geist*] no sólo a nivel teórico, sino también respecto al papel que tiene un «filosofar histórico» [*historische Philosophieren*] dentro de un proyecto emancipatorio. O, dicho de otro modo: quisiéramos indagar en las implicaciones éticas que trae consigo el despliegue de una filosofía que se reconoce «como la forma más general de historia [*Historie*]».

Para esto, habremos de concentrarnos en demostrar la importancia de *Humano, demasiado humano* para la formulación de un nuevo tipo de filosofar enraizado en la existencia; posteriormente, describiremos los elementos que componen y caracterizan ese «filosofar histórico» [*historische Philosophieren*], así como sus diferencias respecto a un modo tradicional de filosofar; y, por último, estableceremos la relación entre las implicaciones de aquel filosofar y el ámbito de la acción humana, en específico, la acción ética. Ahora bien, este trabajo debe ser leído como un preámbulo hacia una problemática mucho más extensa y compleja que desborda los límites de estas páginas, de modo que sólo

aspiramos a la exposición de un esbozo sobre la relación entre historia y acción en el pensamiento de Nietzsche.

2 EL CAMINO HACIA LAS COSAS MÁS PRÓXIMAS: HUMANO, DEMASIADO HUMANO

Si Dionisio es el personaje que nos conduce dentro de los primeros planteamientos filosóficos de Nietzsche, tal como en *El nacimiento de la tragedia* (1872), el «espíritu libre» [*freie Geist*] es quien nos introduce en la siguiente etapa del pensamiento nietzscheano, inaugurada con la publicación de *Humano, demasiado humano* (1878), obra que lleva como subtítulo *un libro para espíritus libres*. Y es que para Nietzsche este paso realmente significó una liberación de la influencia de Wagner, del léxico schopenhaueriano y de los impulsos románticos que avivaban las páginas de su obra en torno a la tragedia griega. Lo cual es declarado por él mismo en un fragmento póstumo del mismo periodo: «A los lectores de mis escritos precedentes quiero manifestar de forma expresa que he abandonado los puntos de vista metafísico-artísticos que en esencia dominaban en ellos: son agradables, pero insostenibles» (FP II, Finales de 1876-verano de 1877, 23 [159]).

Desde 1876, Nietzsche comenzará a abandonar de manera definitiva ese punto de vista «metafísico-artístico» o *Artisten-Metaphysik* [*Metafísica de artista*] (NT, «Ensayo de autocrítica», §2) a partir de una licencia por enfermedad en la Universidad de Basilea que le permitirá retirarse a la costa italiana de Sorrento en compañía de diversos amigos de esa época, tales como Paul Rée, quien le recordará a nuestro filósofo el camino de las «ciencias de la naturaleza» [*Naturwissenschaften*], la mirada «positiva» hacia las cosas, para redirigir su quehacer filosófico.⁴ Con este cambio de dirección, también cambiaron los modelos que guiaban el pensamiento de Nietzsche, de ahí que no sea ninguna casualidad que la primera edición de *Humano, demasiado humano* esté dedicada a uno de los máximos adversarios de las supersticiones metafísico-religiosas, defensor de un tipo de vida ilustrada y crítico

despiadado de la cultura de su época: Voltaire (*EH, Humano, demasiado humano*, 1).

Sin embargo, ¿exactamente en qué consistió ese cambio de dirección? Nietzsche fue un ávido lector de la ciencia de su época, así como seguidor de un particular tipo de materialismo que se remitía a la interpretación alemana de la filosofía de Spinoza a finales del siglo xviii y que alcanzaría su culmen en 1855 con uno de los máximos exponentes de este movimiento, Ludwig Büchner, quien afirmaría de manera categórica que «el hombre es un producto de la naturaleza» (Büchner en Leiter, 2002: 65). Tanto el conocimiento de la obra de Büchner, como la de otro importante materialista, Ludwig Feuerbach, llegaría a Nietzsche en 1860 gracias a la revista *Anregungen für Kunst, Leben und Wissenschaft* [*Inspiraciones para el Arte, la Vida y la Ciencia*] (Cf. Leiter, 2002: 65). Luego, un año después de descubrir la obra de Schopenhauer (1865), Nietzsche encontraría en la obra del neokantiano Friedrich Lange, *Geschichte des Materialismus*, un suelo mucho más fértil para alimentar sus primeros impulsos materialistas, los cuales, para la época de *Humano, demasiado humano*, darían los frutos para adoptar de manera definitiva un *naturalismo existencial* (Lawrence, 2014: 42), basado justamente en el pensamiento de Spinoza (*EH, Humano, demasiado humano*, 3). Lo cual se destacaría también en el periodo de redacción de la obra mencionada, ya que entre todos esos apuntes yace la grandiosa proposición LXVII de la *Ética* (2011: 389):

Homo liber nulla re minus quam de morte cogitat et eius sapientia non mortis sed vitae meditatio est [Un hombre libre en nada piensa en menos que en la muerte, y su sabiduría no es una meditación de la muerte, sino de la vida] (FP II, octubre-diciembre de 1876, 19 [68]).

La presencia tanto de Voltaire como de Spinoza delatan que la empresa que constituye *Humano, demasiado humano*, está dirigida hacia una liberación del ser humano de los terrores metafísicos y religiosos mediante el uso adecuado de la razón, pero de una razón enraizada en la inmanencia y el devenir del mundo que reintegre

sin ninguna pretensión metafísica, teleológica, al ser humano dentro de la naturaleza (Cf. Cox, 1999: 205-208). Para mostrar este cambio de perspectiva, este abandono del punto de vista metafísico-artístico, Nietzsche modificará sutil, pero gravemente, la forma bajo la que Spinoza definió a la naturaleza: «Chaos cive natura» (FP II, primavera-otoño de 1881 11 [197]).

Otra importante figura que aparecerá alrededor de la construcción de *Humano, demasiado humano*, quien será el modelo de «espíritu libre» [*freie Geist*] buscado por Nietzsche, será Michel de Montaigne (Cf. Frey, 2013: 155-185). Pues el inventor de un género literario que permitía un «honesto» [*redlich*] (Cf. Lemm, 2015: 72) autodescubrimiento, que invitaba a abrazar un sano escepticismo para liberarse de la estrechez de la propia mirada, sería quien le mostrará a nuestro filósofo las posibilidades para que un individuo pueda llegar a liberarse felizmente de los dogmas, a construir su propia individualidad desde sí mismo y, en este sentido, a emanciparse de la autoridad de la moral, la cual -dirá Montaigne- no sólo obliga, sino también embrutece: «Estos alejados ejemplos no han de parecer extraños si consideramos cuánto embrutece la costumbre nuestros sentidos, cosa que experimentamos de ordinario» (2019: 158). Años más tarde, Nietzsche recuperaría estos pensamientos al afirmar en un aforismo de *Aurora* (1881) titulado «Moral y embrutecimiento»: «la moral impide la aparición de costumbres nuevas y mejores: la moral embrutece» (A, 19).

La obra no sólo está pensada como una empresa emancipatoria que habrá de permitir la aparición del «espíritu libre» [*freie Geist*], sino que nace de una constante y estrecha confrontación con la filosofía de Platón, una filosofía que, para Nietzsche, se enfoca en las cosas más lejanas, más elevadas, en contraste con la insignificante y despreciable existencia humana; se enfoca en las cosas divinas, las primeras en el orden del cosmos y las últimas en el orden del pensamiento. Ya que, como dirá Platón: «ninguno de los asuntos humanos es digno de gran inquietud» (*República*: x, 604C); «los asuntos de los hombres no son dignos de ser tratados

con tanta seriedad [...]. Lo divino es por su naturaleza digno de seriedad, mientras que el hombre es solamente un juguete fabricado por los dioses» (*Leyes*: VII, 803b-d). Pero, precisamente, son los asuntos humanos lo que preocupan a Nietzsche, son sobre ellos que edificará una filosofía que revalore el ámbito humano, una filosofía que habrá de nombrar histórica frente a una filosofía metafísica como la de Platón.

3 «FILOSOFAR HISTÓRICO» [HISTORISCHE PHILOSOPHIEREN] COMO EXPERIENCIA CRUDA DEL MUNDO

«De las cosas primeras y últimas» es el título de la primera parte que abre *Humano, demasiado humano*. Con él, Nietzsche hace manifiesta su confrontación contra toda filosofía de corte platónico, lo cual puede ser leído en la comparación del título original de la obra con los pasajes citados de la obra de Platón. *Menschliches, allzumenschliches* remite en específico a las «cosas humanas, demasiado humanas», aquellos asuntos indignos de ser tematizados por la filosofía.⁵ Por ello, el primer aforismo con el que Nietzsche comienza su crítica a esa posición filosófica conjuga su renovada tendencia hacia las «ciencias de la naturaleza» [*Naturwissenschaften*] como camino hacia las «cosas humanas». Así, el aforismo, titulado «Química de los conceptos y sentimientos», emulando la voz de la filosofía de las cosas primeras y últimas interroga: «¿cómo puede algo nacer de su contrario, por ejemplo, lo racional de lo irracional, lo sensible de lo muerto, la lógica de la ilógica, la contemplación desinteresada del querer ávido, el egoísmo del altruismo, la verdad de los errores?» (HH *i*, Primera Parte, 1).

Para Nietzsche, esta pregunta presupone una serie de afirmaciones injustificadas que terminan por lanzar una fuerte mirada dualista sobre el mundo y la existencia, misma que habrá de generar una jerarquización en la existencia, siendo algunos asuntos -como los divinos- mucho más importantes y fundamentales que otros. Y es que preguntar por el «origen» [*Ursprung*] es presuponer

la existencia de una esencia determinada, producir previamente la esencia de aquello por lo que se pregunta (Cf. Heidegger: 2008: 62-63; Heidegger, 2000: 364). Lo cual, a su vez, presupone la existencia de un ámbito al que esa esencia pertenece por añadidura y por el contraste con aquello que ella no es. Así, preguntar por el «origen» [*Ursprung*] del bien presupone una esencia determinada de lo que es, una esencia que lo separa de lo que no es, el mal, y, por tanto, presupone la existencia de un ámbito radical y ontológicamente distinto al que debe pertenecer, debe poseer -dirá Nietzsche- un «origen milagroso» [*Wunder- Ursprung*] (*HH i*, Primera Parte, 1). Este es un tipo de *filosofía metafísica*.

Para eludir los problemas que conlleva el exceso de presuposiciones de este filosofar, se hace necesario reducirlo a sus combinaciones más simples y denunciar la *sub specie aeternitates* de la filosofía metafísica mediante la adopción de una perspectiva más modesta: «todo ha devenido; no hay *datos eternos*, lo mismo que no hay verdades absolutas. Por eso de ahora en adelante es necesario el *filosofar histórico* [*historische Philosophieren*] y con éste la virtud de la modestia» (*HH i*, Primera Parte, 2). No obstante, esto no significa abrazar de manera incrédula una perspectiva histórica fundada sobre el suelo de las «ciencias de la naturaleza» [*Naturwissenschaften*]. Hacer eso sería continuar actuando bajo la óptica de la metafísica, intercambiando únicamente una visión estática del mundo por una móvil, tal como ocurre en la filosofía hegeliana.

La adopción del enfoque histórico exige ir más allá de estas vías, así como más allá del llano positivismo de corte rankeano que concibe el fenómeno de la historia bajo el imperativo del «como realmente ocurrió» [*wie es eigentlich gewesen*] (Cf. Cardoso, 2000: 105; Wallerstein, 2006: 18). Es necesario ir más allá de los postulados metafísicos que pregonan la objetividad del mundo, así como la teleología del mismo para aceptar que estos esquemas ocultan una relación mucho más originaria que pone en entredicho estos principios del filosofar metafísico. Es necesario aceptar que el sentido que encontramos en el mundo ha sido puesto por nosotros

debido a que poseemos una relación profunda e ineludible con el mundo, un mundo que nosotros coloreamos, dirá Nietzsche:

Porque desde hace milenios hemos mirado el mundo con pretensiones morales, estéticas, religiosas, con ciega inclinación, pasión o temor, y nos hemos abandonado a los vicios del pensamiento ilógico, ha *devenido* poco a poco este mundo tan maravillosamente abigarrado, terrible, profundo en significado, lleno de alma; ha recibido colores, pero nosotros hemos sido los coloristas (*HH I*, 16).

Que el mundo esté lleno de colores significa que tan pronto como nos encontramos con él nos convertimos en sus coloristas, agregamos tonalidades a aquello que nos aparece, pintamos lo que nos sale al paso. Nosotros constituimos un mundo únicamente correspondiente con nosotros mismos, con un «añadido humano» [*menschliche Zutat*] (*GC*, 57), que refuta todo realismo ingenuo, todo intento por separarnos del mundo, porque, en este sentido, somos coloristas de..., somos conciencia de... Por ello, Nietzsche insiste en que, «Por lejos que se proyecte el hombre con su conocimiento objetivo, por objetivo que se antoje a sí mismo, al final no se lleva más que su propia biografía» (*HH I*, 513). Lo cual no debe ser leído como un burdo psicologismo, el mundo como expresión única de nuestra psique, sino como una afirmación contundente sobre nuestra relación con la vida: somos incapaces de separarnos de ella, somos incapaces de ir más allá de ella y, por tanto, nos encontramos siempre estando en una posición determinada.

Con la filosofía histórica, entonces, Nietzsche busca describir fuera de todo supuesto «cómo el ser humano se experimenta a sí mismo, cómo experimenta la presencia de los otros y cómo se le aparece el mundo y los objetos en él» (Daigle, 2011: 277). Es decir, se trata de captar filosóficamente la «experiencia cruda del mundo» (Daigle, 2013: 32). De este modo, la preocupación nietzscheana por las cosas humanas, por la vida práctica del ser humano, reflejada en el «filosofar histórico» [*historische Philosophieren*], actúa como la bisagra entre una filosofía de corte metafísico y una filosofía

preocupada por la vida fáctica del ser humano como la representada por Heidegger, Sartre o Merleau-Ponty (Cf. Ansell-Pearson, 2013: 220-222). Con pleno derecho, la filosofía histórica de Nietzsche puede ser entendida como una «proto-fenomenología» o «fenomenología salvaje» (Daigle, 2013: 40) que, desde una diversidad de perspectivas científicas, artísticas y filosóficas, busca profundizar dentro de la vivencia del ser humano en su relación intencional con el mundo, la relación entre el colorista y el mundo que colorea (Cf. Leiter, 2002: 72). Además, este pensamiento se encontraría de manera embrionaria en el *Nacimiento de la tragedia* (1872) cuando su autor explicaría años más tarde (1886) cuál fue su intención con esa obra: «ver la ciencia con la óptica del artista, y el arte, con la de la vida...» (NT, «Ensayo de autocrítica», 3).

Al estar volcada hacia la vida práctica del ser humano, la filosofía histórica reconoce que nuestras actitudes epistemológicas o teóricas están enraizadas en la existencia misma, en un ámbito pre-teórico o afectivo. Por consiguiente, la decisión de la filosofía metafísica de abrazar ciertos fenómenos como fundamentales se traduce en una toma de postura frente al mundo, en este caso, frente a las cosas humanas, las más próximas. La filosofía metafísica desprecia la vida humana -la vida como tal- y aspira a mundos más allá. Por tanto, esta filosofía metafísica no sólo es injusta en sus planteamientos teóricos (presupone demasiado), sino que también es injusta con la vida misma al rechazarla, al intentar cortar el vínculo que, como coloristas, nos compromete con el mundo, de tal manera que la filosofía metafísica subvierte un originario vínculo erótico con el mundo (Cf. Pippin, 2010: 36-39), para redirigirlo hacia un ámbito suprasensible, ideal,⁶ que transforma a la filosofía en una *meditatio mortis* (Cf. Barrenechea, 2014: 128-13).

4 HACÍA UNA ÉTICA HISTÓRICA

La filosofía histórica es una *meditatio vitae*, por lo que su empresa no se reduce únicamente a una transformación teórica, sino a una tarea de reconducción de ese vínculo erótico con el mundo, una

tarea que habrá de ser acometida por un tipo de individuo liberado de las supersticiones metafísico-religiosas que acepta la existencia tal y como es, y que está abierto a otras perspectivas. Es el «espíritu libre» [*freie Geist*]. Por consiguiente, la labor de la filosofía histórica es ética.

Pero «ética» es un término con poca presencia en el vocabulario nietzscheano. Principalmente, Nietzsche usa el término «moral» para definir una variedad de fenómenos que no se reduce a un tratamiento tradicional de las cuestiones éticas o morales. Además, si la filosofía metafísica es más una actitud hacia el mundo que una disciplina específica, entonces la ética tradicional estará investida por esa actitud, es decir, se trataría de una ética metafísica. Ahora bien, Bernard Williams señala que toda teoría ética tradicional parte de tres cuestionamientos iniciales: 1) a quién va dirigida la justificación de lo ético; 2) desde dónde se dirige, y, 3) contra qué o quién se dirige (2016: 49). Este esquema tripartito coincide con el modo de proceder de la filosofía metafísica, pues cada uno de esos cuestionamientos presupone ya una esencia determinada de lo ético y, por tanto, presupondrá un «origen milagroso» [*Wunder-Ursprung*] para esa esencia que habrá de generar nuevamente una mirada dualista y jerárquica hacia el mundo y la existencia. Por ello, Nietzsche concluirá que las morales -en este caso los planteamientos éticos-:

[...] parten ya, sin darse cuenta, de un *canon moral*: la igualdad de los hombres, y que lo que es moral para uno tiene que serlo también para el otro. Pero eso es ya la *consecuencia de una moral*, y de una quizá muy discutible.

Asimismo, el rechazo del egoísmo presupone ya un canon moral: ¿por qué se rechaza? Porque se *siente* como rechazable. ¡Pero eso es ya el *efecto* de una moral, y de una no muy meditada!

¡Y *que se quiera* una moral presupone ya un canon mor<al>! (FP III, primavera de 1884, 25 [437]).

En términos prácticos, el dualismo y la jerarquía nacida del canon moral, de la ética metafísica, significa excluir y explotar a todos aquellos individuos que se consideren fuera del ámbito de lo ético, indignos de ser pensados como seres éticos. Esto sería apuntado por Nietzsche en el que posteriormente se convertiría en el segundo tomo de *Cosas humanas, demasiado humanas, El caminante y su sombra* (1880), con las siguientes palabras:

Todavía puede observarse la génesis de la moral en nuestro comportamiento con los animales. Cuando no entran en consideración provecho y perjuicio, tenemos un sentimiento de completa irresponsabilidad; matamos y herimos por ejemplo insectos o los dejamos vivir y habitualmente no pensamos absolutamente nada al hacerlo. [...]. Si los animales nos reportan perjuicios, entonces nos afanamos de todos los modos en su *exterminio*, y los medios son con frecuencia bastante crueles sin que propiamente hablando lo queramos: es la crueldad de la irreflexión. Si nos son útiles, los *explotamos*: hasta que una prudencia más sutil nos enseña que ciertos animales rinden bien con otro tratamiento, a saber, con el del cuidado y la cría (CS, 57).

Por consiguiente, las consecuencias de la filosofía metafísica como *meditatio mortis* adquieren un nuevo sentido: no sólo refieren a la fatalidad de la vida, la nostalgia o añoranza por un mundo más allá que al mismo tiempo desprecia este mundo; también refieren a una meditación mortífera que excluye, somete, explota y, en sus últimas consecuencias, extermina. La filosofía metafísica, entonces, se traduce en una ética de la tristeza, la culpa y la muerte (Cf. Barrenechea, 2014: 128-131).

Para Kathia Hanza, la pregunta que articula los pensamientos de *Cosas humanas, demasiado humanas*, así como en general el «segundo periodo» del pensamiento nietzscheano, es la pregunta socrática sobre cómo vivir (2013: 41). Sócrates, una figura polisémica y problemática en la obra de Nietzsche, es concebida en este periodo como otro modelo de «espíritu libre» [*freie Geist*], principalmente, el

Sócrates de Jenofonte, quien ante los ojos de nuestro filósofo aparece como un pensador emancipador del canon moral, un maestro de la vida cotidiana que se preocupa por el individuo concreto (Cf. Campioni, 2011: 160), no por la abstracción que significa el Hombre o la Humanidad:

Ya Sócrates se defendió con todas las fuerzas contra ese arrogante descuido de lo humano en provecho del hombre y se complació en recordar, con una cita de Homero, el alcance y la suma reales de todo cuidado y reflexión: esto es, y sólo esto, decía, «lo que en mi casa me sobreviene para bien o para mal» (CS, 6).

En este sentido, la posibilidad de una ética en el pensamiento de Nietzsche comenzaría con el cuestionamiento por el propio tipo de vida, pues preguntar por cómo vivir supone una inquietud vital sobre el modo en que se está viviendo, redirecciona el vínculo erótico nuevamente hacia la vida misma para comprometernos con ella, no en un sentido deontológico, sino ontológico, porque -siguiendo a Heideggeren ello se juega nuestro mismo ser (Cf. Heidegger, 2009: 22).

Sócrates, como el maestro de los cuidados del individuo, es quien enseña a tratar con las cosas más próximas, con las cosas humanas; es quien logra liberar de su contenido religioso a uno de los más caros principios del mundo antiguo para convertirlo en un imperativo individual: *gnóthi seautón* [«conócete a ti mismo»]. Así, Nietzsche puede continuar con la tarea de dotar a la vida de un sentido racional sin caer en los presupuestos de la filosofía metafísica (Cf. Hanza, 2013: 45), sin invocar ninguna *meditatio mortis*, sino permitiendo una reflexión que mediante la filosofía histórica abandonará los supuestos metafísico-religiosos para permitir que cada individuo comience a indagar desde sí mismo sobre una cuestión general para el género humano, pero personalísima: ¿cómo he de vivir?

5 CONSIDERACIONES FINALES

La filosofía histórica le permite a Nietzsche abandonar los supuestos metafísico-artísticos que articulaban su pensamiento de juventud para adoptar una visión crítica que considera imprescindibles los conocimientos producidos por las «ciencias de la naturaleza» [*Naturwissenschaften*] para una comprensión mucho más profunda y moderada de lo humano; no obstante, la tendencia reduccionista de las «ciencias de la naturaleza» [*Naturwissenschaften*] es contrarrestada por el enfoque histórico que estructura el nuevo filosofar propuesto por Nietzsche. Además, con este método es capaz de mostrar la correspondencia existente entre nosotros -los coloristas- y el mundo, destacando que nuestra actitud teórica está enraizada en la existencia misma, en una actitud preteórica o afectiva, misma que nos advierte de los peligros de eludir esa región, tal como hizo la filosofía metafísica al infravalorarla.

Tanto en términos éticos como políticos, el «filosofar histórico» controla nuestra tendencia a considerar nuestra perspectiva como la única existente, así como a rechazar la supeditación de lo individual a lo colectivo, lo cual no significa que haya un abandono de este último ámbito. Más bien, con este rechazo se abre la posibilidad para que el individuo, como «espíritu libre» [*freie Geist*], logre emanciparse de la obligación del canon moral, se convierta en un individuo autónomo capaz de construir o elegir libremente qué tabla de valores seguir, convirtiendo su libertad en una meditación para la vida.

Una ética histórica, en este sentido, será un modo de cuestionar sobre la propia vida a partir de un reconocimiento de nuestra naturaleza histórica, natural, social e individual, que busca la generación de individuos libres, soberanos de sí mismos. También se trata de una actitud que promueve la modestia, es decir, acepta que no existe una perspectiva única y que los intentos por establecer dicha perspectiva no sólo son contraproducentes, sino «deshonestos» [*unredlich*] teórica y fácticamente. Lo cual puede ser profundizado al vincular este método con la exposición que Nietzsche realiza en la *Segunda Intempestiva*, específicamente, con su cuestionamiento inicial: ¿qué hacer?

Así, cómo he de vivir es una pregunta de partida, una que nos marca el sendero hacia el descubrimiento de ese tipo de vida, hacia otra pregunta, porque una vez descubierto el tipo de vida que deseamos vivir, llega la incertidumbre de no saber cómo hacerlo, por lo que se hace necesario caminar un poco más bajo el estandarte del qué hacer para alcanzar esa vida. Nietzsche encuentra en la «historia» [*Geschichte*] el horizonte que articula el camino y la guía, pues en los tres tipos de «historia» [*Historie*] descritos por él encontramos tres modos de ser y, con ellos, tres modos de vivir: uno *monumental*, que es activo y aspira; otro *anticuario*, que preserva y venera, y uno *crítico*, que sufre y necesita liberación (Cf. Heidegger, 2009: 381-382).

Por consiguiente, la «historia» [*Historie*] nos permite vislumbrar las formas a través de las cuales la vida misma se comporta respecto al pasado, el presente y el futuro. La forma anticuaría de «historia» [*Geschichte*] nos muestra la necesidad de la vida por preservarse, por asimilar lo nuevo desde los esquemas del pasado; la segunda, la monumental, revela la necesidad de la vida de crecer, de potencia, busca modelos en el pasado, en experiencias previas, para marcar el futuro; la última, la crítica, expresa la forma en que la vida se libera de toda carga, la forma en que olvida, para así poder habitar el presente (UIH, 2, 3).

La historia, tanto como *Historie* como *Geschichte*, nos conduce a la elaboración de una ética que derive sus principios de acción, aquellos que orienten al individuo, desde la existencia misma en su comprensión como una existencia histórica, mostrando así el modo de ser de la filosofía como emancipadora, como creadora de individuos soberanos de sí mismos.

Referencias

- Ansell-Pearson, K. (2013). «The Philosophy of the Morning. Philosophy and Phenomenology in Nietesche's Dawn». In: Boubilil, É., Daigle, C. (eds.),
Nietzsche and Phenomenology. Power, Life, Subjectivity. *Indiana: Indiana University Press*, 217-223.

- Barrenechea, M. A. (2014). «La concepción del cuerpo en el pensamiento de Nietzsche». En: Lemm, V. (ed.), *Nietzsche y el devenir de la vida*, Chile: FCE, 127-139.
- Campioni, G. (2011), *Nietzsche: crítica de la moral heroica* Trad. Sergio Sánchez. España: Avarigani.
- Cardoso Ciro, F. S. (2000). La investigación histórica. Conocimiento, método e historia. *Barcelona: Crítica*.
- Daigle, C. (2013). 'The Intentional Encounter with «the World»'. In: Boubli, É., Daigle, C. (eds.), *Nietzsche and Phenomenology. Power, Life Subjectivity*. Bloomington: Indiana University Press, 28-43.
- Daigle, C. (2011). «Nietzsche's Notion of Embodied Self: Proto-Phenomenology at Work?». *Nietzsche-Studien*, 40, 226-243.
- D'Iorio, P. (2016). El viaje de Nietzsche a Sorrento. Una travesía crucial hacia el espíritu libre. Trad. Luis Enrique de Santiago Guervós. *Barcelona: Gedisa*.
- Frey, H. (2013). En el nombre de Diónyos. Nietzsche el nihilista antinihilista. *México: Siglo XXI*.
- Hatab, J. L. (2014). «Nietzsche, la naturaleza y la afirmación de la vida». En: Lemm, V. (ed.), *Nietzsche y el devenir de la vida*, Chile: FCE, 41-59.
- Heidegger, M. (2009). *Ser y tiempo*. Trad. Jorge Eduardo Rivera. Madrid: Trotta.
- _____ (2008). *Preguntas fundamentales de la filosofía. «Problemas» selectos de «lógica»*. Trad. Ángel Xolocotei Yáñez. Granada: Comares.
- _____ (2000). *Nietzsche I*. Trad. Juan Luis Vermal. Barcelona: Destino.
- Koselleck, R. (2004). *historia/Historia*. Trad. Antonio Gómez Ramos. Madrid: Trotta.
- Leiter, B. (2002). *Nietzsche on Morality*. EE. UU./Canadá: Routledge.
- Lemm, V. (2015). «Verdad, incorporación y probidad [*Redlichkeit*] en Nietzsche».

Estudios Nietzsche 15, 63-81.

Nietzsche, F. (2021). *Digitale Kritische Gesamtausgabe - Digital version of the German Critical Edition of the Complete Works of Nietzsche Edited by Giorgio Colli and Mazzino Montinari. «Nietzsche Source-Home». <Nietzschesource.org>.*

_____ (2016). *Obras completas. Volumen iv. Escritos de madurez II y Complementos a la edición.* Trad. Jaime Aspiunza, Manuel Barrios Casares, Kilian Lavernia, Joan B. Llinares, Alejandro Martín Navarro y Diego Sánchez Meca. Madrid: Tecnos.

_____ (2014). *Obras completas. Volumen III. Obras de madurez I.* Trad. Jaime Aspiunza, Marco Parmeggiani, Diego Sánchez Meca y Juan Luis Verma. Madrid: Tecnos.

_____ (2013). *Ecce homo. Cómo se llega a ser lo que se es.* Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza.

_____ (2012). *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro.* Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza.

_____ (2012). *El nacimiento de la tragedia. O: Grecia el pesimismo.* Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza.

_____ (2011). *La genealogía de la moral. Un escrito polémico.* Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza.

_____ (2011). *Obras Completas I. Escritos de juventud.* Trad. Joan B. Llinares, Diego Sánchez Meca y Luis E. de Santiago Guervós. Madrid: Tecnos.

_____ (2010). *Fragmentos póstumos. Volumen I (1869-1874).* Trad. Luis E. de Santiago Guervós. Madrid: Tecnos.

_____ (2010). *Fragmentos póstumos. Volumen III (1882-1885).* Trad. Diego Sánchez Meca y Jesús Conill. Madrid: Tecnos.

_____ (2008). *Fragmentos póstumos. Volumen II (1875-1882).* Trad. Manuel Barrios y Jaime Aspiunza. Madrid: Tecnos.

_____ (1996). *Humano, demasiado humano I. Un libro para espíritus libres.* Trad. Alfredo Brotons, Madrid: Akal.

- _____ (1996). *Humano, demasiado humano II. Un libro para espíritus libres. Opiniones y sentencias varias. El caminante y su sombra. Trad. Alfredo Brotons. Madrid: Akal.*
- Platón (2008). *República-Parménides-Teeteto*. Traducciones Conrado Eggers Lan. Ma. Isabel Santa Cruz, Álvaro Vallejo Campos. Barcelona: Gredos.
- _____ (2008). *Leyes*. Traducciones Conrado Eggers Lan. Ma. Isabel Santa Cruz, Álvaro Vallejo Campos. Barcelona: Gredos.
- Pippin, R. B. (2011). *Nietzsche, la psicología y la filosofía primera. México: Ibero.*
- Spinoza, B. (2011). *Ética demostrada según el orden geométrico. Trad. Vidal Peña. Madrid: Alianza.*
- Wallerstein, I. (coord., 2006). *Abrir las ciencias sociales. Informe de la Comisión Gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales. Trad. Stella Mastrángelo. México: Siglo XXI, UNAM.*
- Williams, B. (2016). *La ética y los límites de la filosofía. Trad. Sergi Rosell. Madrid: Cátedra.*

La función epistemológica de la historia de la filosofía en el discurso filosófico sobre el lenguaje de Ernst Cassirer

Carlos Rivero Silva^Z

1 INTRODUCCIÓN

Cuando Edward Skidelsky discernía el problema de si la filosofía de Cassirer es o no principalmente inductiva como un planteamiento necesario antes de estudiar la obra de Cassirer -pues de serlo su pensamiento sería sólo *expresión y resumen* de la filosofía sobre el símbolo; pero de no serlo, habría que proceder a delimitar el principio conceptual de donde se deduce el sistema entero-, concluía que toda su filosofía procedía del concepto de *símbolo y forma simbólica* (Skidelsky, 2008: 20). Pero era aún cuestionable la presencia constante de la historia de la filosofía y la teoría del lenguaje en sus textos, especialmente en el primer libro de *Filosofía de las formas simbólicas*. La crítica contemporánea al pensamiento de Cassirer insiste en este aspecto (Luft, 2019: 122; Capeillères, 2008: 44; Jollivet, 2016: 242).

El siguiente trabajo discute la relación entre los discursos de la filosofía y la historia de la filosofía en E. Cassirer con el fin de precisar la función epistemológica de la historia de la filosofía en el discurso filosófico. Primero, se analiza la relación lógica entre ambos discursos, no comparando uno y otro desde Cassirer; más bien, refiriéndoles desde una proposición más general esbozada en autores contemporáneos como Skidelsky, Luft y Capeillères: el modo de *hacer* la filosofía presupone el modo en que se *piensa* ella misma y su historia. En la dirección que esta proposición marca, pretende avanzar la primera parte del artículo.

Aún es necesario llevar el análisis al nivel más argumentativo del discurso para responder a cómo pueden las proposiciones de la historia de la filosofía insertarse orgánicamente en el cuerpo teórico del denominado «discurso activo». La sección correspondiente propone una aproximación filosófica -más bien, la perfila- a los conceptos de *sincronía* y *diacronía* como dimensiones del discurso de la historia de la filosofía donde se pretende verificar la proposición general planteada más arriba. Finalmente, se ofrece un resumen de las consideraciones de Cassirer sobre el lenguaje a través de una «lectura» a su historia de la filosofía más contemporánea al autor.

2 HISTORIA DE LA FILOSOFÍA EN EL DISCURSO FILOSÓFICO SOBRE EL LENGUAJE DE E. CASSIRER

La filosofía, para discursar, requiere apropiarse y distanciarse del «pasado» filosófico. Cada discurso introduce en la historia de la filosofía su propia *perspectiva histórica* del pensamiento anterior. No es cierto que de un lado esté el discurso como una unidad de proposiciones filosóficas y por otro el mero «recuento» de los discursos. Explícitese o no, hay una correlación sistemática entre el punto de posicionamiento teórico del discurso y la *perspectiva* específica con que describe la historia del pensamiento. El «pasado» filosófico no es algo *dado* primero y *ordenado* después, sino que le *aparece* a la filosofía «presente» ya con una cierta *configuración* y *valor* que le ha conferido ella misma (Skidelsky, 2008: 25).

En estricto sentido, la expresión «historia de *la* filosofía» no es válida, pues no es pensable una filosofía tal que lleve a cabo *la* memoración *plena* y *final* de su historia. «...la filosofía» sería -entendida de este modo- un concepto falsamente planteado, pues siempre se escribe y se piensa desde *un* «punto de llegada», desde un sistema *concreto* de proposiciones y premisas, de juicios y prejuicios que construyen su pasado de manera selectiva, atendiendo en cierta dirección, focalizando unos momentos en lugar de otros y evaluándolos. La memoria es selectiva: para *apropiarse* de algo es forzada a *distanciarse* de algo más. «Historia de *la* filosofía», no puede entenderse como acceso total al pasado, no

puede ser tampoco «el pasado mismo», sino acceso *parcial y mediado*.

En un autor, tómesese a Cassirer como ejemplo, cambia la historia de la filosofía que escribe según cambie su pensamiento. En Cassirer, la centralidad del concepto de *función*, y la epistemología crítica de la escuela de Marburgo, aparecen en toda la historia de la filosofía anterior a la década de los veinte del siglo xx, que es el periodo en que publica los tres tomos de *Filosofía de las formas simbólicas*. Ya en *El problema del conocimiento, El mito del Estado, Antropología filosófica...* todos los pasajes de historia de la filosofía poseen otra expresión (Skidelsky, 2008: 29). No sólo se trata de que cambie su estilo; cambian los conceptos y las problemáticas con historia, los modos en que esta historia se despliega, el sentido del discurso. Así, los textos de historia de la filosofía del periodo posterior al 20 se centran en el concepto de *forma*, que deriva del de función, pero le trasciende, pues ya Cassirer se encuentra a cierta distancia del neokantismo de la escuela de Marburgo y su interés por el problema del conocimiento científico. Más bien, le interesa el valor epistemológico de la designación y simbolización, dado que explora una teoría del Espíritu, de la cultura, del hombre, que le mueve fuera de la herencia racionalista del siglo xviii y fuera del siglo xx también. Desde esta ambigüedad aparente, desarrolla su filosofía de las formas simbólicas y una historia de la filosofía que no comienza ya en los tiempos modernos, ni en la Ilustración, ni siquiera en Grecia, sino que parte del pensamiento mítico, la magia y la poesía.

Pero aquí (en sus mediaciones) radica lo peculiar y antinómico de la memoria histórica: pues aunque reúne sólo *parcialmente* algunos momentos de la filosofía, los ordena y relaciona *lógicamente* reconstruyendo la filosofía como una *totalidad*. En primera instancia, se manifiesta como falso el planteamiento de *la filosofía* en tanto objeto del discurso histórico, pues éste tiende a presentarse como una rememoración total tomando la parte por el todo; pero, atendiendo al discurso, se ve que éste reconstruye la filosofía como un todo conceptual, como *totalidad*, dándole *concreción*, consistencia

y validez a la noción de «historia de *la* filosofía» en virtud del *principio de ordenamiento lógico* que sigue el mismo discurso filosófico.

Esto sucede en tanto que la lógica del ordenamiento de la historia de la filosofía es la misma que la del ordenamiento del discurso filosófico, del antes mencionado «punto de llegada». El orden que sigue la historia de la filosofía no responde en primera instancia -como se verá- a lo cronológico-positivo cuyo modo de relación es la sucesión abstracta de un discurso por otro. Tras esta aproximación crítica hay que hacer a un lado la ilusión de describir *positivamente* el pensamiento anterior. Si se denominase -sólo con vistas a la funcionalidad metodológica- «discurso pasivo» a las proposiciones de historia de la filosofía y «discurso activo» a las proposiciones generalmente prejuizadas como «la filosofía» misma, se podría decir: la lógica que conforma a cada discurso es la misma o la de uno no puede contradecirse con la del otro, porque todo discurso activo construye (declárelo o no) uno pasivo desde sí y se autocomprende por medio de esta construcción. La filosofía se *explica y justifica* en cuanto es una reflexión que *argumenta* su historia, es decir, que conoce cómo ella *ha llegado a ser*.

Pero el que la filosofía suponga un discurso histórico donde se reconozca como «punto de llegada» concreto, el que se piense como un «momento» específico y *necesario* del movimiento espiritual/reflexivo lógicamente construido, se debe a que dicho «punto de llegada» justifica más bien el «punto de partida» de su autoconciencia. La reflexión filosófica no se adjudica la condición de «filosófica» después de conocer su historia; más bien, posee *a priori*, una precomprensión de «lo filosófico» que le sirve como punto de partida y criterio para pensar su historia.

Justamente porque la comprensión de «lo filosófico» es anterior a la justificación de «lo filosófico», porque se manifiesta como una premisa epistemológica se ve obligada a ir atrás hacia un fundamento en la historia de la filosofía. Dada la necesidad de un fundamento, el sujeto busca comprender su «punto de partida» como «punto de llegada» a través del discurso histórico. La historia

de la filosofía es un modo de la autoconciencia del sujeto epistemológico de la filosofía -y puede afirmarse así, más allá de las discusiones sobre la noción misma de «sujeto»-; pero esto implica que, como la filosofía es esencialmente autoconciencia, su historia constituya de por sí un discurso filosófico. Lo que la filosofía necesita precisar en la historia de la filosofía es la cuestión de su *origen* pues en filosofía el origen histórico de un sistema de pensamiento coincide con el origen lógico. Todo lo contemplado en la mirada histórica es lógicamente válido; lo que es dejado fuera, ni es verdadero ni es falso: simplemente no vale, pues no es *filosófico*.

En Cassirer, lo referente a su delimitación del *origen* de un problema filosófico ilustra muy bien este punto. Antes referíamos cómo su historia de la filosofía del lenguaje (que es escrita para introducir el resto de su discurso) comienza en el llamado «pensamiento mítico». La comprensión que Cassirer posee de lo filosófico en el sentido más abarcador posible es la de *reflexión trascendental del espíritu sobre sí -trascendental*, en cuanto la *reflexión* realice *una función liberadora*, es decir, revele los principios de la actividad espiritual frente a la mera pasividad de las impresiones materiales. Como ya bajo la *forma* de pensamiento *mítico* se produce una reflexión con una función *liberadora*, Cassirer le asigna un valor *filosófico*. La unidad indiferenciada de la espiritualidad en el mito, donde el lenguaje, la ciencia, la religión, el arte... no aparecen delimitados entre sí, deja ver la totalidad del espíritu como un proyecto a desplegar en su historia, de modo que la reflexión filosófica es también aquí la más incipiente potencialidad y en cuanto tal da al mito el valor de *primer momento, nacimiento* de «lo filosófico».

La precomprensión de «lo filosófico» da *forma* al modo legítimo de *hacer* filosofía, de plantearse un problema y de enunciarlo, y aún indica qué es un problema, qué un juicio, un concepto, un argumento: delimita cuál pensamiento y cuál discurso valen como *filosóficos* y cuál no. Así, la historia de la filosofía incluye sólo las *proposiciones* con valor que participan de «lo filosófico».

El *origen*, que la retrospectión lógicamente articulada establece para la reflexión filosófica, la fundamenta: *históricamente*, en cuanto señala una *tradición*, determina dónde «comienza» el pasado, un «primer momento», argumenta el surgimiento y despliegue del problema del pensamiento y de las expresiones concretas del discurso en el tiempo; y *lógicamente*, pues como ya se ha dicho, más allá de la rememoración, establece un modo válido de *pensar* el problema *filosófico* y un *horizonte de posibilidades* para el discurso - más bien, los discursos- de la filosofía que permanece en el tiempo, pues establece los *límites* del modo de *racionalizar* y *enunciar* el asunto, y más allá de éstos no tendría *sentido* ni *validez* una proposición. El *origen* refiere el nacimiento lógico del discurso en el movimiento del pensamiento sobre sí. Supone que junto al *cómo ha llegado a ser*, se responda también el *cómo puede ser* o *cuáles son las condiciones de posibilidad* del discurso filosófico.

Un mismo problema puede ser tratado en la poesía, el teatro, el arte, la ciencia, la filosofía... pero no todos estos discursos intervienen en la historia de la filosofía; sólo cierto modo de apropiarse del problema participa del arquetipo filosófico de racionalización. Para seguir con la cuestión del comienzo de la historia de la filosofía, tal como se ha hecho hasta ahora, véase cómo Cassirer, en la medida en que deja atrás el origen mítico de la expresión del problema del lenguaje, se inmiscuye cada vez menos con el discurso literario y científico (Cassirer, 2010: 221). Pues en la medida en que analiza el movimiento de la cultura, ordena *críticamente* el despliegue de la reflexión separando cada vez más las funciones espirituales entre sí (Cassirer, 2010: 21-23). En sus textos de historia del pensamiento, el arte tiende a realizar «lo artístico», la ciencia tiende a ser «científica». y así cada función busca alcanzar su ideal desplegándose en la historia. Pues lo que antes era potencia y unidad se encuentra en vía de realización y actualización por medio de su determinación *frente* a las restantes funciones del Espíritu.

La *tragedia* del movimiento de la cultura consiste para Cassirer en que el análisis filosófico está destinado a no poder reintegrar

lógicamente la unidad del Espíritu y de la vida, pues en la medida en que avanza la historia más fragmentariamente se manifiesta la actividad del Espíritu. Sólo se puede en la au-

toconciencia filosófica llevar a sus últimas consecuencias la fragmentación con vistas a proyectar una síntesis superior que declare la imposibilidad de restituir la unidad de la vida en su inmediatez en su intuición originaria (Cassirer, 2010: 58). Su historia de la filosofía, cuanto más se aleja del origen, menos se inmiscuye en la perspectiva artística, científica, religiosa de la cuestión lingüística, por así decirlo, más «filosófica», se hace pues en paralelo a esta «depuración» de los discursos, más se delimita el horizonte de posibilidades de lo filosófico.

Esto quiere decir que la filosofía configura su propia historia, pero siempre *desde* la historia: tiende a la expresión de lo universal con conciencia de su historicidad. De un lado, la filosofía ajusta el pasado a su forma relacionando conceptos y proposiciones de modo que «lo pasado» y «lo presente» disuelvan su diferencia temporal en la unidad lógica y sistemática de la validez discursiva universal. En esta dimensión, la historia de la filosofía no es tanto una secuencia de referentes históricos, como el despliegue de un sistema de conceptos válidos. La temporalidad del *origen* y el discurso parece secundaria frente a la universalidad de sus conceptos, y la historia misma de la filosofía parece tener la finalidad contradictoria de «destemporalizar» su objeto (Jollivet, 2016: 247). Pero del otro lado, el tiempo se vuelve el eje de la cuestión: el hecho mismo de que el discurso sea «historia de...», que su premisa sea el pasado como *factum* o evidencia *dada* en la existencia *positiva* de una *tradición* de pensamiento, supone que el discurso *está en* la historia, y más, que *sea histórico*. Esta localización del discurso *en* el tiempo y la *conformación* temporal de su *sentido*, lo que se dice *el estar atravesado por la historia*, adentra toda su universalidad -y esto no supone negarla- en la particularidad del momento histórico.

3 SINCRONÍA Y DIACRONÍA DESDE LA CRÍTICA HISTÓRICA DE E. CASSIRER

Hasta aquí, sólo se ha tratado la relación entre los discursos desde un plano más bien lógico, es decir, partiendo de la relación entre el modo de *pensar* la filosofía y la historia de la filosofía. Pero aún no puede determinarse cuál es la *función epistemológica* de la historia de la filosofía en el discurso de E. Cassirer. Avanzando más en esta aproximación, hay que precisar cómo se unen los sistemas de proposiciones en un solo cuerpo de argumentos a partir del modo de *enunciar* el sistema de pensamiento. Se trata de saber si de la correlación que ambas tienen en su modo de ser concebidas, se sigue la unidad de la historia de la filosofía y la filosofía en el discurso, dando a la primera *una función argumentativa*, tal como se articulan en la obra de Cassirer.

La filosofía es autoconciencia y la historia de la filosofía es un momento necesario e intrínseco a la *reflexión* filosófica. Sólo desde esta certeza puede restituirse el valor de la historia de un *argumento* filosófico para la *argumentación* filosófica. Hay que saber cómo puede el «discurso *pasivo*» adquirir una función *activa*, o cómo el argumento del «pasado» *vale* también en la argumentación «presente». Una vez afirmado que la historia de la filosofía realiza, mediante el doble sentido de su delimitación del origen, la necesidad y propensión que el pensamiento tiene de volverse sobre sí, se plantea la pregunta acerca de cómo se manifiesta a nivel discursivo. ¿Cómo se ordena la expresión del problema del *origen* y el *despliegue* de la filosofía en el discurso de su historia?

La mencionada fundamentación *lógica e histórica* que lleva a cabo la historia de la filosofía, devela no sólo la unidad de estos momentos en el concepto de *origen*, sino su interrelación en el *tiempo*, delimitando sobre qué se funda la unidad y diferencia de un discurso filosófico históricamente localizado con el que le precede y el que le sucede. Para distinguir estos dos momentos del discurso de la historia de la filosofía desde la misma estructura de la argumentación, hay que estudiar cómo su sistema de proposiciones

ordena el objeto investigativo (la filosofía) en una dimensión *sincrónica* o *sistemática* y en otra *diacrónica* o *transitoria*.

Lo sincrónico y lo diacrónico tienen sentido si se les entiende como dimensiones en que la investigación se apropia de su objeto, pues en el objeto mismo -la filosofía, en este caso- estos momentos nunca se encuentran separados; más bien, se desarrollan determinándose recíprocamente. La dualidad de estos aspectos ha sido señalada en diferentes investigaciones de las ciencias políticas, económicas, lingüísticas, etc.; pero de modo especial en los estudios lingüísticos, a los cuales se hará una breve referencia con vistas a darles un enfoque filosófico.

La diacroma y la sincronía se encontraban como ejes principales de los Neogramáticos (Brugmann, Osthoff, Braune, Sievers, H. Paul, Leskien, Meyer-Lübke; finales del siglo XIX y después) y antes en Baudouin de Courtenay (ruso) y en Ascoli (italiano). De manera sistemática, quien delimitó por primera vez entre la lingüística estática (sincrónica) y la histórica (diacrónica) fue el filósofo checo T. G. Masaryk (*Základové konkrétné logiky*, 1885), y de este modo lo trabajaron sus seguidores. No obstante, a quien se le atribuye la introducción de estos conceptos en el campo de la lingüística de manera científica es a F. Saussure.

Según Saussure, el estudio sincrónico del lenguaje describe la lengua en su dimensión *estática*, mientras que el diacrónico la describe en su dimensión *evolutiva* o *histórica* (Saussure, 1945: 9-10). La Lingüística estática o sincrónica atiende los aspectos de la lengua que no cambian en el tiempo, delimita lo sistemático del objeto y la relación entre los elementos *coexistentes* que constituyen un *estado* de la lengua. La ley de lo sincrónico refiere la regularidad general de los fenómenos (lingüísticos) y de su orden, su campo está principalmente asociado a la teoría del significado y de las *estructuras* lingüísticas que posibilitan la significación (Saussure, 1945: 120). *La lingüística sincrónica se ocupará de las relaciones lógicas y psicológicas que unen términos coexistentes y que forman sistema, tal como aparecen a la conciencia colectiva* (Saussure, 1945: 119).

Por otra parte, la diacronía estudia el orden de los fenómenos del cambio o movimiento lingüístico en el tiempo. La Lingüística en este punto se pone en función del tiempo; más bien, de la historicidad del objeto y estudia sus fases de evolución y la relación entre los elementos *sucesivos*. Se centra en las estructuras fonéticas estudiando los cambios en el *significante* y sus consecuencias en la conformación del *significado*. Por esto no es fácil separar siempre un dominio del otro. No obstante, su ley refiere un movimiento *particular* y *accidental* que no cambia al sistema en su integridad, sino que se encuentra aislado respecto a sus relaciones lógicas y psicológicas tal como le *aparecen* al hablante de cada lengua (Saussure, 1945: 116-118). *La lingüística diacrónica estudiará por el contrario las relaciones que unen términos sucesivos no percibidos por una misma conciencia colectiva, y que se reemplazan unos a otros sin formar sistema entre sí* (Saussure, 1945: 124). Finalmente, el lenguaje sólo se puede describir -atendiendo estos ejes (el sincrónico y el diacrónico)- como el cruzamiento de dos órdenes de fenómenos que integran al objeto.

Un enfoque epistemológico y filosófico de estos conceptos en la historia de la filosofía da razones de la función argumentativa que esta disciplina puede recibir en el discurso filosófico (activo). Pero la transición no es inmediata. La visión de Saussure es conveniente: asume, de una parte, el carácter histórico del objeto y, de otra, su carácter sistemático o lógico. Igualmente, la historia de la filosofía pone su objeto en función del tiempo y de su unidad lógica. Pero lo sincrónico y lo diacrónico cobran una expresión diferente, dado que el objeto de la historia de la filosofía no es impersonal: la filosofía, a diferencia de la lengua, tiene *autor*, es un sistema de conceptos y proposiciones construido conscientemente. En cuanto requiere ser expresado en un discurso, no puede separarse de quien lo escribe, de para quién se escribe, ni de su localización en la historia. Como la filosofía se vale sólo de la expresión lingüística, el sujeto epistemológico no establece su *sentido* y *significación* por medio de la *convención* (como la entiende Saussure en el estudio de la significación lingüística), sino a través de la *interpretación* y la

comprensión. «Pienso sobre todo en el riguroso y sistemático deslindamiento de dos parejas de conceptos lingüísticos [...]: la lengua como sistema de expresiones convencionales usado por una comunidad, y el habla como el uso individual del sistema» (Saussure, 1945: 7). Luego la diacronía y la sincronía en la historia de la filosofía no pueden constituir órdenes «ciegos» de *fenómenos*, y tampoco refieren el modo en que el objeto se manifiesta a una «consciencia colectiva», pues su objeto no se analiza a partir de la *constatación* (Saussure, 1945: 124); la filosofía sólo puede ser apprehendida mediatamente a través de la *comprensión e interpretación* del discurso: la historia de la filosofía es una disciplina hermenéutica. Sólo se puede hablar en ella de sincronía y diacronía en tanto sean dimensiones u órdenes del acto interpretativo.

No hay ahora por qué detallar todas las precisiones concernientes a la hermenéutica como instrumento de la filosofía, ni es lo más importante para esta exposición. La necesidad de subrayar la dimensión hermenéutica de la investigación filosófica, especialmente de la historia de la filosofía, radica en que contiene un postulado epistemológico y metodológico para el conocimiento filosófico. Ya aquí no hay margen para el estructuralismo ni para el positivismo, sino una propuesta metodológica independiente donde sincronía y diacronía parten de una comprensión del sujeto gnoseológico como sujeto de la comprensión, y adquieren un nuevo sentido.

El paso decisivo para darles un enfoque filosófico radica en eliminar todos los indicios de estructuralismo que podían mostrarse en la delimitación de Saussure. Si bien lo sincrónico y lo diacrónico refieren lo lógico-sistemático y lo histórico-temporal, ya no pueden constituir, por un lado, fenómenos estructurales que nunca cambian conformando un sistema estático y, por otro, fenómenos particulares y accidentales, que pueden repercutir en un elemento del sistema sin que haya alteración de la estructura lógica.

La historia de la filosofía posee una dimensión sincrónica en cuanto establece las condiciones lógicas del *origen y despliegue* del

pensamiento y discurso filosóficos, y una dimensión diacrónica en cuanto atiende al modo en que éstos *surgen y devienen*. Estos dominios no se desarrollan separadamente. El objeto (la filosofía) no puede ser algo *descrito* por medio del *cruzamiento* de tales *ejes*. Aquí constituyen más bien dimensiones, perspectivas *desde* donde se juzga e interpreta o *modos* de juzgar e interpretar el objeto, sin que se pretenda dar una *descripción fraccionada* del mismo, pues el juicio no se conforma a partir de la constatación, sino de la comprensión -como ya se dijo-.

Cuando el juicio es sincrónico se encuentra en función de la validez y significación de los conceptos y proposiciones que refiere, introduce el sentido y valor lógico que poseen en el sistema conceptual del discurso de la historia de la filosofía. Una proposición válida adquiere un sentido y valor filosófico para el *presente*, que trasciende su condición histórico-pasiva. Al ser tenida por válida, se dice: más allá del momento en que se haya formulado, de quién lo haya hecho y del enunciado concreto en que se formuló, esta proposición *vale*. El discurso de la historia de la filosofía en su dimensión sincrónica se abstrae del tiempo y se apropia del sentido dándole un valor *activo* para el discurso filosófico. A través de la perspectiva sincrónica del juicio, una proposición de la historia de la filosofía deviene una proposición filosófica y le es *lícito* ocupar un espado en el cuerpo de argumentos y proposiciones filosóficos, en el sistema conceptual del discurso activo mismo. Discursar sobre la historia de la filosofía, desde esta perspectiva, puede entenderse como reescritura de la filosofía, pues la interpretación constituye aquí la vía donde se manifiesta el discurso filosófico, como se muestra más abajo.

Cuando se juzga *desde la perspectiva diacrónica*, el juicio se pone en función del tiempo, precisa cómo *varían* el sentido y la significación de los conceptos y proposiciones filosóficas en distintos momentos de su historia, también delimita en qué momento una proposición vale (entra en el campo de lo filosófico) y cuándo deja de valer. No se atiende el antes y el después, sino el tránsito del valor entre un punto y otro, la sucesión misma. De este

modo, el discurso filosófico y el sujeto de la comprensión reconocen la distancia y *novedad* de su pensamiento respecto al anterior y encuentra para sí el estilo y modo específico de expresión y argumentación. Ambas dimensiones están integradas en el discurso de la historia de la filosofía, sólo en algunos momentos predomina una tendencialmente sobre otra.

4 LECTURA A LA FILOSOFÍA DEL LENGUAJE DE E. CASSIRER DESDE SU CRÍTICA HISTÓRICA

En *Filosofía de las formas simbólicas*, por «filosofía del lenguaje» se entiende dar a la teoría del significado una *interpretación* que comprenda y fundamente el lenguaje como una *función autónoma* del sujeto (Cassirer, 2010: 18). La *filosofía del espíritu* debe interpretar y fundamentar cuál es el lugar que ocupa el lenguaje en el sistema de sus *formas* universales. Esto es justamente lo que el texto pretende. Pero para Cassirer la historia del problema del lenguaje tiene un espectro mayor: la reflexión filosófica consiste aquí en construir una teoría del significado e intentar fundamentarla metodológicamente. La dificultad que supone para la filosofía es que la teoría del significado se encuentra involucrada con una determinada comprensión de la subjetividad, es decir, del *pensamiento*, del *conocimiento* y de *la emotividad*.

La historia del problema del lenguaje en la filosofía de Cassirer presenta el orden de la sucesión desde una perspectiva *fenomenológica* y *crítica*. Pudiera resumirse del modo siguiente: el despliegue de la reflexión sobre el lenguaje es el movimiento crítico donde se reconoce como el sujeto de esta actividad simbólica. Este despliegue sigue el sentido *crítico-trascendental*: al inicio de la reflexión, el espíritu es representado en la indiferenciación abstracta de la unidad entre forma y materia, el signo está fundido con la cosa y el espíritu *aparece* atrapado en la pasividad de las impresiones sensibles, se desconoce su *realidad*; sólo se deshace la autoconciencia ingenuamente realista del espíritu separando progresivamente lo *trascendental* de lo *inmanente*, hasta que llega a reconocerse en la reflexión filosófica la *forma* propia y el *principio* de

la actividad simbólica que transforma el mundo de las sensaciones externas *en un mundo de la pura expresión espiritual* (Cassirer, 2010: 21). Esta transformación constituye la historia de la liberación del espíritu y la *meta de sus funciones* (Cassirer, 2010: 22). La historia de la reflexión sobre el lenguaje de Cassirer argumenta en su dimensión diacrónica el movimiento progresivo de la reflexión hacia la comprensión del carácter transformador-liberador de la expresión simbólica. En su dimensión sincrónica juzga el valor de la reflexión desde la proposición general sobre el sentido liberador del movimiento espiritual como ya se ha explicado.

5 LA CIENCIA DEL LENGUAJE: DEBATE CON SUS CONTEMPORÁNEOS

En la medida en que el positivismo comtiano se legitimó como el paradigma científico de la contemporaneidad, la orientación romántica del estudio sobre el lenguaje cedió lugar a su metodología. En esta transición investigativa comienza la crítica de Cassirer a la filosofía del lenguaje de finales del siglo XIX y principios del XX. Cassirer señala en August Schleicher, específicamente en sus *Investigaciones comparativas sobre el lenguaje* (*Sprachvergleichenden Untersuchungen*, 1848), una tendencia común al pensamiento del siglo XIX: la sustitución del concepto hegeliano de lo orgánico por el darwiniano (Cassirer, 2010: 118). El lenguaje, como en la botánica, puede ser clasificado según el orden de sus partes tanto en su estructura como en su evolución (Cassirer, 2010: 119).

De la semejanza de la estructura de las lenguas con la de los objetos naturales, se sigue que la metodología de la Lingüística debe ser científico-natural. Si bien los lenguajes poseen historia, esta historia es uso posterior que el espíritu hace del lenguaje natural ya formado para expresarse. El devenir de las lenguas representa también su desnaturalización y desvaloración. Esta tendencia se consolida del todo en *La teoría de Darwin y la lingüística* (*Die Darwinische Theorie und die Sprachwissenschaft*) o *Carta abierta a Ernst Haeckel*, no sólo en cuanto las clasificaciones

son las mismas, sino en cuanto sigue el esquema de la supervivencia por la existencia de los organismos más adaptables (Cassirer, 2010: 141).

En directa frontalidad con el pensamiento alemán del siglo XIX que continúa aún en Cassirer, Schleicher busca *leyes* en el lenguaje ajenas al Espíritu, es decir, a los aspectos psicosociales de la designación. El concepto de ley revela el grado de imprecisión entre los límites disciplinarios de la lingüística y otras ciencias naturales. Sólo si se comprende el alcance epistemológico de la noción de *forma simbólica*, sólo si se le interpreta como una crítica que intenta superar en el campo de las ciencias del espíritu la noción de *legalidad* y *validez* científico natural, puede entenderse el lugar que ocupa en la historia de la filosofía de Cassirer la autoridad positivista en la teoría de la *ley* lingüística.

El valor de Helmholtz (más tarde, seguido por Leskien, *La declinación en el eslavo-lituano y el germánico* [Die Deklination im Slawisch-Litauischen und Germanischen], 1876; y Osthoff y Brugmann, *Investigaciones morfológicas* (Morphologische Untersuchungen), 1878) en el movimiento reflexivo es el de cerrar esta visión bajo el principio de que el mundo es cognoscible y explicable sólo cuando sus leyes son las leyes generales del movimiento tal como las formula la mecánica clásica. El mecanicismo abarca la verdad de lo inorgánico como de lo orgánico. Se pueden definir las leyes que competen a los cambios de los fenómenos fonéticos en cuanto son de carácter mecánico. En el lenguaje surge, entonces, la noción de «inexcepcionalidad» o «leyes elementales absolutas»: «... todo cambio fonético, en la medida en que se opera mecánicamente, se lleva a cabo de acuerdo con leyes sin excepciones, esto es, la dirección del movimiento fonético para todos los miembros de una familia lingüística» (Cassirer, 2010: 145).

Finalmente, la concepción de la «dirección neogramaticista» en la segunda mitad del siglo XIX y Osthoff (*El verbo en la composición nominal alemana, griega, eslava y románica* [Das verbum in der Nominalkomposition im Deutschen, Griechischen, Slavischen und Romanischen], 1878) más todavía indican para Cassirer la entrada

definitiva del positivismo en la lingüística, la reducción de la explicación a la descripción, de la ley fonética a la ley natural: la finalidad de establecer las uniformidades en el lenguaje a través de la comparación y observación de lo fáctico. La consecuente *función* de la *ley fonética*, según Herman Paul (*Principios de Historia del lenguaje [Prinzipien der Sprachgeschichte]*), es la de comprobar la uniformidad de un grupo de fenómenos históricos (Cassirer, 2010: 126).

El enfoque que se sigue de lo anterior es el del dualismo psico-físico en lo concerniente a las leyes del lenguaje, pues las *regularidades* se constatan sólo en los procesos físicos de la creación fonética y en las condiciones psíquicas del habla. Las leyes lingüísticas se comprenden como leyes fisiológicas. No hay margen para la fenomenología clásica, pues el concepto de espíritu tiene un sentido *naturalista* y *mecanicista*. Las leyes del espíritu constituyen *leyes psicológicas que rigen el «mecanismo de las representaciones»*, leyes de asociación empírica (Cassirer, 2010: 127). El empirismo inglés reaparece en un estudio del lenguaje cuyo análisis va a los procesos fisiológicos de la fonetización y luego a los procesos psicológicos de asociación como sus fundamentos *materiales* y *formales*, respectivamente.

Pero la crítica del conocimiento y la fenomenología en lo referente al estudio del lenguaje debían seguir otra orientación. Para Cassirer, a la actitud positivista que va de las partes al todo: del sonido a la palabra, de aquí a las oraciones y por último al sentido, se opone la *crítica*, que parte del *primado del «sentido»* en el *habla* y del lenguaje como *acto creador*, o *forma viva*, cuya universalidad radica en el *acto de significación*. Se trata de anteponer la creación o poética del *sentido* (en el discurso, en el habla o en las posibilidades más generales de significación y expresión de cada lengua) a las regularidades sintácticas, fonéticas o morfológicas.

Hay que partir del primado del «sentido» y de la universalidad del acto de significación si queremos comprender los fenómenos individuales del desarrollo e historia del lenguaje. El espíritu, que vive en el discurso humano, constituye la oración, las partes

de la oración, la palabra y el fonema. Si se toma en serio este «principio ideal de causalidad» todos aquellos fenómenos cuya descripción concierne a disciplinas como la fonética, la teoría de la inflexión, la morfología y la sintaxis, deben encontrar su explicación última y verdadera en la disciplina superior que es la estilística. Las reglas gramaticales, las «leyes» y las «excepciones» en la morfología y la sintaxis pueden explicarse a partir del «estilo» que priva en la estructura de cada lengua. La sintaxis se ocupa del uso lingüístico en tanto que convención, esto es, regla ya petrificada, mientras que la estilística considera el uso lingüístico como creación y formación viva. (Cassirer, 2010: 131).

Karl Vossler es el antecedente inmediato que Cassirer reconoce en la reacción al positivismo lingüístico. Su relación con Hegel y Humboldt (*Positivismo e idealismo en la lingüística* [*Positivismus und Idealismus in der Sprachwissenschaft*], 1904; y *El lenguaje como creación y desarrollo* [*Sprache als Schöpfung und Entwicklung*], 1905) vuelve a la idea de analizar el lenguaje no como *hecho*, sino como *actividad* (Cassirer, 2010: 130). Lo fáctico sólo se entiende si la investigación indaga el acto espiritual espontáneo y creador que le da lugar. Este acto espontáneo no se deriva de un principio psicológico, sino de una *forma* que está presente en todas las fases de la estructuración. La estructuración no se entiende como el *desarrollo* de factores naturales ya dados en el espíritu, sino como espontaneidad espiritual o *creación* que cambia según sean distintos los momentos de su historia. Detrás de las regularidades fácticas, está siempre el devenir y la renovación de los actos creadores que permiten estudiar el lenguaje como *totalidad*.

El discurso histórico acaba con el juicio siguiente: en lo referente a los hechos del lenguaje, la metodología positivista es válida, pero no en lo referente a su interpretación (Cassirer, 2010: 131). K. Vossler proponía ya la identidad entre «lenguaje» y «expresión espiritual» inclinando hacia la estética la comprensión de la función espiritual del lenguaje, pues en última instancia su historia es la historia de las formas de *expresión* espirituales (formas del arte en el

sentido de Benedetto Croce). Pero en este sentido la Estética, como antes la Lógica, disolvieran la autonomía del lenguaje como función espiritual no asignándole un principio propio de relación entre la dimensión material y la espiritual del signo. El problema de una filosofía de las formas simbólicas es el de justificar tanto la autonomía de esta función como la de una ciencia que la estudie.

Referencias

- Bayer, T. I. (2001). *Cassirer's Metaphysics of Symbolic Forms*. New Haven and London: Yale University Press.
- Cassirer, E. (2010). *Philosophie der Symbolischen Formen*, Hamburg: Felix Meiner (Erste Teil).
- Capeillères, F. (2008). «History and Philosophy in Ernst Cassirer's System of Symbolic Forms». In Barash, J. A. (ed.). *The Symbolic Construction of Reality. The Legacy of Ernst Cassirer*. Chicago and London: The university of Chicago Press, 40-72.
- Jollivet, S. (2016). «Die Kulturphilosophie Cassirers in der Historismus-Debatte».
- Philosophie im Kontext von Gesellschaft und Wissenschaften (78), 239-255.
- Luft, S. (2019). *Meditaciones fenomenológicas y (neo) kantianas: filosofía trascendental, cultura y teoría de la ciencia*. Trad. R. Mendoza-Canales e I. Quepons. Bogotá: Aula Humanidades.
- Saussure, F. (1945). *Curso de lingüística general*. Buenos Aires: Losada.
- Skidelsky, E. (2008) *Ernst Cassirer. The last Philosopher of Culture*. New Jersey: Princeton University Press.

Wittgenstein y la cuestión metodológica de las ciencias sociales.

El rechazo a la explicación y la adhesión a la descripción

Margareth Mejía Génez⁸

Es difícil encasillar una línea temática dominante de la filosofía contemporánea en general, pero sí es posible mencionar que uno de los tópicos más analizados del último siglo lo constituye el lugar de la filosofía en relación con las demás ciencias. Esta temática tiene sentido porque en el marco del panorama que traen consigo los siglos XIX y XX tiene lugar un auge y un creciente desarrollo de las ciencias de la naturaleza, las ciencias que se independizaban de la filosofía y un esfuerzo metodológico enfocado en la observación y la verificación. Este panorama permitió el surgimiento de la pregunta por el papel de la filosofía. Es razonable, entonces, que para hablar y comprender las ideas de la filosofía contemporánea es necesario seguir el desarrollo de las ciencias positivas en relación con las ciencias sociales, concretamente es la pregunta por el lugar de la filosofía respecto a las demás ciencias.

Esta pregunta la podemos encontrar en la figura de Edmund Husserl, quien parte de la necesidad de emprender la búsqueda de un fundamento que, para este caso, ha de ser encontrado en el proyecto fenomenológico. Parte de la crítica de Husserl a los cortes naturalistas y sicologistas de la filosofía de su tiempo se sustenta en la idea dominante de que el único conocimiento válido es aquel que proviene del conocimiento científico natural. En *La idea de fenomenología*, Husserl plantea dicha problemática:

En comparación con todo conocimiento natural, la filosofía, repito, se encuentra en una *dimensión nueva*, y a esta nueva

dimensión le corresponde un *método* fundamentalmente *nuevo* que tiene que ser contrastado con el método «natural», incluso si, como sugiere nuestro modo figurado de hablar, tiene sus conexiones esenciales con las dimensiones antiguas (Husserl, 2011: 85).

Comprender la verdadera tarea de la filosofía es preguntarse por el papel metódico de ésta en relación con las demás ciencias. Así las cosas, la fenomenología tiene por meta un objetivo, la búsqueda de un fundamento sólido para el conocimiento. De lo que se trata es de un fundamento riguroso que aleje a la filosofía de los falsos problemas y de las especulaciones sin fin.

La preocupación por la cuestión metódica, concretamente en lo que refiere al acceso, es una de las preocupaciones que atraviesa a la obra de Wittgenstein.¹ El esfuerzo se centra en la delimitación de lo que puede expresarse por medio de ¹⁹ una *explicación* y aquello que es mucho más fructífero si se *describe*. Esta distinción resulta útil en las ciencias sociales en general, pero concretamente es una opción adecuada para la historia, la antropología y la religión.¹⁰

El objetivo que persigue este texto es analizar los conceptos de «explicación» (*Erklärung*) y «descripción» (*Beschreibung*) en el pensamiento de Wittgenstein, entendiéndolos como formas diferenciadas de comprensión de los fenómenos que estudian las ciencias sociales. Para ello, se revisarán las acotaciones a los accesos inadecuados al objeto de estudio que representa el ser humano, concretamente el acceso que realiza James George Frazer en *La rama dorada: magia y religión* (1890, 1922 [1981]) desde una perspectiva antropológica. En un segundo momento se realizará el esbozo, en términos propositivos, de lo que constituye un acercamiento adecuado al estudio del fenómeno que involucre al ser humano, como lo es lo relacionado con la noción de «representación sinóptica», junto con la interpretación de la distinción entre «explicación» y «descripción» en el contexto de una comprensión del objeto de estudio de las diferentes ciencias. Para finalizar, se abordarán algunas de las que Wittgenstein realizó sobre la historia, la religión y la antropología.

1 EL ACCESO METODOLÓGICO INADECUADO PARA ESTUDIAR AL SER HUMANO

El texto de las *Observaciones a la Rama Dorada de Frazer* (1992a) es un texto que, como su título lo indica, realiza observaciones a las consideraciones que esbozó James George Frazer en su texto *La rama dorada*. En esta obra se despliega un trabajo antropológico de corte positivista. La amplia obra de Frazer fue publicada en dos volúmenes en 1890, en la primera de tantas ediciones. El propósito de este texto consiste en recoger las prácticas en torno a sucesión del sacerdocio en Aricia; Frazer encuentra que este hecho se ve mediado por muerte:

El ritual sanguinario que la leyenda adscribe a la Diana Táurica es muy conocido de los que leen clásicos: se cuenta que el extranjero que llegaba a la ribera era sacrificado en su altar. Pero transportado a Italia, el rito asumió una forma más suave. En Nemi, dentro del santuario, arraigaba cierto árbol del que no se podía romper ninguna rama; tan sólo le era permitido hacerlo, si podía, a un esclavo fugitivo. El éxito de su intento le daba derecho a luchar en singular combate con el sacerdote, y, si le mataba, reinaba en su lugar con el título del Rey del Bosque (Rex Nemorensis). Según la opinión general de los antiguos, la rama fatal era aquella rama dorada que Eneas, aconsejado por la Sibila, arrancó antes de intentar la peligrosa jornada a la Mansión de los Muertos. Se decía que la huida del esclavo representaba la huida de Orestes y su combate con el sacerdote era una reminiscencia de los sacrificios humanos ofrendados a la Diana Táurica. Esta ley de sucesión por la espada fue mantenida hasta los tiempos del Imperio, pero, entre otras de sus extravagancias, Calígula pensó que el sacerdote de Nemi llevaba mucho tiempo conservando su puesto y sobornó a un rufián más forzado para que le matara. Un viajero griego que visitó a Italia en la época de los Antoninos nos confirma que en su tiempo el sacerdocio seguía siendo premio de la victoria en combate singular (Frazer, 1981: 25).

El primer acercamiento de Wittgenstein a la obra de Frazer es de genuino interés; no obstante, tal interés desaparece tan pronto se percata de la forma metódica con la que accede el autor de la obra al estudio de la cuestión cultural. Desde la perspectiva de Wittgenstein, la aproximación y desarrollo que realiza Frazer son erróneos. La raíz del error, argumenta Wittgenstein, es múltiple. En primer lugar, la investigación de Frazer ya antepone una hipótesis antes del estudio, es decir, se exponen los prejuicios antes del abordaje mismo. La premisa de la que parte el autor de *La rama dorada* es que estos pueblos son «bárbaros» o «primitivos»; esto imposibilita que se pueda esgrimir algún razonamiento válido para las prácticas que van a analizar. Estas catalogaciones también muestran un paradigma dominante de racionalidad desde el cual cualquier práctica que se salga de dichos lineamientos va a ser catalogada como bárbara. Las consecuencias de dicho planteamiento no son menores, dado que con una idea prefijada resulta bastante difícil la comprensión de las prácticas de los distintos pueblos que va a estudiar. En segundo lugar, y es la cuestión que atañe al presente trabajo, la cuestión metódica se aleja de la comprensión del fenómeno: se intentan establecer generalizaciones que son propias del ámbito de las ciencias de la naturaleza a un ámbito que pertenece a las ciencias que estudian al ser humano.

Para la elaboración del análisis de la sucesión sacerdotal, Frazer analiza varios aspectos que van desde el tabú, la magia y la religión. En este caso, tomaremos como ejemplo la lluvia. Frazer intenta articular la lluvia y la relación de ésta con las creencias mágico-religiosas, pues considera que la lluvia es un elemento importante en el ámbito del desarrollo; pero el punto focal para Frazer está, precisamente, en la figura de lo que él denomina como «hacedor de lluvias» y aquí, ilustra Frazer, son muchas formas en que las diferentes culturas viven este mismo acontecimiento. En referencia a los natchez de Norteamérica: «Si necesitaban lluvia, los brujos ayunaban y bailaban con sus pipas llenas de agua en la boca» (Frazer, 1981: 91), o para que la lluvia cese:

Además de los árabes hay otros pueblos que usan el fuego como medio de hacer cesar la lluvia. Así, los sulka de Nueva Britania calientan piedras al rojo en una hoguera y después las exponen a la lluvia o arrojan ceniza caliente al aire. Piensan que la lluvia cesará presto, pues no le gusta que la quemem con piedras ni ceniza caliente (Frazer, 1981: 92).

Puestos estos ejemplos, podemos darnos una idea de la línea interpretativa que maneja Frazer: es una colección de prácticas que se realizan en diferentes pueblos en torno a la lluvia, ya sea para se dé o para que cese. Lo problemático, desde la perspectiva de Wittgenstein, es que dicha noción de Frazer es reduccionista y aunque aspira a explicar estos fenómenos, realmente no los comprenda. Esta falta de comprensión se encuentra arraigada en el prejuicio de que estos actos son realizados por bárbaros o primitivos que no han accedido a la ciencia. Este modo de comprender pasa por alto el elemento simbólico que va implícito en estas prácticas; por ello, Wittgenstein, ante la perspectiva de Frazer, objeta: «es que no creen precisamente que él pueda hacer llover pues si no se lo pedirían en el período seco del año cuando la tierra es *a parched and arid desert* ('un desierto quemado y árido')» (Wittgenstein, 1992a: 72).

Gran parte de lo problemático de la interpretación de Frazer es la limitada perspectiva que tiene; él sólo concibe como forma de religión válida la de un sacerdote. Incluso Wittgenstein cataloga a Frazer como un salvaje (cf. Wittgenstein, 1992a: 95), más salvaje que aquellos que practican magia y religión, porque no comprende el simbolismo que caracteriza estas prácticas.

2 LAS POSIBILIDADES DE ACCESO ADECUADO PARA ESTUDIAR AL SER HUMANO

La cavilación por la cuestión metódica fue una preocupación constante en la figura de Wittgenstein. En aras de justificar esta lectura puede realizarse un pequeño rastreo en su obra. En el *Tractatus logico-philosophicus* Wittgenstein realiza un esfuerzo de delimitación: por un lado, están los hechos que son expresados a

través de proposiciones gracias a la forma lógica, por otro, tenemos lo inexpresable que no puede ser puesto en el lenguaje. Esta delimitación tiene como propósito alejar a la filosofía del sinsentido. Más tarde, concretamente, en las *Investigaciones filosóficas*, se retracta de la postura que tenía en el *Tractatus*. Mas allá de que sea equivocado el intento o no, vemos una preocupación por la tarea que ha desempeñar la filosofía. Ahora bien, centrándonos en por qué se retracta de esta postura, podemos argumentar que hay fenómenos intrínsecamente complejos y que no se pueden reducir. Parte del proyecto desarrollado al volver a la filosofía en 1929 será la búsqueda de las herramientas necesarias para lograr penetrar filosóficamente en ámbitos como el ser humano, el lenguaje, la forma de vida, etcétera.

Nuestra ansia de generalidad tiene otra fuente principal: nuestra preocupación por el método de la ciencia. Me refiero al método de reducir la explicación de los fenómenos naturales al menor número posible de leyes naturales primitivas; y, en matemáticas, al de unificar el tratamiento de diferentes temas mediante el uso de una generalización. Los filósofos tienen constantemente ante los ojos el método de la ciencia y sienten una tentación irresistible a plantear y a contestar las preguntas del mismo modo que lo hace la ciencia. Esta tendencia es la verdadera fuente de la metafísica y lleva al filósofo a la oscuridad más completa. Quiero afirmar en este momento que nuestra tarea no puede ser nunca reducir algo a algo, o explicar algo. En realidad, la filosofía es 'puramente descriptiva'. (Piénsese en cuestiones tales como «¿hay datos sensoriales?» y pregúntese: ¿Qué método hay para de terminarlo? ¿La introspección?) (Wittgenstein, 1976: 46).

Concretamente, mostraremos esto a través de dos formas: a través de la noción de «representación sinóptica» y de la distinción entre explicación/descripción.

2.1 LA REPRESENTACIÓN SINÓPTICA (ÜBERSICHTUCHE DARSTELLUNG)

La noción alemana *übersichtliche Darstellung* da cuenta de la complejidad conceptual que implica la relación entre el objeto y la percepción que de éste se realiza. Esta noción se encuentra íntimamente vinculada con la denominada última filosofía de Wittgenstein (aunque se origina en el llamado «periodo intermedio»¹¹), en la cual se tiene como objetivo encontrar un lenguaje que dé cuenta de su propia complejidad, un lenguaje antiesencialista. Traer a colación la noción de «representación sinóptica» en el marco de la observación y las posibilidades de neutralidad y objetividad que vienen implícitas, es necesario en la medida en que esta noción permite que la observación sea entendida no como un proceso pasivo por parte del receptor, sino como un proceso activo desde el cual el receptor establece conexiones. Estas conexiones son producto de la «cosmovisión» que tiene el sujeto. La representación sinóptica es importante porque permite una mirada de los fenómenos lo más completa posible, por contraposición a la mirada que sólo ve los hechos separados; al ser una comprensión global implica un modo de racionalidad distinto a la impuesta por el cientificismo. En este sentido, la representación sinóptica es una perspectiva que busca combatir el reduccionismo científico. En *The Big Typescript* (2000), Wittgenstein proporciona una caracterización de la representación sinóptica:

El concepto de representación sinóptica [*übersichtlichen Darstellung*] es de una significación fundamental para nosotros. Designa nuestra forma de representar, la manera como vemos las cosas (un tipo de «concepción del mundo» [*Weltaanschauung*] que es aparentemente típico de nuestro tiempo. Spengler).

Esta representación sinóptica permite el comprender/ la comprensión/, que consiste en que nosotros precisamente «vemos conexiones» [*Zusammenhänge sehen*].

De ahí la importancia de la conexión intermedia [Zwischenglieder]./ del encontrar conexiones intermedias.

La proposición está completamente analizada lógicamente cuando su gramática es completamente aclarada. Puede ser

escrita o hablada en cualquier forma de expresión.

Nuestra gramática carece ante todo de visión sinóptica [Übersichtlichkeit].

La filosofía no debe violentar el uso real [*wirklichen*]/de hecho [*tatsächlichen*] del lenguaje... lo que es realmente dicho, a fin de cuentas sólo puede describirlo [*beschreiben*].

Entonces tampoco puede fundamentarlo (2000: 282-283¹²).

Tal como se encuentra referido en el anterior pasaje, la representación sinóptica es, desde el sentido expuesto por Spengler, una cosmovisión (*Weltanschauung*). Esta noción de cosmovisión implica una manera de ver las cosas, un conjunto de opiniones y creencias que conforman una cultura. Esta particular cosmovisión es un paso para alcanzar la comprensión de un fenómeno. Todo esto permite deducir que la representación sinóptica es un método que se adapta a las particularidades que conforman a las ciencias sociales. El objeto de estudio de las ciencias sociales es cambiante, diverso, complejo y quizás lo más peculiar es que pueden convivir elementos contradictorios. La principal motivación de la representación sinóptica es un acceso metódico adecuado a los fenómenos observados en el ámbito social. Ahora bien, esta idea metódica funge como un ideal, un ideal que se debe alcanzar y no como un acto efectivo. En ese sentido, la falta de representación sinóptica no permite que veamos la conexión entre los diferentes fenómenos. En el ámbito de la sociología, de la antropología, la historia y, en general, de todas las ciencias humanas, la representación sinóptica propicia una comprensión de los hechos históricos, una comprensión de los hechos sociales, una comprensión de las diferentes culturas. En suma, la representación sinóptica se muestra como un método que intenta hacer justicia al objeto de estudio que les corresponde a las denominadas ciencias del espíritu. Y es que, históricamente, las ciencias sociales, al enfrentarse a un objeto de estudio tan complejo como es el ser humano y su vinculación en la sociedad, han tenido delante de sí la tentación de emplear un método que no le corresponde, el método

empleado por las ciencias de la naturaleza. Wittgenstein es de la opinión de que gran parte de los problemas de estas ciencias se debe a no utilizar el método correcto respecto al objeto de estudio determinado. Esto, de ninguna manera, debe entenderse como una dicotomía, sino como una distinción. Esta preocupación sobre el acceso metódico se orienta a proporcionarle el lugar adecuado a cada problema sin caer en reduccionismos o considerar que los problemas de las ciencias de la naturaleza son más importantes. Ahora bien, vale la pena destacar que la representación sinóptica como acceso metódico es aquella que permite ver conexiones y hechos que se encuentran ante nuestros ojos, pero por la cotidianidad con la que los vemos no se presentan a nuestra comprensión. La representación sinóptica es mirar de forma atenta:

122. Una fuente principal de nuestra falta de comprensión es que no vemos *sinópticamente* [übersehen] el uso de nuestras palabras. -A nuestra gramática le falta visión sinóptica [Übersichtlichkeit]. -La representación sinóptica [übersichtlichen Darstellung] produce la comprensión que consiste en 'ver conexiones'. De ahí la importancia de encontrar y de inventar *casos intermedios*.

El concepto de representación sinóptica es de fundamental significación para nosotros. Designa nuestra forma de representación, el modo en que vemos las cosas. (¿Es esto una 'Weltanschauung'?) (2009a: 265).

2.2 EXPLICACIÓN / DESCRIPCIÓN

Wilhelm Dilthey fue uno de los autores que estableció las bases para la realización de un correcto tratamiento de las ciencias, teniendo como punto de mira el tipo de objeto de estudio de ellas.¹³ Esto le permitió establecer la conocida distinción metodológica entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu, a partir de la distinción entre explicación y comprensión.¹⁴ La verdad, entendida desde las ciencias de la naturaleza, es una verdad que parte de la observación y que en el proceso requiere de una comprobación, por lo cual es fundamental en dicho proceso la

experiencia sensible y el énfasis está puesto en la objetividad. Por contraposición, en las ciencias del espíritu, esta noción de verdad no suele adecuarse. Al intentar introducirnos en los asuntos que le atañen a ésta, como un hecho histórico o un fenómeno filosófico, notamos inmediatamente la complejidad que implica. De lo que se trata en las ciencias del espíritu es de la comprensión (*Verstehen*), la relación con el objeto y no la objetividad desde un punto de vista adecuacionista.

En esta misma línea temática, Wittgenstein considera que las ciencias que tienen por objeto de estudio al ser humano implican una complejidad que no puede ser tratada con la metodología de las ciencias naturales.¹⁵ Ante este panorama, Wittgenstein resalta dos conceptos: la explicación (*Erklärung*) y la descripción (*Beschreibung*).¹⁶ La explicación, argumenta, es propia de las ciencias de la naturaleza donde se espera un establecimiento de conexiones tipo causa-efecto. La causa, a su vez, se encuentra relacionada con poder establecer una hipótesis que se encuentre fundada en casos con cierta regularidad; esto es, el establecimiento de una hipótesis permite responder a partir de un establecimiento de regularidades entre hechos. Aunado a ello, no sólo es el establecimiento de la hipótesis, sino la comprobación de ésta. Así las cosas, las ciencias de la naturaleza trabajan a partir de hechos observados y el establecimiento de hipótesis que requieren una comprobación.

Ahora bien, una descripción es lo que caracteriza el filosofar wittgensteiniano maduro y tardío. La descripción no aspira a llegar a una explicación, no es un estado intermedio para llegar a uno ideal, la descripción es el método. En el I.1 de las *Observaciones filosóficas*, Wittgenstein anota que «...Explicar (*erklären*) es más que describir (*beschreiben*), pero toda explicación contiene una descripción» (1997: 41). Puesto así, se supera el complejo de querer acceder desde las ciencias del espíritu con el método de las ciencias de la naturaleza. El ser humano y las ciencias que toman por encargo su estudio entrañan una complejidad por este «objeto» de estudio es cambiante. Dada la complejidad de las ciencias que tienen por objeto de estudio al ser humano, Wittgenstein considera

que «Aquí sólo se puede *describir* y decir: ‘así es la vida humana’» (Wittgenstein, 1992a: 53). No cabe una explicación. Resulta insuficiente. «La explicación, si se la compara con la impresión que nos produce la descripción, es demasiado precaria» (Wittgenstein, 1992a: 53).

3 SOBRE EL CASO CONCRETO DE LA HISTORIA

La historia, al encargarse de la tarea del pasado del ser humano, no podría utilizar la explicación, sino la descripción. Su orientación consiste en elaborar descripciones a partir del marco documental respectivo; una explicación, como supondría el empleo en otras ciencias, le daría una interpretación a tal marco documental que puede tender a una cierta actitud reduccionista: en el año 1931, Wittgenstein escribió en sus *Observaciones a la Rama dorada de Frazer*: «¡Qué estrecha es la vida del espíritu para Frazer! Y consecuentemente: ¡qué incapacidad para comprender una vida que no sea la de un inglés de su tiempo!» (2009b: 535). Al intentar establecer una observación de los hechos, nos encontramos con sujetos insertos en el mismo fenómeno, lo cual dificulta la objetividad. También tenemos nuestra propia carga cultural que determina y condiciona al fenómeno percibido. Si pasamos al rubro del establecimiento de hipótesis y de regularidades, en el establecimiento de la relación causa-efecto la consecuencia es, según Wittgenstein, un mero parloteo sin fin: «Por ejemplo, nada hay más tonto que el parloteo acerca de causa y efecto en los libros sobre historia; nada más equivocado, ni menos pensado» (Wittgenstein, 2009b: 623)

Los hechos históricos piden una metodología adecuada para acceder a ellos. También piden una actitud investigativa adecuada. Las ciencias sociales, en particular la historia, deben partir del fenómeno de estudio que es el ser humano y la complejidad que implica. No se trata de que los hechos históricos coincidan con una hipótesis, la historia no es entendida como una esencia que hay que desvelar o aquella meta predecible a la cual hay que llegar. La postura de Wittgenstein ante la historia no es dogmática. Este oficio

supone establecer *conexiones, ver razones*, describir; la verdadera labor consiste en comprender y describir las formas de vida que rodean el hecho histórico.

Es posible argumentar que, si bien en el *corpus* de Wittgenstein la cuestión histórica es mínima (en comparación a otros intereses, por ejemplo, la antropología), no obstante, su pensamiento tardío ofrece algunas herramientas metodológicas y conceptuales, a la hora de elaborar un cuadro de aproximación real al fenómeno histórico. En concreto, el empleo de nociones como «forma de vida» [*Lebensform*] y «juego de lenguaje» [*Sprachspiele*], visto desde el contexto específico de las relaciones culturales que son posibles a partir de diferentes dinámicas de interacción, apunta a la necesidad de esta visión sinóptica. Se trata, por tanto, de una intención de claridad y transparencia que ve más allá de las propias limitaciones que alcanzan a ver las personas que ven y tematizan éstos.

Para la pregunta en torno a la propia dinámica del historiador y su rol en el acto de determinación de qué es un suceso histórico, tal posibilidad metódica es una cuestión de interés. Si bien en Wittgenstein no hay un interés en torno a la cuestión histórica, y ciertamente el campo de la ciencia histórica hasta ahora no ha visto grandes conexiones a partir de él, es posible decir que hay un campo por explorar, pues la propia concepción de Wittgenstein de la racionalidad resulta de interés en diversos ámbitos de investigación.

4 A MODO DE CONCLUSIÓN

Gran parte de la filosofía contemporánea ha centrado sus esfuerzos en la pregunta por el lugar de la filosofía en relación con las demás ciencias. Este afán ha sido una empresa que abarca diversas líneas temáticas que van desde propuestas fenomenológicas hasta propuestas analíticas, pero con un eje común: el interés por destacar el método de la filosofía. Esta tarea se justifica por el progreso histórico que han logrado las ciencias naturales y las ciencias que, no siendo naturales, se independizan de la filosofía. Wittgenstein hace parte de estas propuestas que revisan la

metodología empleada por la filosofía; empero, su labor va más allá y se postula como una de las propuestas no dogmáticas y no científicas a partir de su intención más plena: *visión sinóptica*. Este tipo de visión, que desempeña un rol metódico en su pensamiento tardío, procura acceder de una manera justa y *adecuada* al propio fenómeno de estudio: una forma de vida, una creencia, una manera de emplear el lenguaje en un contexto específico, etcétera. Su empeño, por tanto, se centra en que las ciencias sociales deben hacer uso del método que se adecue al objeto de estudio que les corresponde. Por ello, su rechazo enfático hacia vías positivistas y reduccionistas. Su interés estuvo en comprender a partir de una actitud que estuviera dirigida hacia la máxima claridad posible; una claridad que podría trascender los propios prejuicios de quien ve lo que ve.

Referencias

- Apel, K. -O. (1985). «La ‘distinción’ diltheyana entre explicación y comprensión y la posibilidad de ‘mediación’ entre ambas». *Teorema*, xv, 1-2, 95-114.
- Bouveresse, J. (2006). *Wittgenstein: la modernidad, el progreso y la decadencia*. Trad. Juan C. González y Margarita M. Valdés. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Dilthey, W. (1978). *Introducción a las ciencias del espíritu*. Trad. Eugenio Ímaz. México: Fondo de Cultura Económica.
- _____ (1944). *El mundo histórico*. Trad. Eugenio Ímaz. México: Fondo de Cultura Económica.
- Frazer, J. G. (1981). *La rama Dorada. Magia y religión*. Trad. Elizabeth y Tadeo I. Campuzano. México: Fondo de Cultura Económica.
- Husserl, E. (2011), *La idea de la fenomenología*. Introducción, traducción y notas de Jesús Adrián Escudero. Barcelona: Herder.
- Jacquette, D. (1999). «Wittgenstein’s Anthropologism in Logic, Philosophy, and the Social Sciences». *Social Epistemology*, 13: 3-4, 303-322.

- Mejía Génez, M. & Orejarena Torres, J. (2015). «Wittgenstein y la fenomenología. Observaciones sobre la esencia de la fenomenología como lenguaje primario y como gramática». *Graffylia*, 21, julio-diciembre de 2015, 60-78.
- Pérez Chico, D. & Rodríguez Suárez, L. (eds., 2011). *Explicar y comprender*. Col. Biblioteca de Grandes Pensadores). Madrid: Plaza y Valdés.
- Reguera, I. (2009). «Estudio introductorio: Ludwig Wittgenstein, el último filósofo». *Wittgenstein I*. Madrid: Gredos, xi-cxxv
- Vinten, R. (2020), Wittgenstein and the Social Sciences: Action, Ideology and Justice. *London: Anthem*.
- Winch, P. (1958). The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy. *London: Routledge and Kegan Paul*.
- Wittgenstein, L. (2009a). Wittgenstein I: Tractatus logico-philosophicus, Investigaciones filosóficas, sobre la certeza. *Estudio introductorio de Isidoro Reguera*. Madrid: Gredos.
- _____ (2009b). Wittgenstein II: diarios, conferencias. *Madrid: Gredos*.
- _____ (2000). *The Big Typescript. Wiener Ausgabe*. Edición de Michael Nedo. Frankfurt: Zweitausendeins.
- _____ (1997). *Observaciones filosóficas*. Trad. A. Tomasini. México: UNAM.
- _____ (1992a). *Observaciones a la Rama Dorada de Frazer*. Introducción y traducción de Javier Sádaba. Barcelona: Tecnos.
- _____ (1992b). *Gramática filosófica*. Trad. Luis Felipe Segura. México: UNAM.
- _____ (1976). *Cuadernos azul y marrón*. Barcelona: Tecnos.

Al encuentro de la fenomenología y la hermenéutica. Dilthey, Husserl y Heidegger en torno al mundo histórico

Mayco B. Burgos¹⁷

Su discusión con Heidegger, o discusión Dilthey-Heidegger, me concierne también; implica la tan necesaria entre Dilthey-Husserl. Usted no sabe que unas pocas conversaciones en 1905 con Dilthey en Berlín (no sus escritos) significaron un impulso que condujo desde el Husserl de las *Investigaciones Lógicas* al de las «Ideas»; y que la fenomenología de las «Ideas», presentada de forma incompleta y, en realidad, sólo desde 1913 hasta aproximadamente 1925, concretamente completada con un método esencialmente diferente, condujo a una comunidad íntima con Dilthey. Esto debe ser aclarado de alguna manera. Todavía no sé dónde y cómo¹ (Hua-Dok m.6: 275).

Carta de Husserl a G. Misch, 27 de junio de 1929.

A pesar de la amplia difusión, como afirma Francisco de Lara, que se da entre la fenomenología y la hermenéutica, como aquella con un campo de conocimientos «asegurados», lo que en realidad se muestra es «un arco en problemática tensión» (De Lara, 2011). Por ello no es ocioso indagar sobre los orígenes de esta conjunción, sobre todo, si es uno de los pocos capítulos conocidos de la historia de la filosofía contemporánea, a saber, la del enfrentamiento que se dio entre la fenomenología de Husserl y el historicismo hermenéutico de Dilthey,¹⁸ y en cuyo centro también encontramos a Heidegger.

Ahora bien, quien logró primero tensar el arco entre estas dos disciplinas, como afirma Francisco de Lara, fue sin duda Heidegger. De ahí que él haya difundido exitosamente en el ámbito filosófico la

propuesta de una «fenomenología hermenéutica» (Syt: 57),¹⁹ y el hecho de que no agregara la conjunción, muestra la asimilación que guardará desde sus primeros cursos en Friburgo hasta culminar en Syt.²⁰ La transformación hermenéutica que experimentará la fenomenología con Heidegger no es como algunos intérpretes han afirmado la «síntesis» de la propuesta de Husserl y Dilthey (Pöggeler, 1993: 88). La fenomenología hermenéutica con Heidegger tendrá la función programática que llevará desde una «hermenéutica de la facticidad» (ontología fundamental) hasta una «comprensión del sentido del ser» (ontología general).

Hablar de una fenomenología en Dilthey, como hablar de una hermenéutica en Husserl, resulta bastante complejo. Sólo el genio de Heidegger pudo conjuntar ambas de manera orgánica. Aunque Heidegger se haya deslindado de la problemática contemporánea de la hermenéutica, resulta un precursor indispensable.²¹

Ahora bien, lo problemático de la conjunción está, en alguna medida, la idea de fenomenología y hermenéutica que se tenga. Por un lado, la definición o idea de la fenomenología ha motivado una incompreensión, de entrada, debido a la incompatibilidad entre la idea de su fundador en contraste con la de los continuadores. Por otra parte, la «hermenéutica» tiene una tradición más amplia que, no obstante, a veces se define de acuerdo con el horizonte desde donde se aborde su génesis.²² Conviene aclarar que aquí no estableceremos un sentido fijo de lo que sea la hermenéutica o la fenomenología; como hemos dicho, nos atenderemos más bien a la confluencia histórica entre los representantes que permitieron una configuración significativa para la fenomenología y la hermenéutica contemporánea.

1 LA ETAPA PRELIMINAR DE LA FENOMENOLOGÍA CON WILHELM DILTHEY

No deja de ser llamativo que la figura de Dilthey haya sido determinante para Husserl y Heidegger justo en el momento en que sus programas de investigación buscaban retrotraer la filosofía a la fuente originaria de la vida. Nos parece que el encuentro de la

fenomenología con el historicismo hermenéutico de Dilthey fue un hecho relevante para la filosofía contemporánea. Tampoco es menos interesante el hecho de que, aunque Husserl hubiera tenido ya contacto con Dilthey desde la época de la irrupción de la fenomenología (1900), éste solamente haya entresacado positivamente sus logros ya en su etapa tardía. Una de las problemáticas más acuciantes de la fenomenología ha sido precisamente la aclaración de la falta de unidad entre sus fundadores. Por lo que resulta importante destacar el papel de Dilthey dentro de la problemática fenomenológica, pues sirve como «puente» para comprender las posibles filiaciones entre la fenomenología hermenéutica (Heidegger) y la fenomenología trascendental en su vía regresiva genética (Husserl). Como sabemos, estas etapas demarcan a la etapa temprana de Heidegger (1919/1929) y al periodo maduro de Husserl a partir de 1916. Lo significativo de esta etapa en ambos es que encontramos como elemento central la problemática del regreso a la vida pre-teorética, a partir de la cual se radicaliza la fenomenología con sus fundadores. Y en medio de dicha problemática encontramos a Dilthey.²³

De acuerdo con las notas dejadas por Heidegger, sabemos que él ya tenía conocimiento de la obra de Dilthey desde 1910 y 1914, y esto se confirma, a veces, en entrelíneas en varias de las primeras lecciones en Friburgo.²⁴ Podemos decir que su apreciación de la obra diltheyana en general es positiva, aunque subraya sus límites, tal como lo deja ver ya en las famosas conferencias de Kassel de 1925, así como en los § 10 y 77 de *Syt.*²⁵ Por otro lado, en el caso de la relación Husserl-Dilthey representa un panorama más complejo. Podemos demarcarlo, como veremos a continuación, en tres momentos. El primero se daría a partir del encuentro que tuvieron estos pensadores alrededor de 1905 en Berlín. El segundo momento a raíz de la publicación del artículo de Husserl *La filosofía como ciencia estricta* de 1911, siendo el lugar donde de manera directa se mienta a Dilthey como promulgador de tendencias historicistas, es decir, relativistas, razón por lo cual este último comenzará un

diálogo epistolar con el padre de la fenomenología, el cual quedará truncado por la repentina muerte del primero en el mismo año. En un segundo momento, ya en la vía de una fenomenología genética, Husserl recula y realiza una visión en retrospectiva en donde se destaca el trabajo positivo de Dilthey y los impulsos para la ampliación del ámbito de investigación fenomenológico, tanto temática como metódicamente (Hua IX: 20-34).²⁶ Aun con estas dificultades, podemos afirmar que Dilthey jugó un papel importante en el movimiento fenomenológico que, paradójicamente, también lo deslumbró de su posterior camino.

A pesar de los vaivenes entre estos filósofos germanos, de manera explícita notamos que la fenomenología tanto en su fundador como en el alumno estrella no fueron indiferentes ante el trabajo de Dilthey; al contrario, podemos decir que se fue desarrollando, cada uno en su propia vía, bajo los impulsos del historicismo hermenéutico del filósofo de Biebrich.²⁷

2 HUSSERL-DILTHEY

En el caso hipotético de un interesado que se acercara por primera vez a la obra husserliana, si éste revisara el contenido de las *IL* de 1900/01 -contenido ya de por sí complejo-, y luego echara un vistazo a una obra tardía como la *Crisis* de 1936, creemos suponer que le parecerían extrañas o dispares las temáticas, no obstante que en las dos obras se hable de fenomenología. En la primera, sobre la fundamentación de la lógica desde sus propias posibilidades y las temáticas de los problemas capitales para una fenomenología del conocimiento. Y en la segunda, en cambio, temas como el de «mundo de la vida» y de la historia. Así, nuestro interesado tendría el nombre, pero no la determinación interna o el hilo conductor de las investigaciones fenomenológicas. Por ello es importante sacar a la luz el desenvolvimiento histórico de la fenomenología a través de sus interlocutores, para así comprender mejor su determinación interna. En este caso, especialmente, para la temática de la vida, del mundo y de la historia.

Ante esto último, resultan muy esclarecedoras las afirmaciones tardías de Husserl sobre el encuentro entre la fenomenología y el historicismo hermenéutico. En el curso «Psicología fenomenológica» de 1925, Husserl declara cómo inició la relación con Dilthey, las razones por las cuales no lo abordó más tempranamente y los aspectos positivos que vio después en él.

Fue el mismo Dilthey quien inició nuestra relación, pues, desgraciadamente, bajo la crítica brillante de Ebbinghaus, yo no había creído necesario leer el gran trabajo de Dilthey, en suma, sentí además en aquellos años poca predisposición para captar la importancia de los escritos de Dilthey. Luchando en mi interior para vencer, en principio, al positivismo, tenía que repugnarme la fuerte inclinación hacia el positivismo que se notaba en la obra anterior de Dilthey, la *Introducción a las ciencias del espíritu*. Me sorprendió primero, y no poco, oír personalmente a Dilthey, que la Fenomenología, y precisamente los análisis descriptivos de la segunda parte específicamente fenomenológica de las *Investigaciones lógicas*, obran en armonía esencial con sus *Ideas*²⁸ y que había que considerarlos como una base primera para una verdadera realización, con un método madurado, de la Psicología en que pensaba como un ideal. Siempre concedió Dilthey a esta coincidencia de nuestras investigaciones,²⁹ a pesar de puntos de partida completamente distintos, la mayor importancia y, en sus años de vejez reanudó, con entusiasmo verdaderamente juvenil, sus abandonadas investigaciones acerca de la Teoría de las Ciencias del Espíritu. Su resultado fue la última, la más hermosa de su obra a este respecto, aunque, desgraciadamente murió durante su preparación: *La estructura del mundo histórico* (1910) en la disertación de la Academia Berlinesa (Hua ix: 34/ trad. esp.:103-104).³⁰

Precisamente en este último trabajo citado por Husserl, Dilthey deja claro en el cuerpo del texto y en una nota cuán importante fueron las *IL*,

Al tratar ahora de desarrollar mi fundamentación de una teoría del conocimiento orientada realista o crítico-objetivamente, tengo que advertir de una vez por todas cuánto debo a las *Investigaciones lógicas* de Husserl (1900, 1901), que *hacen época* en lo que se refiere a la descripción en la teoría del conocimiento (Dilthey, 1944: 17, cursivas nuestras).

Pero ¿no sería una mera cortesía la de Husserl para con Dilthey al calificar esta obra como «la más hermosa», pues en esta obra Dilthey también ensalza la obra de irrupción del movimiento fenomenológico? Esto es lo que parecería en un primer vistazo,³¹ pero debemos tener presente que ya en esta obra se articula la parte «sistemática» que Dilthey había proyectado para su trabajo, y que para ese momento (1911) todavía se encontraba trabajando cuando repentinamente falleció.³²

Aun con la compleja relación que se dio a partir de los malentendidos en el artículo de la revista *Logos* de 1911, y de las aclaraciones posteriores, Husserl ya había tenido un acercamiento previo en el invierno de 1904-1905. Este encuentro es relatado en una carta de Husserl a su alumno Dietrich Mahnke, del 26 de diciembre de 1927, en donde se enfatiza que el problema para la determinación de las ciencias de la naturaleza y del espíritu fungió como impulso que llevó de la fenomenología enmarcada «descriptivamente» en las *IL*, a una fenomenología considerada como «ciencia universal del espíritu»; dicho en otras palabras, a la fenomenología trascendental:

En el invierno de 1905-1906³³ tuvo lugar la primera ‘síntesis’ entre Dilthey y mis tendencias teóricas, bajo la forma de algunas conversaciones privadas con ocasión de mi visita a casa de Dilthey. (El motivo me había sido ofrecido por la noticia, que me había transmitido un participante de los seminarios de Dilthey, el americano Pitkin, de que Dilthey había realizado algunos ejercicios en el semestre invernal 1904-1905 -según creo-, sobre el segundo tomo de mis *Investigaciones lógicas*.) El hecho de que Dilthey identificara mi fenomenología con la psicología de las

ciencias del espíritu y la conectara con su objetivo de fundación filosófica de las ciencias del espíritu, me impresionó enormemente (Hua-Dok III.3: 460 / trad. esp.: 88).

A partir de ese momento, Husserl, entusiasmado, comenzará con unos ejercicios sobre la determinación entre «ciencias de naturaleza y del espíritu»:³⁴

Me apresuré a incluir en el programa algunos ejercicios en Gotinga sobre 'ciencias de la naturaleza y del espíritu', y a partir de ese momento, por largos años los problemas relativos a una fenomenología relativa a las ciencias del espíritu [*geisteswissenschaftliche*] me tuvieron casi más ocupado que todos los otros problemas, a pesar de que hasta ahora no haya publicado nada de eso. La segunda parte de *Ideas*, esbozada en el invierno de 1912 junto a la primera parte, trataba estos problemas de manera ya más ampliada, y tales inicios, ya ricos de por sí, se han visto sucedidos, a partir de 1916, por una serie de nuevos y consistentes estudios para su profundización y su extensión (Hua-Dok III.3: 460/ trad. esp.: 88).

Para la época de la «irrupción» de la fenomenología no se veía todavía el alcance de la investigación fenomenológica. En estas mismas declaraciones, Husserl llegará a decir que, mediante estos ejercicios, la fenomenología llegará a convertirse en una «ciencia universal». A raíz de su encuentro con Dilthey, la fenomenología pudo ampliar su horizonte, pues en palabras de Husserl, realmente la «[...] fenomenología no es sino la ciencia 'absoluta', 'universal del espíritu'» (Hua-Dok III.3: 460/ trad. esp.: 88). Es decir, la ciencia que llevaba realmente a cabo lo que Dilthey había dejado sólo de manera programática.

Del mismo modo, el combate de Husserl contra el psicologismo en el Primer volumen de las *IL*, se encontraba en sintonía con las con las críticas de Dilthey al reduccionismo naturalista o positivista de algunos de sus contemporáneos. El desarrollo posterior de la fenomenología desde la crítica de explicación naturalista de los objetos de la lógica estaba ya a un paso para extenderse hasta la

«objetividad en general». Por ello, aunque tardíamente, Husserl valoró en toda su amplitud las investigaciones de Dilthey, si bien consciente de sus límites, llegó a afirmar que «Sus escritos contienen un ingenioso avance y una etapa preliminar de la fenomenología» (Hua IX: 35).³⁵

Ahora bien, tal como Dilthey llega a precisar, la confluencia de sus puntos de vista está en la determinación de las «vivencias» como elementos primigenios de toda «experiencia». Del mismo modo, Husserl aseguraba que ambos mantenían «[...] puntos de partida muy distintos», ya que, como es sabido, él provenía de una formación desde las ciencias exactas, cuyo cometido fue, en los trabajos tempranos, la determinación de la lógica desde sus propias posibilidades. Dilthey, por su parte, era el último heredero de la escuela histórica, cuyo trabajo de vida estribó en buscar la fundamentación científica de las ciencias del espíritu en general. Ya podemos ver en este escueto esbozo la proyección que ambos tenían para sus trabajos. Por una parte, Husserl apelando a la legalidad universal y necesaria de las ciencias exactas, mismo que pretendía para las leyes y objetos de la lógica en su época de irrupción (1900), y, por otro parte, Dilthey buscando una fundamentación para los objetos de las ciencias del espíritu, cuyos «objetos» distan del carácter o modo de ser de los objetos de las ciencias exactas. Esto resultará determinante para fijar el método de las ciencias del espíritu: «Pero ya en el comienzo de nuestra investigación queremos proclamar la pretensión de las ciencias del espíritu a determinar de un modo independiente sus métodos, a tenor de su objeto» (Dilthey, 1978b: 196). Con esto, Dilthey enfatizaba el punto de partida en común con las ciencias de la naturaleza; sin embargo, no pretendía como J. S. Mill trasladar simplemente los métodos ya establecidos de las ciencias de la naturaleza a este campo, esto es, partiendo de sus «objetos espaciales» mediante métodos de medición, de relaciones de causa y efecto, sino más bien comportándonos como ellas respecto a sus objetos, «[...] plegando nuestro conocimiento a la naturaleza de nuestros objetos y comportándonos respecto a éstos de igual modo

a como ellos se comportan con los suyos. «Natura parendo vincitur» (Dilthey, 1978b: 196-197). La primera gran diferencia sería que las ciencias de la naturaleza tienen sus objetos como «hechos que se presentan en la conciencia dispersos», obtenidos del exterior, dicho en sentido kantiano como «fenómenos». En cambio, en las ciencias del espíritu sus objetos «se presentan desde dentro, como realidad, y, originalmente, como una conexión viva» (Dilthey, 1978b: 197). Los detalles en los aportes entre uno y otro pensador excederían el objetivo del presente trabajo, por ello limitamos nuestros alcances a los impulsos que se presentaron en sus líneas generales de Dilthey a Husserl.³⁶ Con ello, así, pasamos a la revisión del alumno que por un tiempo fuera el favorito del filósofo moravo.

3 HEIDEGGER-DILTHEY

La relación de Heidegger con Dilthey es más del conocimiento del público filosófico. Sobre todo, por las propias declaraciones de Heidegger en distintos momentos de su vida. La anécdota más famosa es aquella que mienta que la publicación de la correspondencia entre el conde Yorck von Wartenburg y Dilthey hubiera sido el inicio del *opus magnum* de 1927. Así como en las conferencias posteriores en Kassel de 1925, las cuales son dedicadas a la memoria de Dilthey y su lucha por la determinación histórica del mundo. Por no dejar de mencionar lo vertido en la segunda parte de *Syt*, especialmente en el § 77. Ya que en la literatura secundaria se ha explicitado suficientemente los inicios de *Syt* a partir del trabajo de Dilthey, aquí no ahondaremos en la autointerpretación de Heidegger; simplemente queremos tener presente la verdadera concepción que Heidegger ya veía en la psicología de Dilthey, por un lado, y la determinación histórica del hombre, por otro.³⁷

Como sabemos, el objetivo de las primeras lecciones en Friburgo (1919-1923) consistirá en un tratamiento y acceso adecuado a la «vida fáctica». Por otro lado, una vez que revisamos los principales

trabajos de Dilthey, no pueden dejar de asaltarnos los parentescos que hay entre los dos, especialmente en tres puntos:

- a. La autonomía y punto de partida de la filosofía desde la vida.
- b. Por consiguiente, la filosofía tendría un sentido primigenio u originario frente a las ciencias (naturales y del espíritu).
- c. El acceso a la vida se da de manera metódica.

Con esto no pretendemos decir que la obra de Heidegger pierda originalidad. Solamente con ello constatamos cómo Heidegger hizo suyos algunos de los aspectos centrales de la investigación diltheyana.

Como hemos destacado, Dilthey buscaba desde un inicio fundamentar a las ciencias del espíritu con una metodología adecuada a sus propios objetos. Por ello, en el curso de verano de 1925, Heidegger puntualiza que Dilthey «[...] se dio cuenta de que la pretensión de entender filosóficamente las disciplinas históricas sólo podían llevarse a buen puerto si se reflexiona acerca de lo que es el objeto de dichas ciencias, su verdadero asunto, la realidad; y si se logra poner al descubierto la estructura básica de tal realidad, que él llamaba vida» (GA 20: 19 / trad. esp.: 33). De ahí la necesidad de una psicología, es decir, de una ciencia de la conciencia, entendida como «[...] una psicología que tuviera como cometido de llegar a ver la vida, las estructuras de la vida, realidad básica de la historia» (GA 20: 19 / trad. esp.: 33). No obstante,

Vaciló -dice Heidegger a veces, tuvo momentos en que vio su propio trabajo en la misma línea que la filosofía tradicional de su época [...]. Pero una y otra vez volvía a surgir en él el instinto elemental de un planteamiento propio. Esa inseguridad viene a ser la prueba de que no llegó a poseer ningún método propio, ni un verdadero planteamiento (GA 20: 21 / trad. esp.: 35).

Estas afirmaciones son un tanto severas respecto a los logros de Dilthey. En el mismo curso, Heidegger justifica que lo decisivo no

es tomar las «cosas» con conceptos de la tradición, «sino alumbrar uno mismo nuevos dominios, nuevos dominios de cosas, y hacerlos propios de la ciencia por medio de la formación productiva de conceptos (...)» (GA 20: 21 / trad. esp.: 35). Razón por la cual Heidegger es muy duro con Dilthey, pues éste tenía el horizonte adecuado de investigación, pero lo seguía abordaba con conceptos de la época. En cambio, él busco esto desde sus primeras lecciones, y cuyo resultado se verá reflejado en *Syt*.

Con esto pretendemos esbozar cómo se vinculan los trabajos del primer Heidegger y el llamado Husserl tardío a partir de la psicología como ciencia de la vida.³⁸ Por ello, el cometido del siguiente apartado lo circunscribiremos a dos conceptos que nos permitirán comprender el posterior camino en Husserl y Heidegger desde las problemáticas que había planteado Dilthey, las cuales son, a nuestro juicio, el de vida-vivencia y mundo histórico.

4 LA VIVENCIA [ERLEBNIS]

De acuerdo con Gadamer -lo cual es corroborado por Ortega y Gasset³⁹-, el origen del término «vivencia», dentro del ámbito alemán, sólo llegó a ser habitual en la década de 1870, ya que ni Schiller ni Goethe lo usan en sus obras. Asimismo, Gadamer ha destacado que Dilthey fue quien lo empezó a instaurar como término técnico, el cual muy pronto pasó a ser un término de moda, incluso tomado en préstamo por otras lenguas europeas, en especial para el género de la literatura biográfica (Gadamer, 1984: 96).

La vivencia [*Erlebnis*] es la forma sustantivada del verbo alemán *erleben*, el cual es un verbo transitivo. A diferencia de la forma sustantivada, el verbo *erleben* es de uso más antiguo, y éste, efectivamente, ya lo podemos encontrar en la obra de Goethe. Según el mismo Gadamer, «Lo vivido [das *Erlebte*] es siempre lo vivido por uno mismo» (Gadamer, 1984: 97).⁴⁰ Y ahonda más en el sentido de *das Erlebte*:

Pero al mismo tiempo la forma *das Erlebte* se emplea también en el sentido de designar el contenido permanente de lo que ha

sido vivido. Este contenido es como un resultado o efecto, que ha ganado permanencia, peso y significado respecto a los otros aspectos efímeros del vivir. Es claro que estas dos direcciones de significado subyacen simultáneamente a la formación *Erlebnis*: por una parte, la inmediatez que precede a toda interpretación, elaboración o mediación, y que ofrece meramente el soporte para la interpretación y la materia para su configuración; por la otra, su efecto, su resultado permanente (Gadamer, 1984: 97).

Por eso resulta bien lograda la traducción de *Erlebnis* de Ortega y Gasset al castellano, cuyo beneficio excede el ámbito filosófico, pues también fue un logro para el enriquecimiento de la lengua de Cervantes, ya que es un término usual dentro del bagaje lingüístico de los hispanohablantes. Esto lo podemos constatar en la entrada del DRAE, en la medida en que el sustantivo mantiene el carácter fijo o permanente, tal como lo muestra Gadamer, pues tiene el sentido de la «Experiencia que se tiene de algo». Asimismo, remite al carácter inmediato del «hecho de vivir o experimentar algo», lo que denota la transitividad del vivir.⁴¹

Ahora bien, como término técnico, para Dilthey la

[...] vivencia es, en primer lugar, la unidad estructural de actitud [*Verhaltensweisen*] y contenido [*Inhalt*]. Mi actitud [*Verhalten*] perceptiva, junto con su relación con el objeto, es una vivencia, lo mismo que mi sentimiento por algo o mi voluntad para algo. La vivencia tiene siempre certeza para sí misma (Dilthey, 1944: 31).

Para entender un poco mejor el término vivencia, tenemos que situarla dentro de la psicología diltheyana.

5 LA PSICOLOGÍA Y LA FUNDAMENTACIÓN DE LAS CIENCIAS DEL ESPÍRITU

El presunto «psicologismo»⁴² que se le achaca normalmente a Dilthey debe ser tematizado a la luz de la concepción global de su proyecto.⁴³ Ya Heidegger destacaba que la psicología en juego mantenía una relación más cercana a la noción griega de *psyche*,

esto es, como «vida». Para Heidegger, esto significaba partir de una concepción del mismo hombre en su totalidad. (*Syt*: 59). La visión de la pretensión filosófica de Dilthey no cambiará en el Heidegger de *Syt*, «las investigaciones de Dilthey están animadas por la constante pregunta por la 'vida'. Dilthey intenta comprender las 'vivencia' de esta 'vida' en su contexto estructural y evolutivo partiendo del todo de esta misma vida (...)» (*Syt*: 68). Y esto se puede corroborar en el Prólogo al volumen v de los *Escritos completos (Gesammelte Schriften)* de Dilthey, «querer entender a la vida desde sí misma» (Citado por Xolocotzi, 2007: 84).

Ahora bien, antes de un solipsismo, el problema moderno del «conocimiento» del mundo externo es abordado por Dilthey, por lo que llama «el principio de fenomenalidad» [*Satz der Phänomenalität*], el cual dicta que

[...] todo lo que está presente para mí se halla bajo la condición, la más general, de ser un hecho de mi conciencia; también toda cosa exterior se me da como un enlace de hechos o fenómenos de la conciencia; objeto, cosa, es sólo para una conciencia y sólo se da en y para una conciencia (Dilthey, 1978b: 133).

Esto quiere decir que, aunque el conocimiento se da a partir de la conciencia, no mantiene la problemática cartesiana entre lo interno y lo externo; antes bien, todo lo que se me da en tanto experiencia - no importando si es interior o exteriorse da como hecho de conciencia,

Sólo en la experiencia interna, en los hechos de la conciencia encontré un punto seguro donde anclar mi pensamiento, y espero confiadamente que ningún lector se substraerá, en este terreno, a la fuerza de la demostración. Toda ciencia es ciencia de la experiencia, pero toda experiencia encuentra su nexo original y validez que éste le presta en las condiciones de nuestra conciencia, dentro de la cual se presenta: en la totalidad de nuestra naturaleza. [...] la realidad auténtica la poseemos únicamente en los hechos de conciencia que se nos dan en la experiencia interna (Dilthey, 1978a: 5).

Ya en las *Ideas* de 1894, Dilthey dejaba en claro el papel fundamental de la psicología como teoría del conocimiento. La demarcación de las ciencias del espíritu no bastaba; debían tener su modo de acceso y fundamentación, cosa reservada para la psicología tal como la entendía Dilthey. Ante la aparente especificidad investigativa de las llamadas ciencias del espíritu, Dilthey aseguraba que la conexión entre éstas no depende de

[...] ninguna limitación de especialidades [...]: por lo mismo que los sistemas culturales, la economía, el derecho, la religión [...], se han originado a partir de la conexión viva del alma humana, tampoco pueden explicarse más que a base de ésta» (Dilthey, 1978b: 200).

Y como ya apuntábamos antes: «las realidades psíquicas constituyen su elemento más importante y no es posible estudiarlas sin recurrir al análisis psicológico. Por eso la comprensión de esta conexión interna que se da en nosotros condiciona por doquier su conocimiento». Ante esto, Dilthey afirma que «nuestro ensayo pretende mostrar cómo la psicología descriptiva contiene los medios para *un conocimiento universalmente válido de semejante conexión que se halla en las bases de las ciencias del espíritu*» (Dilthey, 1978b: 201, cursivas nuestras).

Ahora bien, ¿cómo entender la vida? Pues la vida no es un todo indeterminado o irracional como tal; al contrario, es algo que antecede más originariamente tales apelativos. La vida en Dilthey va a quedar circunscrita a la vida del hombre. Para no dejar a dudas, antes de asumir una metafísica -cuestión en la cual coincidía con Kant-, Dilthey limita el término vida al mundo del hombre; «Empleo la expresión 'vida' en las ciencias del espíritu limitándola al mundo humano; en él queda determinada por el campo en que se emplea y no queda expuesta a ninguna mala interpretación» (Dilthey, 1978b: 362). De lo que se desprende que para Dilthey lo común del conjunto de las llamadas ciencias del espíritu es que sean ciencias del hombre en un sentido ajustado. Por ello, la vida es

«el hecho fundamental que debe constituir el punto de partida de la filosofía» (Dilthey, 1944: 286).

Y en este punto es que Dilthey enfatiza porque es necesaria una psicología descriptiva y analítica. Pues antes que enfrentarse con el todo indeterminado de la vida,

El curso de la vida se compone de partes, de vivencias que se hallan en una interna conexión [*Zusammenhang*] entre sí. Toda vivencia singular está referida a un yo, del que es parte; mediante la estructura se enlaza con otras partes en una conexión. En todo lo espiritual encontramos conexión; así, la conexión es una categoría que surge de la vida (Dilthey, 1944: 219-220).

Por ello, la ciencia que se encarga de este cometido es la psicología como él la comprende, «bajo psicología descriptiva entiendo -dice Dilthey- la exposición de las partes y el nexo que aparecen de igual forma en toda vida anímica humana desarrollada y cómo se hallan ligados en un nexo [...]» (Dilthey 1978b, 204-205). La idea de una psicología descriptiva no desaparecerá en los trabajos tardíos. Esto ya lo podemos ver en los escritos de 1910, *La estructuración del mundo histórico*, en donde se reforzará el análisis psicológico con los jalones y la terminología de la *IL* de Husserl. En lo que sigue, no expondremos la continuidad de la psicología a lo largo del camino de trabajo de Dilthey. Por consiguiente, la psicología es la ciencia que tiene por cometido establecer las bases de las ciencias del espíritu en particular, y del conocimiento en general.

Por lo anterior, se comprende la relevancia de las vivencias, pues son entendidas como el elemento mínimo de la vida, la cual se compone de las diversas conexiones de las vivencias. Sin embargo, la vivencia no tiene que verse como átomos que formarían el todo que llamamos vida, las cuales podrían o no estar sujetas a la vida, pues, al contrario, antes que un desprendimiento en partículas, las vivencias *a priori* se encuentran en conexión en la unidad de la vida. Así, la conexión es, según Dilthey, una categoría que surge del propio movimiento de la vida. Por ello asume que debe tenerse ante

la mirada la misma «conexión» y no las diferenciaciones de las vivencias que componen la vida: «La conexión vivida [*der erlebte Zusammenhang*] es lo primario y lo secundario la distinción de los diversos miembros de la misma [...] La vida se nos da únicamente como conexión» (Dilthey, 1978b: 197).

Por eso la vida como tal se da en tanto todo estructurado «La vida es estructura. La estructura es conexión de vida» (Dilthey, 1986: 193). Pero antes de un formalismo vacío, Dilthey afirma que estas conexiones no es una mera abstracción de la vida, pues «La conexión de la vida y sus estructuras son una sola cosa; esa conexión es viviente, [...] es la vida misma» (Dilthey, 1986: 196).

Si bien es cierto que Dilthey hunde sus raíces todavía en la corriente romántica, cuyo sentido primario era un remontarse a las corrientes primigenias de la vida, en oposición franca a la visión racionalista moderna del hombre, para Dilthey «la expresión 'vida' designa lo más íntimo, lo más conocido para cada uno, pero al mismo tiempo lo más oscuro, incluso algo completamente insondable. La pregunta ¿qué es la vida? 'constituye un enigma insoluble» (Dilthey, 1986: 184).⁴⁴ Aunque habría que puntualizar que Dilthey rechaza el irracionalismo del romanticismo, y se distancia porque a su parecer es unilateral tomar la vida como la contracara de la razón, puesto que la vida en su unidad es sentimiento, voluntad y razón (Dilthey, 1986: 124).

De lo anterior se comprende la difícil cuestión, de importancia capital para la descripción y análisis psicológico, a saber, la conexión o nexo [*Zusammenhang*]. Para entender esto, se tiene que echar un vistazo a la filosofía en sus comienzos en la modernidad. A partir de Descartes la determinación del hombre fue vista en su capacidad fundamental de representar [*vorstellungen*]. En Kant seguirá primando esto, pero haciendo una disección del hombre a raíz de una limitación de la razón en su parte teórica o especulativa; quedando aparte la voluntad y el sentimiento y, así, permaneciendo ambigua su vinculación con la parte especulativa.

Para Dilthey, esto es una deformación de lo que realmente es el hombre. Por ello la idea de la conexión será fundamental. Pues ante

la infinita variedad de vivencias, que puede ser de cualquiera de estos órdenes, o, también, en una mera abstracción del hombre en su aspecto puramente racional, éste es, más bien, unión de voluntad, sentimiento y razón. Además, la razón es dependiente de la voluntad y del sentimiento. Y en el caso de cualquier acto teórico, éste ya lo encontramos mezclado con las otras partes primigenias que componen al hombre.

6 EL MUNDO HISTÓRICO

En Dilthey podemos ver la confluencia de dos tradiciones. La que le venía del idealismo y la escuela histórica, por una parte, y el psicologismo de la segunda mitad del siglo XIX, por otra. Dilthey estaba consciente de las ventajas y avances de la recién inaugurada psicofísica y psicofisiología; sin embargo, al modo kantiano, habría que especificar los métodos y límites de esta ciencia nueva. Pero lo que era más importante, sin embargo, era independizar a la psicología de las ciencias naturales. Esto lo podemos identificar con el término de una «psicología comprensiva», es decir, del lado de las ciencias del espíritu. Por ello, termina su *Ideas* de 1894 del siguiente modo.

Gran tarea la que representa el echar los puentes entre la psicología actual y la visión del mundo histórico. Podremos aproximarnos poco a poco a esa meta cuando a los recursos actuales se añada el estudio de los productos históricos [...] (Dilthey, 1978b: 282).

No se trata simplemente de juntar estas dos tradiciones, sino de ver que a la base de la comprensión de la historia se hallan las vivencias, y que las vivencias sólo encuentran su expresión en el nexo histórico. Por ello, Dilthey no abandonará los análisis psicológicos. Esto lo podemos constatar en su último trabajo de las actas presentadas ante la Academia Berlinesa de 1910. No obstante, ya con la ayuda del instrumental conceptual de la fenomenología husserliana.

Como heredero de la escuela histórica, Dilthey se montaba sobre los pensadores que ya habían sentido la profundidad del mundo histórico. Así, el nombre de Giambattista Vico será de gran importancia para la determinación del mundo histórico con Dilthey. El aprendizaje de éste fue concebir la historia como el conocimiento más originario del hombre, pues la historia es el producto de lo que él mismo *es*. El hombre se entiende más perfectamente en su historia. Por ello, para Dilthey, el hombre es originalmente un ser histórico, y sólo por ello es precisamente posible la historia. Entonces, con ello supera un empirismo que circunscribiría la historia a la historia particular de cada individuo:

Se presentan ahora las siguientes cuestiones: yo vivo mis propios estados, yo me hallo entretelado en las interacciones de la sociedad como un cruce de sus diversos sistemas. Estos sistemas han surgido de la misma naturaleza humana que yo viví en mí y que comprendo en otros. El lenguaje, en el cual pienso, ha surgido en el tiempo, mis conceptos han crecido dentro de él. Por lo tanto, *soy un ser histórico* hasta unas profundidades inasequibles de mí mismo. Así tenemos el primer elemento importante para la solución del problema del conocimiento de la historia: *la primera condición para la posibilidad de la ciencia histórica reside en el hecho de que yo mismo soy un ser histórico, y que el mismo que investiga la historia es el mismo que la hace* (Dilthey, 1944: 304-305, cursivas nuestras).

A diferencia de otros pensadores modernos, para Dilthey el mundo no es trascendencia llana, sino aquel que se determina por su condición histórica, es decir, por la correlación que guarda con el hombre, «[...] el mundo histórico se halla siempre ahí y el individuo no sólo lo contempla desde fuera, sino que se halla entretelado en él [...]. No es posible separar estas relaciones»; también agrega que «somos en primer lugar seres históricos antes de ser contempladores de la historia y sólo porque somos lo primero podemos ser lo segundo» (Dilthey, 1944: 304). De ahí que las tareas filosóficas en Dilthey hayan sido comprender a la vida desde sí

misma y buscar el acceso seguro a esta realidad, lo que implicaba la fundación del conocimiento de esta realidad:

El mundo espiritual es, en sí mismo, conexión de realidad, molde de valores y reino de fines, y todo ello en proporciones de una riqueza infinita dentro de la cual se ve plasmado el yo personal en nexo efectivo con el todo [...] De esta situación surgió el impulso dominante en mi pensamiento filosófico, que pretende comprender la vida por sí misma. Este impulso me empujaba a penetrar cada vez más en el mundo histórico con el propósito de escuchar las palpitations de su alma; y el rasgo filosófico consistente en el afán de buscar el acceso a esta realidad, de fundar su validez, de asegurar el conocimiento objetivo de la misma, no era sino el otro aspecto de mi anhelo por penetrar cada vez más profundamente en el mundo histórico (Dilthey, 1978a: 18-19, cursivas nuestras).

La corriente de vivencias ya expresa la condición temporal de la vida. Pero no es una corriente sin ningún sentido, sino que ahí hallamos las sedimentaciones que conforman lo que llamamos historia. «La vida es histórica en cuanto es captada en su marcha en el tiempo y en el nexo efectivo que así surge» (Dilthey, 1944: 286). El carácter significativo que se capta en esta marcha, en conexión histórica, tiene sentido para lo que es el mundo humano: «La Historia no es sino la vida captada desde el punto de vista del todo de la humanidad, que constituye una conexión» (Dilthey, 1944: 281).

7 CONSIDERACIONES FINALES

Como hemos visto, a pesar de que el diálogo entre Dilthey y Husserl haya comenzado en 1905 y continuado con el corto intercambio epistolar de 1911, será más tarde que Husserl destaque los aspectos positivos de la investigación diltheyana. Tal como comenta Husserl en su lección sobre *Psicología fenomenológica*, el trabajo de Dilthey representaba ya una «etapa preliminar» de la fenomenología ¿En qué sentido? Como hemos visto, para empezar, en que ambos dirigen una crítica al reduccionismo naturalista en general y, en especial, el de una psicología naturalista-experimental;

no obstante, en ambos casos, también, se ve la persecución de una psicología como ciencia fundamental. Como aduce Husserl tardíamente, al declarar Dilthey que la fenomenología como psicología descriptiva -de las *IL*- aclaraba mejor la pretendida psicología del primero, esto es, la psicología como fundamento de las ciencias del espíritu, fue el jalón que la fenomenología recibió para dar el paso de la aclaración de los «objetos lógicos» de las *IL* a la dilucidación de la objetividad en general, es decir, ampliando y poniendo ahora el foco en la determinación de las ciencias de la naturaleza y del espíritu. Dicho en otras palabras, tal como podemos ver en la cita que antepusimos a nuestro trabajo, el encuentro con Dilthey, en palabras de Husserl, llevo de las *IL* al planteamiento de la fenomenología como filosofía trascendental, ya intuida desde 1905, pasando por un periodo de crisis en 1906 y concretándose en las *Ideas* de 1913; pero no únicamente en el primer tomo, sino más particularmente, aunque no bien lograda, en el segundo tomo sobre la teoría fenomenológica de la constitución de la naturaleza y el espíritu.

Pero los impulsos de Dilthey no quedaron ahí, pues llegaron hasta la etapa más madura de la fenomenología, esto es, con la distinción diltheyana entre una psicología descriptiva y explicativa, se impulsaría⁴⁵ -aunque no en el mismo sentido que Dilthey- los primeros estudios sobre la constitución de 1912 a una articulación entre una constitución estática y genética de la fenomenología (Hua IX: 34-35). Husserl data el año de 1925, precisamente el año en que dicta su curso sobre *Psicología fenomenológica*, un poco para arreglar la afinidad o intimidad que se había fracturado en 1911 con el artículo de *Logos*, pues justo en la dimensión del análisis genético de la fenomenología se logrará ver con más claridad el carácter histórico de la vida de la consciencia, un punto en común tanto para la fenomenología como para la hermenéutica, en otras palabras, la comunidad o acuerdo entre Husserl y Dilthey.

Por otro lado, Heidegger llegó a la fenomenología ya bajo la influencia de Dilthey; de hecho, tal como plantea Scharff en su más reciente libro (Scharff, 2019), desde el inicio la fenomenología es

pasada por el rasero de la filosofía dilttheyana. Cuando Heidegger empieza a trabajar al lado de Husserl no se ajusta simplemente al programa de la fenomenología, ni va a hacer una mera revisión de ésta. La pretendida fenomenología como «ciencia estricta» de Husserl ya es planteada por Heidegger en sus primeros cursos de 1919 efectivamente como «ciencia», más precisamente como «ciencia originaria de la vida». Desde este lugar se puede ver lo significativo de Dilthey para la conformación de lo que será más tarde *Syt*, sin embargo, no como una mera conjunción entre Dilthey y Husserl, tal como lo querían ver los primeros intérpretes, pues esto simplifica bastante y desconoce el propio intercambio de ideas entre Dilthey y Husserl.

Ahora bien, ante la problemática relación entre Husserl y Heidegger, generalmente se pone el acento en las diferencias y, finalmente, en la falta de reconciliación entre ambos. Sin embargo, se pone menos atención en el influjo que recibió cada uno de la filosofía de Dilthey -y si se hace, se hace de manera independiente- lo que, a nuestro juicio, es necesario hacer, pues de esta manera se pueden ver mejor las afinidades o la influencia común que tuvo Dilthey con ambos fenomenólogos, fungiendo, así, de nodo o puente en la comprensión de ambas ideas de la fenomenología.

Algo que no ha quedado enfatizado en nuestro trabajo, pero que sin lugar a duda sería significativo ampliar, es aquel otro diálogo que se dio con el alumno y yerno de Dilthey, G. Misch, cuyo estudio titulado *Lebensphilosophie und Phänomenologie* de 1930 representa el primer trabajo comparativo entre Husserl, Heidegger y Dilthey. Trabajo que recibió la atención de ambos fenomenólogos.⁴⁶ Un posible diálogo generado a partir de este trabajo hubiera servido para aquel hipotético acuerdo con los iniciadores del movimiento fenomenológico. Sin embargo, a partir de 1929 Heidegger entraba en una etapa transitiva, dejando con ello el análisis horizontal extático de *Syt* (considerada por él todavía como metafísica) para dar paso al pensar onto-histórico. Por su parte, Husserl ya para 1929 le escribe a Misch que la edición completa de Dilthey «llega demasiado tarde (a él)».⁴⁷ Precisamente a la luz de una nueva

perspectiva que abre la obra póstuma de Dilthey, sobre todo, a partir de la unidad de su pensamiento hermenéutico, se podría recrear este diálogo que quedó sólo vislumbrado en 1911, y que, por ende, también sería de utilidad para echar nuevas luces sobre la relación de Husserl con la fenomenología hermenéutica de Heidegger.

Referencias

- Behler, E. (1988). «Friedrich Schlegels Theorie des Verstehens. Hermeneutik oder Dekonstruktion?» En: E. Behler y J. Hörisch (eds.), *Die Aktualität der Frühromantik*, Paderborn/München/Wien/Zürich: Ferdinand Schöningh.
- Biemel, W. (1957). «Der Briefwechsel Dilthey-Husserl mit Einleitender Bemerkung von Walter Biemel». *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, vol. II (1), pp. 103-124.
- Cristin, R. (2000), Fenomenología de la historicidad: el problema de la historicidad en Dilthey y Husserl. *Historia del Pensamiento y la Cultura*, 51. Madrid: Akal.
- De Lara, F. (2011). *Entre fenomenología y hermenéutica*. Madrid: Plaza y Valdés.
- Dilthey, W. (1986). *Crítica de la razón histórica*. Trad. Carlos Moya. Barcelona: Península.
- _____ (1978a). Introducción a las ciencias del espíritu: en la que se trata de fundamentar el estudio de la sociedad y de la historia Trad. Eugenio Ímaz. Obras de Wilhelm Dilthey, vol. I. México: Fondo de Cultura Económica.
- _____ (1978b). *Psicología y teoría del conocimiento*. Trad. Eugenio Ímaz. Obras de Wilhelm Dilthey, vol. VI. México: Fondo de Cultura Económica.
- _____ (1944). *El mundo histórico*. Trad. Eugenio Ímaz. Obras de Wilhelm Dilthey, vol. VII. México: Fondo de Cultura Económica.
- Fernández Labastida, F. (2001). *La antropología de Wilhelm Dilthey*. Roma: Apollinare Studi.

- Gadamer, H.-G. (1984). *Verdad y método: fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca: Sígueme, Salamanca.
- Gens, J.C. (2002). *La pensée herméneutique de Dilthey: entre néo-kantisme et phénoménologie*. Villeneuve-d'Ascq (nord). Presses Universitaires du Septentrion.
- Grondin, J. (1999). *Introducción a la hermenéutica*. Trad. Angela Ackermann Pilári. Barcelona: Herder.
- Grondin, J. (2011). «El paso de la hermenéutica de Heidegger a la de Gadamer». En: Francisco de Lara (ed.). *Entre fenomenología y hermenéutica: in memoriam Franco Volpi*. Madrid: Plaza y Valdés, pp. 139-163.
- Heidegger, M. (2009). «El trabajo de investigación de Wilhelm Dilthey y la actual lucha por una concepción histórica del mundo». En: Heidegger, M. *Tiempo e historia*. Trad. Jesús Adrián Escudero. Madrid: Trotta, pp. 38-98.
- _____ (1978). *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*.
- Klaus Held (ed.). Fráncfort del Meno: Klostermann (*Gesamtausgabe Bd. 26*) [*Principios metafísicos de la lógica*. Trad. Juan J. García Norro. Madrid: Síntesis, 2009.
- _____ (1979). *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffes (SS 1925)*, ed. Petra Jaeger Fráncfort del Meno: Klostermann (*Gesamtausgabe Bd. 20*) [(2007), *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Trad. Jaime Aspiunza. Madrid: Alianza.
- _____ (2009) *Ser y tiempo*. Trad. Jorge Eduardo Rivera. Madrid: Trotta.
- Husserl, E. (2019). «Naturaleza y espíritu» (Conferencia en la Sociedad de la Ciencias de la Cultura. Friburgo de Brisgovia). *Acta Mexicana de Fenomenología*, (4), pp. 165-180.
- _____ (1994). *Briefwechsel*. Karl Schuhmann (ed.). The Hague, Netherlands: *Kluwer Academic Publishers*:
Husserliana-Dokumente Bd. III. 3 Die Göttinger Schule.
Husserliana-Dokumente Bd. III.5 Die Neukantianer.

Husserliana-Dokumente Bd. III. 6 Philosophenbriefe [(2007), *La fenomenología como ciencia estricta. Trad. Elsa Tabernig. La Plata: Terramar*].

_____ (1981). *Schuhmann, Karl. Husserl-Chronik. Denk- und Lebensweg Edmund Husserls*. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht (*Husserliana-Dokumente Bd. I*).

_____ (1968). *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*.

Walter Biemel (ed.). The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff (*Husserliana Bd. IX*).

_____ (1952). *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Marly Biemel (ed.). The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff (*Husserliana Bd. IV*) [(2014), *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica: investigaciones fenomenológicas sobre la constitución, trad. Antonio Ziri6n, M6xico: Fondo de Cultura Econ6mica*].

Kerckhoven, G. V. y Strube, C. (1999/2000). «Lesespuren: Husserls und Heideggers Randbemerkungen zu *Lebensphilosophie und Phanomenologie*». *Dilthey-Jahrbuch* (12), pp. 162-214.

Kerckhoven, G. V. (1999). «El desarrollo de la idea de psicología. En torno a las 'Ideas' y su lectura fenomenol6gica». *Revista de Filosofía*, vol. XII (21), pp. 157-198.

Misch, J. (1930). *Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der Diltheyschen Richtung mit Heidegger und Husserl*. Leipzig: B.G. Teubner.

Ortega y Gasset, J. (2004). *Obras Completas I*. Madrid: Taurus.

P6ggeler, O. (1993). *El camino del pensar de Heidegger*. Madrid: Alianza.

Real Academia Espa6ola. (s.f.). «<http://dle.rae.es/?idHbxm9WKu>» (6ltimo acceso: 13 de 9 de 2016).

Scharff, R. (2019). *Heidegger Becoming Phenomenological: Interpreting Husserl through Dilthey, 1916-1925*. London: Rowman & Littlefield International (New Heidegger Research).

Xolocotzi, Á. (2007). Subjetividad radical y comprensión afectiva: el rompimiento de la representación en Rickert, Dilthey, Husserl y Heidegger. *Mexico: Plaza y Valdés*.

El *Ereignis* como clave de la historicidad en la propuesta de Martin Heidegger

Viridiana Pérez Gómez⁴⁸

La historia acontece conmigo mismo; yo soy este acontecer. El precursar es un movimiento que lleva al Dasein a su propio futuro. Este ir-delante-de-sí es el movimiento fundamental del que surge la historia, porque es a través de él que se revela el pasado. Este acontecer no es un cambio, no es una mera expiración, sino que al adelantarnos a nosotros mismos, somos el acontecer mismo. Es parte de su estructura el hecho de que tenemos un saber de nosotros mismos. El acontecer es descubierto originariamente ahí. Nos acercamos a esta estructura de la historicidad de la misma manera que ocurre con el tiempo. Somos historia, es decir, nuestro propio pasado.

Heidegger, GA 80.1: 153.

1 INTRODUCCIÓN

Reiteradas veces se ha caracterizado el pensamiento heideggeriano como el «verdadero» regreso ¡a las cosas mismas!, lo cual no indica una superación de la máxima fenomenológica, sino únicamente la manera en la que enfatiza el acceso al mundo. En el semestre de posguerra de 1919 Heidegger escribe: «Nos movemos en la aridez del desierto con la esperanza de *comprender intuitivamente* y de intuir comprensivamente en lugar de *conocer* siempre cosas» (GA 56/57: 65/ trad. esp. 79).⁴⁹ La intención de nuestro autor no parte de la *re-flexión* en sentido husserliano, sino desde el ámbito previo de la pre-comprensión. En todo caso, la comprensión de la vida fáctica que no es otra cosa que hermenéutica.

La fenomenología tal cual la refiere Heidegger debe encargarse, por tanto, del problema de la vida fáctica en tanto ella misma es la ciencia originaria y la ciencia del origen. Esta propuesta se

«radicaliza» de algún modo al constatar que la vida fáctica, en la medida en que apunta al mundo del sí mismo, encuentra en ella el ámbito del origen, el ámbito primordial de la filosofía.

En este sentido, el *ir a las cosas mismas* desde el punto de vista heideggeriano consiste en descubrir la vida en su facticidad, en su origen, lo cual implica ver la vida desde la preeminencia del mundo de sí mismo (cf. GA 58: 260-s/ trad. esp. 267-s). Esto no significa un retorno a la idea de subjetividad, mucho menos a la idea del sujeto moderno; se trata más bien de que en tanto la facticidad va -por decirlo así- un paso más allá de cualquier determinación y de cualquier voluntad individual, no puede pensarse el mundo del sí mismo como subjetivo o como mundo individualizado, sino que hay motivos históricamente dados. Así lo expresa Heidegger en *Introducción a la fenomenología de la religión*: «el concepto de lo fáctico no cabe interpretarlo a partir de presupuestos gnoseológicos concretos, sino que será comprensible únicamente a partir del concepto de lo histórico» (GA 60: 9/ trad. esp. 44). Por tanto, el fenómeno de la vida sólo será comprensible desde su carácter fáctico e histórico, y precisamente porque es histórico, sin el entremetimiento de voluntades individuales, es que la vida en su facticidad debe ser asumida en su finitud.

Partiendo de este panorama y anterior a *Ser y tiempo*, las reflexiones de Heidegger sobre el problema de la historia y lo histórico se vieron fuertemente influidas por Wilhelm Dilthey (1986). En «Mi camino hacia el presente» en *Besinnung*, Heidegger refiere al modo en la que la historia se arraigó en su pensamiento como problema esencial, nos dice que después de publicaciones sólo como comunicaciones obligatorias, el propio camino conducía a una meditación sobre la historia con Dilthey y con el planteo de la vida como realidad fundamental (GA 66: 412/ trad. esp. 344), aunque el mismo Heidegger reprochará que, si bien Dilthey se ha preguntado por el sentido de la historia, éste no se preguntó por el ser histórico ni hasta qué punto la vida misma es histórica.

Casi al final de *Ser y tiempo*, el filósofo de la Selva Negra afirma que la investigación estará orientada a explicitar el «origen

existencial de la historiografía en la historicidad del Dasein» (GA 2: 518/ trad. esp. 407). Historiografía no debe extraerse de la práctica fáctica del saber histórico; antes bien, la epistemología de la historiografía se funda en la ontología de la historicidad, ya que «[e]l modo como pueda la historia convertirse en el posible *objeto* de la historiografía sólo puede ser inferido a partir del modo de ser de lo histórico, a partir de la historicidad y de su enraizamiento en la temporalidad» (GA 2: 496/ trad. esp. 392).

Sin embargo, algo que ha llamado nuestra atención y hacia lo cual volcaremos nuestro interés en el presente escrito es el hecho de que Heidegger, si bien en sus primeros escritos y hasta 1927 en *Ser y tiempo* trata el problema de la historia y la historicidad, este fenómeno alcanza su desarrollo en el pensar ontohistórico en relación con el *Ereignis*, del cual podemos rastrear algunos antecedentes desde sus inicios en las Conferencias de Kassel, en donde afirma:

La historia acontece conmigo mismo; yo soy este acontecer. El precursar es un movimiento que lleva al Dasein a su propio futuro. Este ir-delantede-sí es el movimiento fundamental del que surge la historia, porque es a través de él que se revela el pasado. Este acontecer no es un cambio, no es una mera expiración, sino que al adelantamos a nosotros mismos, somos el acontecer mismo. Es parte de su estructura el hecho de que tenemos un saber de nosotros mismos. El acontecer es descubierto originariamente ahí. Nos acercamos a esta estructura de la historicidad de la misma manera que ocurre con el tiempo. Somos historia, es decir, nuestro propio pasado (GA 80.1: 153).

Esto que Heidegger expresa en 1925 remite de alguna manera a lo que en todo su esplendor desarrollará en el pensamiento ontohistórico en torno al *Ereignis* como acontecimiento histórico del ser. En este punto es necesario diferenciar acontecimiento como *Geschehnis* y como *Ereignis*; en su periodo temprano, Heidegger muy raras veces utiliza *Ereignis* para señalar acontecimiento, lo usual es

Geschehnis porque proviene del verbo *geschehen*, acontecer, ocurrir, suceder. *Acontecimiento* y *acontecimiento apropiador*, que es la acepción con la que traduciremos en todo momento *Ereignis*, en las primeras lecciones es tematizado a partir de la tradición teológica, principalmente en el texto *Introducción a la fenomenología de la religión* con el término *Geschehnis*, pero sorpresivamente también con el término *Ereignis*. Este acontecimiento del que se habla en dicho periodo temprano refiere al momento propicio de la *parusía* en relación con el tiempo del *kairós*. No obstante, lo que nos interesa mostrar a continuación es el despliegue del *Ereignis* como el desarrollo más logrado que lleva a cabo Heidegger del problema de lo histórico.

2 EREIGNIS COMO ACONTECIMIENTO-APROPIADOR HISTÓRICO DEL SER

Ereignis como acontecimiento histórico del ser constituye el problema del llamado pensamiento ontohistórico, en el cual se condensa la afirmación de que el Ser es algo ulterior al *Ereignis*. Con este término, el cual tiene múltiples acepciones, lo que Heidegger busca es mentar lo que está más allá del Ser entendido como presencia. El *Ereignis* así expresaría la máxima radicalización de la filosofía del pensador de Friburgo. En el numeral 42 de los *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, el filósofo refiere:

Todo preguntar esencial, cada vez que pregunta más originariamente tiene que transformarse radicalmente. No se da aquí ninguna «evolución» gradual. Todavía menos se da esa relación de lo posterior con lo anterior, según la que en esto ya se encontraría aquello. Porque en el pensar del ser [Seyn] todo se dirige a lo único, ¡aquí las subversiones son en cierto modo la regla! [...] Las modificaciones surgen de la creciente abismosidad de la pregunta por el ser [Seyn] mismo, a través de lo cual le es quitado todo apoyo historiográfico (GA 65: 85/ trad. esp. 82).⁵⁰

A lo que apunta el pensador de Friburgo es a retrotraer la pregunta por el ser a un ámbito más originario, lo cual nos coloca de nueva

cuenta en el problema del origen como lo hiciera en sus primeras lecciones en su camino por la fenomenología. Nuestra intención aquí no es, por cuestiones de extensión, abordar el *Ereignis* desde su génesis en las primeras lecciones a partir la reformulación del concepto de vivencia, baste destacar lo que Richard Polt nos muestra con un prolijo esquema que reúne tres maneras en las que nuestro autor abordó el problema:

En 1919 significa, en términos generales, una especie de experiencia en la que me encuentro a mí mismo íntima-mente involucrado, por otra parte, también significa una experiencia en la que únicamente soy un espectador objetivo. En 1936 -8, significa, aproximadamente, el posible acontecimiento en el que una nueva forma de existir puede ser encontrada- una época y un lugar en el que una persona puede cultivar significación. En 1962 significa, en términos generales, no una experiencia, tampoco un acontecer, sino un origen último que nos ha otorgado desde siempre tiempo y ser. (2005: 367).

Vemos pues que el problema del *Ereignis* se desarrolla a lo largo de casi toda la obra. En principio, en el periodo temprano; en un segundo momento en la parte intermedia correspondiente a la exposición en los *Beiträge*, y el punto tardío en *Identidad y diferencia*, *Tiempo y ser* y las *Conferencias en torno a la cosa*. Nuestra intención está focalizada en el periodo intermedio, a saber, el de 1936 a partir de los *Beiträge zur Philosophie*. Dicha «advertencia» no indica que haremos caso omiso del último periodo, lo trataremos de manera paralela al problema⁵¹ y de manera más sintética al final.

Pues bien, Heidegger se da a la tarea del *otro inicio* [*Der andere Anfang*],⁵² idea bastante sugerente si nos retrotraemos al término inicio. En una cita en los *Beiträge* el autor nos indica:

En el dominio del otro inicio no existe «ontología» ni «metafísica» en absoluto. Ninguna «ontología», porque la pregunta conductora ya no da ni medida ni campo. Ninguna «metafísica», porque de ningún modo se parte del ente como algo mera-mente presente o como objeto sabido (idealismo) y

sólo desde allí se *transita* hacia algo otro (cfr. La sugerencia). Ambas no son más que nombres de paso, a fin de inducir siquiera una comprensión (GA 65: 59/ trad. esp. 55).

A lo que apunta Heidegger esencialmente es al hecho de concebir el otro inicio del pensar en relación con otro modo de hacer filosofía radicalmente distinta a la historia de la metafísica. Si se le tuviese que cuestionar algo a Heidegger, sería la pretensión de afianzarse como el pensador que inaugura dicho auténtico otro inicio; aunque para ello, la historia de la filosofía, comenzando por Platón, debería ser cuestionada en los mismos términos. A lo largo de esta historia del pensar se insiste en el planteamiento que intenta corregir el anterior. En todo caso, el otro inicio del pensar se refiere a la superación del modo de tratar los problemas con el esquema de la metafísica. Lo que el otro inicio emprenda será aquello que funde el despliegue del ser desde el horizonte histórico, es decir, desde su acontecer originario y apropiador.

El primer inicio experimenta e instala la *verdad del ente* sin preguntar por la verdad en cuanto tal, porque en ella lo desoculto en ella, el ente en cuanto ente, se superpone necesariamente a todas las cosas, porque se traga incluso a la nada y la incluye incorporándola en ella misma o la aniquila totalmente como «No» y oposición.

El otro inicio experimenta la verdad del Ser y pregunta por el Ser de la *verdad*, para fundar así primero el despliegue del Ser y dejar que surja el ente como lo verdadero de aquella verdad originaria (GA 65: 179/ trad. esp. 131).

Heidegger emprende el otro inicio del pensar a partir de la suspensión del proyecto de *Ser y tiempo* en 1932, lo cual funge como punto de partida del pensar ontohistórico, en donde el *Ereignis* es un representante ejemplar del recorrido interpretativo que se fue gestando desde los comienzos de su labor filosófica y sufre múltiples obstáculos, progresos y retrocesos del pensar que lo llevan, incluso, a resurgir de las cenizas gracias a la *Kehre* (Basso, 2017: 211). El *Ereignis* será pues el concepto fundamental en el

camino del pensar ontológico, en tanto que «ya no se trata más de tratar “sobre” algo y de exponer algo objetual, sino de ser transferido al acontecimiento que da lo propio [*Er-eignis*], lo cual equivale a un cambio de la esencia del hombre desde el “animal racional” [*animal rationale*] al *Da-sein*» (GA 65: 3/ trad. esp. 21).

En este sentido, la tarea es rescatar la relación y correlación aconteciente que existe entre *Seyn* y *Dasein*, primando ciertamente la estructura del acontecimiento-apropiador: *Ereignis*. Lo que se logra con ello es abrir el campo ontológico a la dimensión del ser, abonando así a la renovación del comportamiento del *Dasein*. Con lo cual queda totalmente renovada la remisión a la trascendencia y al horizonte de sentido. La trascendencia será dada entonces en el horizonte de sentido apropiado para captar la diferencia. Basso nos dice que «cuando Heidegger se refiere al ámbito originario del que proceden y en el que se fundan las cosas, no hace más que reconfigurar la noción de horizonte-exstático y trascendental en el plano fundante de la donación» (2017: 218).

Así como desde el inicio del texto Heidegger señala que lo que se quiere pensar es el ser sin considerarlo como fundamento del ente, el ser dejará de ser pensado desde el ente para ser pensado en íntima relación con el tiempo. Si la relación mencionada entre *Seyn* y *Dasein* se da como tiempo, como acontecer, Heidegger lo exalta hasta el punto de mentar que

El *Dasein* es el acontecer fundamental de la historia venidera. Este acontecimiento surge del acontecimiento que confiere lo propio y se convierte en el posible sitio del instante para la decisión sobre el hombre -su historia o nohistoria en cuanto que tránsito hacia su ocaso (GA 65: 32/ trad. esp. 38).

No se trata entonces de darle sentido a la relación entre ser y *Dasein*, tampoco se trata de desechar al ente como idea metafísica.

El Ser (como acontecimiento) necesita al ente para que él, el Ser, se despliegue. No así requiere el ente del Ser. El ente puede «ser» aún en el abandono del ser, bajo cuyo dominio la *inmediata* disponibilidad, utilidad y servicialidad de todo tipo (todo ha de

servir al pueblo, p. ej.) deciden obviamente lo *que es ente* y lo que no lo es (GA 65: 30/ trad. esp. 37).

Así pues, los *Beiträge* son el intento por ejecutar la co-pertenencia, que al menos en *Ser y tiempo* no llegamos a dilucidar, entre *Dasein* y Ser en el camino del acontecimiento-apropiador. Es la manera en la que el filósofo germano piensa al tiempo ya no como horizonte del Ser, sino como identidad. Esto tendrá, a través de los años, modificaciones fruto de reflexiones que podemos vislumbrar en diversos textos posteriores a las *Contribuciones*. Lo que nos interesa destacar ahora es la manera en la que el *Ereignis* se estructura dentro del problema del Ser, éste en co-pertenencia con el *Dasein*, pues el *Ereignis* no puede pensarse en el escenario trascendental ni existencial, mucho menos incluido en la ontología. La pregunta operativa en este sentido es: ¿cómo entender el *Ereignis* en relación con el problema del Ser?

Heidegger apela a que el *Ereignis* mismo es la historia, *Geschichte*, la cual se diferencia de *Historie*. La primera proviene del verbo *geschehen*: acontecer; la segunda se entiende como la ciencia historiográfica. De manera que, ante la pregunta por el ser, éste no tendrá que ser desplegado temporalmente desde un sentido historiográfico, sino históricamente.

El acontecimiento que da el ser en propiedad [*Er-ignis*] es la historia originaria misma [*Geschichte*], con lo cual podría estar siendo insinuado que el despliegue esencial del Ser se irá a concebir aquí, sin más, «históricamente». Por sí solo, «históricamente», queda bien, empero, no de modo de agarrarse de un concepto histórico, sino que *históricamente*, porque ahora el despliegue esencial del Ser no significa más, ni solo, la presencia, sino el pleno despliegue del desfondamiento espacio-temporal y, por tanto, de la verdad. (GA 65: 32/trad. esp. 39).

El que se identifique el *Ereignis* como el acontecimiento histórico del ser, no es otra cosa que el develamiento del *Ereignis* como la clave de toda posible historicidad. Lo histórico, tal cual lo dice en *Preguntas fundamentales de la filosofía*, «no significa la forma de

aprehender ni explorar, sino el acaecer mismo. Lo histórico no es lo pasado, tampoco lo presente, *sino el futuro*, aquello que está puesto en la voluntad, en la expectativa, en la preocupación» (GA 45: 40/ trad. esp. 40). A eso se refiere precisamente el otro inicio, dejar de pensar el problema de la historia como aquello sucedido, acaecido en el pasado; es en el futuro donde está el origen de la historia, de lo que se hace historia. Por ello mismo, únicamente superando lo que Heidegger llama lo historiado (GA 65: 10/ trad. esp. 25) se hace la historia.

Con todo esto, el filósofo indica que, en el problema de lo histórico, no se abandona la pregunta por el ser; todo lo contrario, la elucidación de la pregunta por la verdad del ser únicamente es posible desde el ámbito del acontecimiento histórico apropiador, e insiste:

[...] la pregunta por la fundación del dominio proyectivo, en breve: por la verdad del Ser, es y sigue siendo *mi* pregunta y es mi única pregunta, puesto que vale para *lo más único*. En la época de la *total falta de cuestionamiento* de todo bastaría con plantear *la* pregunta de todas las preguntas, al menos una vez. (GA 65: 10/ trad. esp. 25).

A veces encontramos en la literatura sobre Heidegger distintas visiones erróneas que piensan que, con el afán de superar el pensamiento de la ontología fundamental, Heidegger abandona el problema de la historicidad del *Dasein* a favor de pensar en la historia del ser como acontecimiento-apropiador. Pero la ardua tarea para pensar el problema de la historia desde su carácter más originario va de la mano con una historización aún más radical del pensamiento mismo. De ahí que el acontecimiento histórico del ser [*Ereignis*] sea la más alta configuración entre ser y pensar, entre Ser y *Dasein*. El término *Ereignis* «no hace otra cosa más que abordar un suceso que emerge y se configura a partir de la relación entre ser y pensar, es decir, como acontecer del ser en lo aconteciente y lo acontecido del y para el *Dasein*» (Basso, 2017: 212).

El tránsito por el otro inicio del pensar representó para Heidegger la necesidad de continuar por el sinuoso camino del ser; resulta interesante la manera en la que expresa sus alcances ante el problema y se cuestiona por lo que el otro inicio debe dar cuentas:

El tránsito al otro inicio se haya decidido y sin embargo, de igual modo *no sabemos hacia dónde vamos, cuándo se convertirá la verdad del Ser en algo verdadero, y desde dónde ha de emprender la historia como historia del Ser su vía más corta y la más empinada* (GA 65: 177/ trad. esp. 130).

Ante contundentes cuestionamientos, los cuales aspiran a ser tratados posteriormente por el pensador, se asoma la huella de su propia transformación.

En los *Beiträge*, Heidegger pensó el otro inicio en relación con el acontecimiento-apropiador (*Ereignis*), lo cual se refleja con claridad a partir de que el *otro inicio* experimenta la verdad del Ser y pregunta por el Ser de la *verdad* en su despliegue histórico, es decir, como *Ereignis*. La cuestión aquí es que, años más tarde, en el texto *Das Ereignis* (1941-42) Heidegger dice: «Debe ser extraño por mucho tiempo, que el acontecimiento-apropiador (*Ereignis*) y el inicio (*Anfang*) sean íntimamente lo mismo. El acontecimiento-apropiador es la inicialidad del inicio» (GA 71: 227).⁵³

Tal extrañeza no resulta nueva. Desde que el autor se remite a pensar el otro inicio, reiterativamente refiere a que hay cosas que deben ser mantenidas como extrañas, ciertamente porque pertenecen a otro modo de ser pensadas. Para quien siga instalado en el modo metafísico de pensar, le resultará extraño en todo caso. No obstante, aparece ante los ojos una nueva forma de relación entre *Ereignis* y *Anfang*. Al menos no tematizada de forma directa en los escritos de los años treinta.

Lo que sea el *Ereignis* deberá ser pensado ahora como la inicialidad del propio inicio, porque el inicio [*Anfang*] no mienta el comienzo [*Beginn*] y de ningún modo el comienzo del ente en el sentido de un origen desde algo [*aus etwas*]. Lo más importante es que Heidegger en esa misma referencia nos dice que para pensar el

inicio tenemos en la experiencia del ser que ser acaecidos por éste hacia ella. Nunca podemos adueñarnos del inicio, el inicio únicamente puede transferirnos [übereignen] sólo al ser [seyn]-ahí (cf. GA 71:228-s.). Esto es, si nunca podemos adueñarnos [bemächtigen] del inicio, y la inicialidad del inicio remite al *Ereignis* mismo, tampoco podemos adueñarnos del *Ereignis* en su acaecimiento, porque éste acontece históricamente, si es que lo hace. Se trata de lo que Heidegger llamará como la escatología del Ser, [Die Eschatologie des Seyns] alrededor de este mismo periodo en *Zum Ereignis-Denken*.

Si lo que hay que pensar es el ser, éste como veíamos en *Ser y tiempo* debía ser cuestionado desde la *diferencia* ontológica en el horizonte temporal de sentido. No obstante, en los *Beiträge*, Heidegger se da a la tarea de polemizar dicho esquema que cuestiona por el ser desde su diferencia ontológica [ontologische Differenz] y propone pensarlo a partir del acontecimiento apropiador [Ereignis] en la íntima identidad que guardan ser y *Ereignis*. Lo que propicia el *Ereignis* en este sentido es des-ontologizar la diferencia y ya no pensarla como diferencia ontológica, sino únicamente como diferencia (*Unterscheidung*).⁵⁴ Más adelante, al inicio de *Identidad y diferencia*, el autor nos dice «la mutua pertenencia de identidad y diferencia se muestra en la presente publicación como aquello que hay que pensar» (GA 11: 29/ trad. esp. 57). Ciertamente, dicho texto aborda tanto el problema de la identidad como el de la diferencia. La tarea es pensar, por un lado, al ser no como fundamento, sino a partir de la diferencia; por otro lado, la relación entre hombre y ser a partir de la identidad.

De manera concreta, el *Ereignis* comienza a desplegarse ya no únicamente en la co-pertenencia entre Ser y *Dasein*, sino más originariamente en la unión entre hombre y ser. La co-pertenencia del *Ereignis* y del hombre constituye entonces la estructura del *Ereignis* mismo en su esenciarse.

El *Ereignis* une al hombre y al ser en su esencial dimensión mutua. En la com-posición [Ge-stell] vemos un primer e insistente *destello* del *Ereignis*. Ella constituye la esencia del

mundo técnico moderno. En la com-posición divisamos una mutua *pertenencia* de hombre y ser en la que el dejar pertenecer es lo primero que determina el modo de la dimensión mutua y de su unidad. (GA 11: 47/ trad. esp. 91).

En suma, el ser sólo se hace presente si es el hombre, pero el hombre sólo puede ser hombre en el ser y en su apertura al ser. Esta co-pertenencia entre ser y hombre sólo acontece y puede acontecer como *Ereignis*, como la forma apropiadora de todo acaecimiento. El Ser es acontecer, sobrevenir, acaecer. Al ente le corresponde la llegada, únicamente aquello en lo que toma forma el acontecimiento.

A propósito, Arturo Leyte indica en su introducción al texto citado que si se piensa la identidad se llega al *Ereignis*; en cambio, si se piensa la diferencia, se llega a la resolución [*Austrag*]. En ambas nociones, el ser tiene su lugar a partir de un dominio anterior que puede ser pensado como «dejar pertenecer» al hombre y al ser como juego de la resolución de ser y ente que tiene lugar en ese Entre, en esa diferencia originaria que «deja aparecer» (cf. Leyte, 1990: 53). En realidad, el salto que se da en el pensamiento de la unidad entre identidad y diferencia no se da hacia el abismo; el salto se da más bien hacia el pertenecer, hacia la pertenencia de ser y hombre como *Ereignis*.

Lo que nos interesa destacar ahora de manera sucinta es justamente lo que Heidegger expone en *Tiempo y ser* en torno al *Ereignis*:

Lo ya dicho permite, y en cierto modo exige incluso, decir como no hay que pensar el acaecimiento. Lo nombrado con el nombre alemán *das Ereignis* no podemos representárnoslo ya tomando como hilo conductor el significado usual de la palabra; pues éste la entiende en el sentido de evento y suceso -no desde el apropiarse como el esclarecedor y salvaguardante extender y destinar (GA 14: 25-s./ trad. esp. 49). ⁵⁵

Ya no se trata de entender el *Ereignis* únicamente desde lo que él es en su despliegue histórico, a saber, como acontecimiento, sino

desde lo que le es más propio: como a-propiación de la historia misma [Geschichte].

3 CONSIDERACIONES FINALES

Todo modo de hacer filosofía plantea a su vez un nuevo modo de acceso al problema del mundo, que no es otra cosa sino aquello por lo cual surge ella misma. Hoy en día parece que la importancia ya no recae en los diferentes modos de pensar dicho problema, sino en su «actualidad». Por ello, no resulta novedoso que, en una época preocupada por lo actual, lo nuevo y lo funcional impere la preocupación por cuestionar la actualidad de tal o cual pensador.

La filosofía, más que tener que ser actual, su principal preocupación es ver de qué manera eso que se llama «actual» no es sino el resultado del despliegue histórico, representando así una de las tareas más características de la filosofía: intentar dar sentido desde lo acontecido y lo adveniente en el presente. El papel de la filosofía se sitúa, así, siempre de manera temporal e histórica. Uno de los grandes méritos de Martin Heidegger fue devolverle a la filosofía los ojos hacia el mundo, hacia la vida fáctica, hacia el presente. La inspiración y la herencia filosófica que tuvo de distintos pensadores le abrió las puertas para recorrer caminos sinuosos, como él mismo le llama al camino del ser, pero también le permitieron internarse más profundamente en el bosque, en las sendas perdidas. Heidegger le reconoce a Dilthey, antes que cualquier cosa, la vivacidad de su pensamiento y su perduración en el tiempo:

Wilhelm Dilthey trabajó de forma completamente aislada, arraigado a su proveniencia espiritual [...] en el idealismo alemán, pero no en sus conceptos muertos, sino en sus tendencias vivas sobre todo en Schleiermacher y Hegel. No creó ningún sistema, pero tanto más vivo es -y seguirá siendo en las próximas décadas- su efecto sobre la investigación filosófica (GA 58: 9/ trad. esp. 23).

Esas tendencias vivas de las que habla se refieren a las aportaciones de Dilthey dio para pensar las ciencias del espíritu en donde la pregunta por la historia es una directriz. En la propuesta de Heidegger, la historia tiene un papel fundamental en tanto que es la remisión constante de pensar el ser desde el horizonte histórico. Resulta sugestivo el hecho de que Heidegger no sólo lo indique en sus primeras lecciones a partir de algunos esbozos, sino que se mantenga latente a lo largo de su pensamiento.

El problema de la historicidad en Martin Heidegger no se simplifica a pensarla a partir de la metafísica; hacerlo así sería traicionarla. Se trata, como vimos, de aquello que posibilita la abismalidad de la verdad del ser.

Referencias

- Augsberg, I. (2003). *Wiederbringung des Seienden. Zur ontologischen Differenz im seinsgeschichtlichen Denken Martin Heideggers*. München: Wilhelm Fink Verlag.
- Basso, L. (2007). *La unidad de la diferencia, acerca del acontecer en la obra de Heidegger*. Buenos Aires: Biblos
- Dilthey, W. (1986). *Crítica de la razón histórica*. Barcelona: Península.
- Gadamer, H-G. (2003). *Los caminos de Heidegger*. Trad. Angela Ackermann Pilári. Barcelona: Herder.
- Heidegger, M. *Sein und Zeit* (1927). Ed. F.-W. von Herrmann, 1977 GA 2 [trad. esp. como *Ser y tiempo*, trad. J. Eduardo Rivera. Santiago de Chile: Editorial Universitaria. Madrid: Trotta, 2012].
- GA 9.- *Wegmarken* (2007). Ed. por F.-W. von Herrmann 1978 [trad. esp. como *Hitos*, trad. Heléna Cortés y Arturo Leyte. Madrid; Alianza].
- GA 11. *Identität und Differenz* (1955-1957). Ed. por F.-W. von Herrmann, 2006 [trad. esp. como *Identidad y diferencia*, trads. H. Cortés y A. Leyte. Barcelona: Anthropos, 1990].
- GA 14. *Zur Sache des Denkens* (1962-1964). Ed. por F.-W. von Herrmann, 2007 [trad. esp. como *Tiempo y Ser*, trads. M. Garrido, J.L. Molinuevo y F. Duque. Madrid: Tecnos, 2013].

- GA 39. *Hölderlins Hymnen «Germanien» und «Der Rhein»* (WS 1934/35). Ed. por Susanne Ziegler, 1980 [trad. esp. como *Los himnos de Hölderlin «Germania» y «El Rin»*, trad. A. C. Merino Riofrío, Buenos Aires: Biblos, 2010].
- GA 45. *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte «Probleme» der «Logik»* (WS 1937/38), editado por F.-W. von Herrmann, 1984 [trad. esp. como *Preguntas fundamentales de la filosofía. «Problemas» escogidos de «Lógica»*, trad. Ángel Xolocotzi, Granada: Comares, 2008].
- GA 56/57. *Zur Bestimmung der Philosophie*, ed. por Bern Heimbüchel, 1987 [El primer curso ha sido traducido al español como *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, trad. Jesús Adrián Escudero, Barcelona: Herder, 2005].
- GA 58. *Grundprobleme der Phanomenologie* (WS 1919/20), editado por Hans-Helmuth Gander, 1992 [trad. esp. como *Problemas fundamentales de la fenomenología*, trad. Francisco de Lara, Madrid: Alianza, 2014].
- GA 60. *Phänomenologie des religiösen Lebens*, ed. por Matthias Jung, Thomas Regehly y Claudius Strube, 1995 [El primer curso ha sido traducido al español como *Introducción a la fenomenología de la religión*, trad. Jorge Uscatescu Madrid: Siruela/FCE, 2005. El segundo y tercer cursos han sido traducidos por Jacobo Muñoz como *Estudios de mística medieval*. Madrid: Siruela, FCE, 1997].
- GA 65. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (1936-1938), ed. por F.-W. von Herrmann, 1989 [trad. esp. como *Contribuciones a la filosofía. Del acontecimiento*, trad. Breno Onetto, Valparaíso, 2001; como *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, trad. Dina V. Picotti Buenos Aires: Biblos, 2003].
- GA 66. *Besinnung* (1938/39), ed. por F.-W. von Herrmann, 1997 [trad. esp. como *Meditación*, trad. Dina V. Picotti Buenos Aires: Biblos, 2006].
- GA 70. *Über den Anfang* (1941). Ed. por Paola-Ludovika Coriando, 2005 [trad. esp. como *Sobre el comienzo*, trad. Dina V. Picotti, Buenos Aires: Biblos, 2008].

- GA 71. *Das Ereignis* (1941/42). Ed. por F.-W. von Herrmann, 2009.
[trad. esp. como *El evento*, trad. Dina V. Picotti, Buenos Aires: El Hilo de Ariadna, 2016].
- GA 80.1. *Vorträge*, Teil 1: 1915-1932, ed. por Günther Neumann, 2016.
- Leyte, A. (1990) «Introducción» a *Identidad y diferencia*, Barcelona: Anthropos.
- Polt, R. (2005) «Ereignis», en *A Companion to Heidegger* editado por Hubert L. Dreyfus, Mark A. Wrathall, USA: Blackwell Publishing.

Historia y acontecer. Reflexiones a partir de Heidegger

Ángel Xolocotzi Yáñez⁵⁶

Román A. Chávez Báez*

Inmutable en la caminata

Heidegger (GA 97: 235)

1 INTRODUCCIÓN

Como ya han destacado diversos intérpretes, una obra como la de Martin Heidegger no está exenta de cuestionamientos, especialmente si se trata de sus aproximaciones a la tradición occidental. En otro momento he abordado el sentido de tales interpretaciones, las cuales serían todo menos una introducción al autor en cuestión (cf. Xolocotzi, 2018: 125-ss.). Eso deja ver entonces que la relación de Heidegger con la historia de la filosofía debe ser pensada fenomenológicamente, es decir, a partir de los modos de aparición de lo histórico mismo.

Tal perspectiva fue buscada por el propio Heidegger a partir de diversos hilos conductores planteados a lo largo de su obra y que se concretan en conceptos como olvido, abandono, destrucción o superación, entre otros. Las rupturas tematizadas, los «caminos de bosque» de sus lecciones y seminarios, así como las radicales interpretaciones que incluyen la controversia etimológica dejan ver que su acercamiento a la tradición no es de carácter historiográfico a partir de contenidos determinados, sino que más bien pretende lograr la adecuación de lo histórico al concepto guía de su pensar: *Ereignis* (acontecimiento).⁵⁷

Así, el sentido del acontecer se entiende entonces sólo a partir de la idea de lo histórico en su aprehensión estrictamente formal. En ello yace aquello que Heidegger había perseguido desde sus

primeras lecciones bajo el sello de lo ontológico. De esa forma, en un momento posterior de su camino filosófico, el carácter histórico del ser cobra relevancia al descifrar la posible relación entre el acontecer y la tradición filosófica.

En lo que sigue, llevaré a cabo una aproximación a este punto a partir del carácter formal de las tematizaciones que Heidegger aborda desde la ontología fundamental con base en el despliegue del *Dasein* para, posteriormente, ya en el pensar ontohistórico, incluir una radicalización de la historia de la filosofía y concretamente remitir a las posibilidades del diálogo iniciado con la modernidad a partir del contraste entre *Dasein* y *subjetividad*.

2 EL COM-PORTAR-SE DEL DASEIN

La pretensión fenomenológica de la obra por parte de Heidegger presenta algunos aspectos que no pueden ser erradicados. Uno de los elementos que salta a la vista es el énfasis en el carácter formal de sus tematizaciones ontológicas ya desde sus primeras lecciones, incluyendo su obra epocal *Ser y tiempo*.⁵⁸ Ahí queda claro que el término «Dasein» no busca competir con otros vocablos ni en el marco de la filosofía ni en el ámbito de otros saberes. «Dasein» es el término que nuestro autor emplea para pensar el respecto ontológico del ente; se trata de una caracterización formal y no de contenido.⁵⁹

El filósofo de Friburgo es consciente de las posibilidades con las que contamos para abordar las cosas que comparecen en el mundo, especialmente a partir de la multiplicidad de referencias particulares; esto es, a partir de los respectos o los lados desde los que pueden ser tematizadas. Sin embargo, al hablar de *Dasein* no se mienta un aspecto referido al contenido, sino que lo ontológico busca enfatizar el carácter formal en el que un ente está en el mundo: comportándose de una u otra manera. Esto parecería trivial si no se tiene en cuenta que las posibilidades de tematización de las ciencias también parten del comportamiento de algo. Para captar el movimiento, algo ya se ha movido; para captar la vida, se da un organismo que vive; para tematizar la sociedad, aparece un grupo

que interacciona, etcétera. En todos los casos se presupone el comportamiento mismo, el cual en cuanto al contenido individual es abordado por la psicología. Empero, la dimensión formal que Heidegger destaca remite al carácter ontológico de aquello que se comporta. Para evitar la remisión al ámbito de contenido, Heidegger, en primer lugar, habla de ente y refuerza esto al nombrarlo *Dasein* en lugar de «móvil», «ser vivo», «grupo social», «individuo» o incluso «ser humano», entre otros nombres. Con el término *Dasein*, Heidegger quiere destacar que este ente *es* en tanto se comporta de una u otra forma. Se trata del nombre que refiere a aquel ente que se halla «sosteniéndose en cuanto comportamiento (*Verhältnis*)» (GA 2: 7/ trad. esp. 28, nota marginal d).

El punto de partida del comportamiento no es pues secundario, ya que en éste se puede ver una determinación central del ente que se comporta: todo comportamiento siempre es un salir de sí; todo comportamiento expresa una relación de sí hacia una alteridad; todo comportamiento es posible en tanto *ser-en-el-mundo*. A eso remite el hecho de que a este ente le va en su ser su propio ser (cf. GA 2: trad. esp. 12/ 32). Se comporta, es decir, *porta su ser* y esto lo hace al ser mera relación de ser,⁶⁰ lo cual significa que al comportarse cuida su ser. Dicho desde el ente que escribe o lee estas líneas: se trata de mi ser en cada comportamiento. Hay algo que me lleva a no poder hacerme a un lado, sino a estar condicionado a tener que participar en todo comportamiento.

El comportamiento, en este sentido, muestra al ente: *el ente aparece al comportarse*. Hay pues una primera relación entre formas de aparecer y modos de comportamiento. El comportamiento hace aparecer al ente y por eso Heidegger, con la idea de proceder fenomenológicamente, se dirige a analizar al *Dasein* a partir de sus comportamientos. Por ello propone inicialmente en *Ser y tiempo* llevar a cabo una analítica del *Dasein*. Y esto también lo hace porque sabemos que lo fenomenológico no es el mero aparecer, sino los modos de aparecer.⁶¹ Los modos en los que algo aparece no son indiferentes para comprender tal ente. De esta manera, el ente aprehendido ontológicamente en una referencia al ser -*Dasein*-

debe ser captado fenomenológicamente a partir de sus modos de aparición, que no son otra cosa que los modos de comportamiento.

Así, los modos de comportamiento, en tanto modos de aparición del ente aprehendido respecto de su ser *-Dasein-* serán pensados en una dirección que permita desplegar el hilo conductor ontológico. Los comportamientos podrían ser tematizados también a partir de una visión específica como sería la mecánica, la cinética, la social, la biológica, la historiográfica, por mencionar algunas. Heidegger aquí procede de la misma manera, es decir, tratando de ver aquello de lo que parten todos estos otros modos de aprehensión, que, como ya hemos anticipado, sería la dimensión ontológica vista formalmente como fenomenología.⁶²

3 *DASEIN*, SUBJETIVIDAD Y ACONTECER

En una lectura cuidadosa de *Ser y tiempo* encontramos dos contraposiciones en torno a la idea de *Dasein*: por un lado, la diferencia con determinaciones de contenido como las ya mencionadas a partir del trabajo de las ciencias particulares con los respectivos términos y cuyo énfasis encontramos en el párrafo 10 de manera ejemplar al abordar la antropología, la psicología y la biología; por otro lado, hallamos una constante alusión a la subjetividad moderna. Tal diálogo se centra en la distinción entre la estructura de la subjetividad y los modos de apertura del *Dasein* en tanto existencia.

En todo ello se articula una serie de elementos concatenados que plantean una idea de «realidad» y sus modos de acceso. La intención que persigue Heidegger en una dimensión ontológica deja ver que inicialmente se busca, mediante la contraposición con la subjetividad, liberar perspectivas para pensar los modos de ser más allá de las ataduras modernas. Además, mantiene en la ontología fundamental una visión de «correlación» en la medida en que devela que el modo de ser hegemónico con el que se pensó todo ente, la presencia, ofrecía sus modos correspondientes de acceso: la representación. El pensar ontohistórico, aunque asume las consecuencias de pensar al ser desde el tiempo, proveniente de

la ontología fundamental, lleva al extremo lo ahí desplegado en tanto se dirige a lo pensado históricamente. Esto conducirá a abrir perspectivas en donde la unicidad del ser ya no será aprehendida en sus modos de ser, sino en lo simple del mismo, a partir de su acontecer, *Ereignis*:

El acontecimiento de transpropiación es el ámbito en sí mismo oscilante, mediante el cual el hombre y el ser se alcanzan el uno al otro en su esencia y adquieren lo que les es esencial al perder las determinaciones que les prestó la metafísica (GA 11: 46/ trad. esp. 89).

¿Por qué se trata de un ámbito oscilante? La metafísica, al decirnos lo que el ente es en cuanto tal, nos señala a la vez el marco de referencia en el que se inserta todo posible ente: su entidad en cuanto presencia representada. De este modo, que algo sea, está ya de antemano determinado por el estar-ahí, la presencia, que condiciona a algo que pudiese ser captado como ente en tanto lo representado. Sin embargo, en esta propuesta moderna en donde se privilegia el acceso representacional a la presencia, queda delineada una circularidad cuyas consecuencias se extienden hasta el pensar técnico contemporáneo. Uno de los elementos irruptores del pensar ontológico heideggeriano yace en la posibilidad de pensar lo ente ya no desde el acceso cerrado de la representación, sino a partir de la disposición de lo abierto en el *claro* (*Lichtung*). Si en la perspectiva subjetiva lo ente y lo no-ente se determinaba por el acceso representacional, para el pensar aconteciente lo que posibilita la distinción entre el ente y el no-ente «no se encuentra en el claro, sino en la velación» (GA 45: 210/ trad. esp. 192). Esto, por obvias razones, confunde al pensar heredero de la modernidad, en donde la representación posee el carácter primario de alumbramiento mediante la luz de la razón moderna. La posibilidad de oscilar entre un claro velado sale de tal esquema en la medida en que no se trata ya ni de la claridad absoluta ni de lo simplemente oculto, sino de aquello que «se muestra y al mismo tiempo se retrae» (210/ trad. esp. 192) y que Heidegger más adelante

nombrará como «denegación u ocultarse vacilante» (210-s/ trad. esp. 192-s).

Más allá de las fuertes críticas que Nietzsche y otros pensadores han hecho a la metafísica occidental, quizás una de ellas sea la tendencia ontológica a la petrificación del acontecer. El hecho de que Heidegger se haya instalado en el terreno de la ontología desde el principio no buscaba identificarse como el poseedor de una parcela filosófica, sino como el crítico de una presuposición y del *olvido* de un modo de relacionarse con el mundo. La metafísica occidental ha evitado enfrentar al mundo de forma aconteciente y, en su lugar, ha optado por fijar la oscilación entre el claro y lo velado en cosas, mediante la positivación de lo que aparece. No ha logrado ingresar en el ámbito del aparecer que se retrae debido a que su modo de acceso ha estado dirigido sólo hacia y desde la positividad de lo ente mediante la representación. En la perspectiva histórica que Heidegger divisa, la concreción del dominio entitativo del *positum* tiene lugar en la modernidad bajo la figura de la subjetividad.

Así, la remisión del filósofo de Friburgo a la filosofía moderna, tanto en la ontología fundamental como en el pensar ontohistórico, busca cuestionar precisamente el intento de aprehensión formal del ente que se comporta y que a partir de Descartes fue aprehendido mediante los modos del *cogitare*. Sabemos que la determinación moderna que piensa la relación del ser humano en el mundo fue delineada a partir del *cogito me cogitare cogitatum*. No obstante, la dimensión histórica ahí abierta propició que el comportamiento interrogador de la filosofía dirigiera sus cuestionamientos o hacia el *cogito* o hacia el *cogitatum*, sin tematizar el carácter histórico de la relación entre ambos, ni mucho menos cuestionar el carácter de presencia y representación que adquirieron ambos polos. La dirección hacia el *cogito* delineó al idealismo, mientras que el rumbo hacia el *cogitatum* mantuvo en vilo al realismo. Pese al intento más logrado de ir más allá de los polos y que se halla en la filosofía de Hegel, el resabio moderno no logró superar el pensamiento bipolar. Tal posibilidad será abierta con la fenomenología a partir de la base

intencional planteada inicialmente por Brentano y desplegada en sus posibilidades por Husserl. Quizás por ello Heidegger indique en su primera lección en Marburgo que la radicalidad de la pregunta por el ser fue posible gracias a la intencionalidad: «Con este descubrimiento de la intencionalidad se da expresamente por primera vez, en la historia de toda la filosofía, el camino para una investigación ontológica fundamental» (GA 17: 260/ trad. esp. 261).

Lo que considero central en torno al énfasis del carácter formal del *Dasein* y su despliegue histórico posterior yace en lo que ya anticipamos: el carácter eminentemente fenomenológico en la remisión a los modos de aparición que pueden ser aprehendidos. Desde la visión ontohistórica de la década de los treinta se trataría entonces de modos de aparición históricos de la metafísica occidental. En este sentido, queda claro para Heidegger una diferencia central: lo histórico no remite a contenidos determinados, sino a modos de aparición. En ello yace la poco entendida diferencia entre historiografía e historia. En el primer caso, se tematiza el contenido pasado, mientras que en el segundo se abordan los modos de lo que aparece.

Aunque la subjetividad no sea el único modo histórico en el que se ha manifestado lo que aparece, sí constituye para la ontología fundamental la remisión inmediata que permite contrastar el olvido del acontecer y la relación con el mundo tal como busca ser expresado con la idea de *Dasein*. Quizás haya sido Nietzsche quien con su crítica al modo de filosofar en tanto metafísica colocó elementos centrales que Heidegger redescubrirá y ampliará en su concepción histórica del pensar.

La claridad de la razón, cuidada y venerada por siglos, desempeñaba un papel central en esta concatenación. Lo que hacía la razón era alumbrar aquello oscuro u oculto que pasaba de lo no nombrado a lo nombrado, de lo no aprehendido a lo captado. Pero, para ello, el ámbito oscuro u oculto debía tener la característica de poder ser afectado por la luz de la razón y así ser accesible mediante la representación, como ya indicamos. Lo inaccesible, lo no representable, no podía ser pensado. Lo pensado hacía,

mediante el alumbramiento de la razón, que lo oculto fuese develado y así transmitido a la representación y al lenguaje. De esta forma, el ente presente y accesible era captado en este marco metafísico de polarización y positivación de lo que es.

El retorno al acontecer no mienta simplemente otra forma de hablar sobre lo criticado por Nietzsche en torno a la metafísica. No se trata de otra manera de pensar lo múltiple y el devenir en contra de la unidad permanente anclada en la metafísica occidental. Más bien, lo que está en juego es el cuestionamiento del modo de estar en el mundo transmitido por la metafísica occidental y, concretamente, la subjetividad moderna. La crítica heideggeriana al respecto busca abrir lo cerrado de la relación entre la presencia y la representación modernas para así ejercer un cuestionamiento radical en torno a la positividad de todo ente. Tal ruptura inicia ya con la tematización de lo abierto del *Dasein* en el cual se anticipa el carácter oscilante del acontecer ontohistórico.

5 CONCLUSIÓN

Con todo esto podemos ver que la radicalidad planteada por Heidegger busca revolucionar aquello que se asienta a la base de toda tematización filosófica. En ello yace de alguna manera la impronta fenomenológica de su obra. No se trata de un contenido novedoso que sustituya algún planteamiento moderno, es decir, el *Dasein* no es simplemente otro nombre para *sujeto*; sino más bien lo que encontramos en esta propuesta es una ausencia de contenido y, como decíamos al inicio, una remisión a los modos de aparición del ente por el que se pregunta.

Así, la filosofía sería para Heidegger un modo de tematizar a este ente en su aparecer en el mundo. Quizás la filosofía sea uno de los ámbitos que muestra de forma más cercana el modo de aparecer de este ente. Si anteriormente hablamos de la correlación entre modos de aparecer y modos de comportamiento, entonces el filosofar expresaría el modo de aparecer de este ente: su estar abierto que se expresa en la posibilidad de pensar históricamente.

Así, el pensar histórico y la respectiva tematización filosófica expresan el modo de ser del *Dasein*: la existencia. El existir se deja aprehender en la filosofía misma. Lo cual no quiere decir que Heidegger sea el primero en hacer esto, sino que la tendencia del filosofar desde el inicio se dirige a ello, pero el filósofo de Friburgo logra plasmar una visión histórica que determina a gran parte de su pensar. Lo aquí propuesto busca sólo explicitar algunos elementos que permitan divisar la señalada correlación entre el acontecer de la denegación vacilante y el carácter histórico del filosofar.

Referencias

Heidegger, M.:

- GA 2. *Sein und Zeit* (1927). Ed. por F.-W. von Herrmann, 1977 [trad. esp. como *Ser y tiempo*, trad. J. Eduardo Rivera, Santiago de Chile: Editorial Universitaria, Madrid: Trotta, 2012].
- GA 9. M. Heidegger (1967). *Wegmarken*, ed. por F.-W. von Herrmann 1978 [trad. esp. como *Hitos*, trad. Heléna Cortés y Arturo Leyte, Madrid; Alianza, 2007].
- GA 11. *Identität und Differenz* (1955-1957). Ed. por F.-W. von Herrmann, 2006 [trad. esp. como *Identidad y diferencia*, trads. H. Cortés y A. Leyte, Barcelona: Anthropos, 1988].
- GA 17. *Einführung in die phänomenologische Forschung* (WS 1923/24). Ed. por F.-W. von Herrmann, 1994 [trad. esp. como *Introducción a la investigación fenomenológica*, trad. J. J. García Norro, Madrid: Síntesis, 2008].
- GA 45. *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte «Probleme» der «Logik»* (WS 1937/38). Ed. por F.-W. von Herrmann 1984 [trad. esp. como *Preguntas fundamentales de la filosofía. «Problemas» escogidos de «Lógica»*, trad. Ángel Xolocotzi, Granada: Comares, 2008].
- GA 97. *Anmerkungen I - V* (Schwarze Hefte 1942-1948), ed. por Peter Trawny, 2015.

Ramírez, M. (2016). *El nuevo realismo. La filosofía del siglo XXI*, México: Siglo XXI.

Xolocotzi, A. (2004). *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y tiempo*. México: Plaza y Valdés Universidad Iberoamericana.

_____ (2018). *Heidegger. Lenguaje y escritura*. Ciudad de México: Fontamara.

_____ (2021). *Articular lo simple. Aproximaciones heideggerianas al lenguaje, al cuerpo y a la técnica*. México: Akal.

Heidegger y Hölderlin: El diálogo como fundación de la historia

Jean Orejarena Torres⁶³

Tras la finalización de *Sein und Zeit*, incluso en el mismo momento en que su publicación se encontraba en pleno proceso editorial, el pensamiento de Heidegger entró en una fase de radicalización de varios de los postulados centrales de su concepción filosófica de la ontología fundamental, al punto que, al cabo de unos pocos años después, la necesidad de llevar a cabo una revisión confrontativa del camino recorrido hasta 1927 se volvió una tarea imperiosa e ineludible. En los años siguientes a la publicación de su obra más conocida, la exploración de diversos caminos y la completa reelaboración de las formas de trabajo que sostenían a la concepción anterior dio paso a una profunda transformación temática y conceptual de su pensamiento, acompañada de una singular exploración de diversas vetas de pensamiento que habían quedado inexploradas. Lo que en el marco de la conocida «Brief über den 'Humanismus'», de 1946/47 fue llamado como el giro [*Kehre*] que experimentó su pensamiento a partir de 1936 con la redacción de *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, es la consumación de un movimiento inaugurado tras la conclusión de la versión publicada de *Sein und Zeit* y que, al principio, intentaba avanzar en el plan de publicación pactado en la obra. Rápidamente, tras el intento de proseguir con el plan pactado de publicación de lo que, en el plan, sería el segundo volumen de la obra de 1927, Heidegger se dio cuenta de que el intento de continuar con la redacción de lo que faltaba se movía por un camino que conducía a un fracaso. No obstante, fue en el trabajo de confrontación con esos mismos caminos, y a partir de la radicalización de algunos de los motivos centrales de su concepción ontológica-fundamental, en el que Heidegger logró consolidar una nueva experiencia de su

pensamiento que ha sido conocida con el título del pensar histórico-destinal del ser [*Seynsgeschichtliche Denken*].⁶⁴

De esta toma de conciencia histórica acerca del lugar determinante que ocupa la filosofía y la pregunta por el ser en la historia de Occidente, Heidegger asumió que una refundición (refundación) del pensar occidental, a partir de la forma de un nuevo inicio del pensar, supone, entonces, un altísimo grado de renovación temática y metodológica de la tarea de la filosofía, que va en consonancia con el proyecto radical de una «superación de la metafísica», es decir, de una superación de la forma tradicional que había adquirido la pregunta ontológica determinante a favor del ser del *ente*. El acercamiento que Heidegger inició a partir de 1934 a la poesía de Friedrich Hölderlin se encuentra sostenido por este altísimo grado de renovación de la tarea de la filosofía, y por el esfuerzo radical de plantear una necesaria superación pensante de los postulados fundamentales de la tradición filosófica occidental.

Otto Pöggeler (1988: 27-28) ha sostenido que el tratado *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, del cual se desprende el intento de tal superación mediante la fundación del llamado *pensar histórico-destinal del ser*, se hallaría determinado fundamentalmente por el diálogo con Hölderlin. En este sentido, el proyecto heideggeriano posterior a *Sein und Zeit* tiene como propósito el intento de una superación pensante de los postulados fundamentales de la filosofía y una fundación de un nuevo inicio del pensamiento occidental que vaya más allá de la expresión usual de la filosofía, y en el que la figura de Hölderlin ocupará un lugar destacadísimo. Y es que, desde su primera lección universitaria sobre Hölderlin, impartida en el semestre de invierno de 1934/35, la obra del poeta acompañó, en sus momentos más determinantes, el itinerario filosófico de Heidegger hasta sus últimos días. Hölderlin es una instancia fundamental para Heidegger. La lectura de esta obra - llena, sin duda, de toda una discusión problemática acerca de la radicalidad y vitalidad de la «poesía» [*Dichtung*]- apunta a la pregunta por el lugar en el que se abre la experiencia poética del mundo. El «uso» poético que Heidegger le da a la obra de Hölderlin

se distingue así de todo esfuerzo por esclarecer el lugar de la obra mediante una interpretación exacta de los «valores» literarios que ella misma posee. Así, a partir de esta distinción entre un sentido «pensante» de leer al poeta, y del sentido corriente, proveniente de la «estética», de la «teoría de la literatura», etc., Heidegger construirá una crítica expansiva a la caracterización total del pensamiento occidental, en términos de una metafísica consumada que deviene técnica moderna que amenaza a la esencia íntima del ser humano como ser pensante.

En el presente capítulo se examinará la concepción que, por estos años, Heidegger desarrolla en torno al diálogo [*Gespräch*] como posibilidad de fundación de la historia [*Geschichte*]. Esta concepción va a ser central porque caracteriza todo su intento de «diálogo» con el poeta, pero, a su vez, también caracterizará el lugar que el «pensar» y la «poesía» desempeñan como acto fundante de la historicidad a través del lenguaje. Con esto en vista, la noción misma de un «pensar histórico-destinal del ser» no es sino una consecuencia determinante que adquiere un rasgo crucial en el itinerario filosófico de Heidegger.

1 EL DESTINO DE OCCIDENTE

«En este tema está inscrito inconfundiblemente el destino de Occidente», escribió Hans-Georg Gadamer al inicio de su conferencia de 1987 «Denken und Dichten bei Heidegger und Hölderlin» (1995: 76/375). Si se piensa en la importancia de la noción de «destino» (*Schicksal*) en el marco de la dilucidación de Heidegger de la poesía de Hölderlin, el tema de la *historicidad* [*Geschichtlichkeit*] del habitar del hombre aparece aquí en esta poesía bajo la figura del «destino de Occidente». Ya en nota preliminar a la lección *Hölderlin Hymnen »Germanien« und »Der Rhein«* del invierno de 1934/35, Heidegger había expresado que

[...] su obra [es decir, la de Hölderlin], aún sin tiempo ni espacio [*zeitraum-loses*], ha superado ya nuestra afectación historizante [*historisches Getue*] y ha fundado el inicio de otra historia [*und den Anfang einer anderen Geschichte gegründet hat*], aquella que

empieza con la lucha por la decisión sobre el advenimiento o la huida del dios (GA 39: 1/15).

La poesía de Hölderlin es una poesía que poetiza, según Heidegger, el destino del hombre occidental. Esto se observa con toda claridad, para Heidegger, en las «Palabras preliminares a la lectura de poemas de Hölderlin», leídas en 1963, en las que expresa que la poesía de Hölderlin es para nosotros «un destino»:

¿Volveremos a reconocerlo una vez más?

La poesía de Hölderlin es para nosotros un destino. Está esperando que los mortales le correspondan.

¿Qué dice la poesía de Hölderlin? Su palabra es lo sagrado. Dicha palabra dice acerca de la huida de los dioses. Dice que los dioses huidos tratan de preservarnos. Hasta que estemos dispuestos y seamos capaces de habitar en la proximidad a ellos. El lugar de la proximidad es lo característico y propio de la tierra natal. Por eso sigue siendo necesario preparar la estancia en esa proximidad (GA 4: 195/219).

Más tarde, tres años después, en la entrevista con *Der Spiegel*, Heidegger repetirá su visión de la poesía de Hölderlin:

Mi pensamiento está en una ineludible relación con la poesía de Hölderlin. Tengo a Hölderlin no por un poeta cualquiera cuya obra es, junto a otras muchas, tema de los historiadores de la literatura. Hölderlin es para mí el poeta que enseña el futuro, que espera al dios, y que, por tanto, no puede quedar como mero objeto de investigación histórico-literaria (GA 16: 678/78).

Esta concepción de la poesía de Hölderlin es singularmente importante en el análisis que Heidegger emprende, tras la finalización de *Sein und Zeit*, acerca de la esencia histórica de la era moderna. La poesía de Hölderlin es, para Heidegger, *un destino*. Si la poesía de Hölderlin se introduce en una singular meditación acerca de la esencia del habitar del hombre, ¿de qué forma se vuelve un «destino»? ¿Qué relación guarda la poesía de Hölderlin

con la noción de «destino de Occidente»? La pregunta por la esencia del habitar del hombre, en su radicalidad, ha sido posible en el pensamiento de Heidegger posterior a *Sein und Zeit* gracias al encuentro y al diálogo con la poesía de Hölderlin. Lo que se exhorta desde esta poesía abre, para Heidegger, la senda hacia una meditación por lo que es lo más íntimo del ser humano. Esta meditación por lo más íntimo puede ser interpretada como la expresión de un mensaje que encuentra su palabra en el «canto del poeta». Sin embargo, a este canto de la poesía de Hölderlin le corresponde la figura que Heidegger le atribuye como sonido de una campana «destemplada tal vez por la nieve»:

Pero la campana, su sonido, es el canto del poeta. Llama al cambio del tiempo (GA 4: 197/221).

2 HÖLDERLIN Y LA ESENCIA DE LA POESÍA

El 2 de abril de 1936, Heidegger dictó en Roma su conocida conferencia «Hölderlin und das Wesen der Dichtung». Lo decisivo de esta conferencia ya había sido sostenido en la lección impartida en el semestre de invierno de 1934/35, Hölderlins *Hymnen* «Germanien» und «Der Rhein». Durante mucho tiempo, hasta la publicación de las lecciones universitarias en el marco de la *Gesamtausgabe*, se interpretó que esta conferencia, junto con las conferencias tituladas «Der Ursprung der Kunstwerkes», de 1935/36, fueron los lugares en los que su pensamiento marcó una inflexión hacia los temas de la poesía y del arte. Sea como fuere, ciertamente tras la exposición de estas conferencias, el pensamiento de Heidegger dará cabida de forma progresiva a un diálogo con la poesía, que implicará la interlocución con poetas como Georg Trakl, Stefan George, Novalis, Goethe, René Char, Johann- Peter Hebel, Mörike, Rainer Maria Rilke y Paul Celan, entre otros.

Ahora bien, uno de los momentos más importantes sobre los cuales Heidegger funda su dilucidación [*Erläuterung*] de la obra poética de Hölderlin es, sin lugar a dudas, el de su distanciamiento del método de la investigación histórico-literaria y de la estética. En las *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, el distanciamiento de

estas investigaciones se hace evidente desde el principio de la obra. En el «Prólogo a la cuarta edición aumentada», Heidegger anuncia el sentido en que deben ser comprendidas sus dilucidaciones:

Las presentes *Aclaraciones* [*Erläuterungen*] no pretenden ser una contribución a la investigación sobre la historia de la literatura o estéticas. Brotan directamente de una necesidad del pensar (GA 4: 7/5).

Esta afirmación, que en opinión de Beda Allemann «se ha de tomar en serio» (1965: 225), enfatiza la crítica radical con la que Heidegger trata en general a los estudios literarios. Sus dilucidaciones son caminos pensantes que buscan aquella mencionada «revelación del Ser» de la poesía de Hölderlin [*Offenbarung des Seyns*] (GA 39: 6/19). No se trata, en todo caso, de una lectura que adecue exegéticamente los poemas de Hölderlin a partir de los modelos interpretativos de los estudios literarios; su objetivo no consiste en establecer una interpretación filológicamente correcta, tampoco pretende hacer una contribución respecto a la importancia de la obra para la historia de la literatura. En términos generales, el trabajo constante que Heidegger emprenderá con la poesía de Hölderlin consiste en una interpretación [*Auslegung*],⁶⁵ en un «abrir» el sentido, la verdad, del mensaje de dicha poesía, que se centra en la llamada *Offenbarung des Seyns* expresada en su poesía; su acercamiento no busca establecer mediante una interpretación [*Interpretation*] filológicamente correcta lo que el poeta *realmente dijo*, más bien su intento consiste en algo más complejo y profundo.

Como parte de un pensar que, según ha descrito la literatura especializada, se encuentra en «tránsito», en un camino que conduce a la formulación explícita de lo que en esos mismos años es llamado como el pensamiento histórico-destinal del ser, y cuyos dos ejes básicos son la explicitación de lo que es llamado como la «verdad del ser» [*Wahrheit des Seyns*] y la «historia del ser» [*Geschichte des Seyns*]. Ambos ejes son decisivos para la orientación de los trabajos sobre Hölderlin y sobre el arte. En general, la producción filosófica de Heidegger apunta a mostrar, en estos años,

que la poesía es la esencia de lo artístico, por una parte, porque en ella acontece el desocultamiento de la verdad (por lo cual, se vincula con el primer eje), y, por otra parte, porque, al mismo tiempo, la poesía es el fundamento de la historia. En torno a este segundo eje -el de la «historia del ser»-, una diferencia sustantiva que el pensamiento en «tránsito» de Heidegger va a sostener, a diferencia del trabajo realizado en la ontología fundamental, va en el camino de considerar que los fenómenos históricos vinculados con el ser del hombre poseen un trasfondo *epocal*, en el cual determinadas modalidades del ser en el mundo del ser humano se engloban en el «acontecimiento» [*Ereignis*] del ser que las funda. En este sentido, por ejemplo, se explica que para Heidegger una obra como la de Hölderlin -que se encontraba inmerso en el contexto dominado por la tensión entre el idealismo y el romanticismo- no tenga «época», y sea una obra «futura», pues su mensaje no se instaure en el «acontecimiento» de la metafísica, sino que anuncia una experiencia que puede ser futura. El pensamiento histórico-destinal del ser, sobre todo en lo escrito en los llamados «tratados esotéricos» encabezados por *Beiträge zur Philosophie*, tratan de llevar a cabo la expresión del acontecimiento epocal instaurado en el primer inicio griego del pensar occidental, y ven en la obra de Hölderlin, y en la «superación» de los postulados de ese primer inicio, el fundamento para el planteamiento de una experiencia pensante que es denominada por Heidegger como el otro inicio del pensar. Hölderlin es así el poeta-profeta, cuyo canto habla de los dioses huidos y del dios venidero. Ve esta poesía, según Heidegger, una alternativa radical al estado de la época -estado que se caracteriza por la consumación de la metafísica en una experiencia del mundo regida por la «maquinación» [*Machenschaft*] de lo ente, en la experiencia moderna del mundo. Por estas razones, el abordaje de la poesía [*Dichtung*] no es un asunto que verse solamente sobre un tema «literario». En ella Heidegger verá el fundamento de la relación histórica que el ser humano tiene con su mundo y con las posibilidades que el mismo mundo ofrece como un íntimo don, como un «espacio-tiempo» [*Zeit-Raum*], al que el

hombre, en su esencia como mortal, tiene que corresponder con el lenguaje.

2.1. «MUCHO HA EXPERIMENTADO EL HOMBRE. A IOS CELESTIALES, A MUCHOS HA NOMBRADO, DESDE QUE SOMOS UN DIÁLOGO Y PODEMOS ESCUCHAR UNOS DE OTROS»

Es así como en «Hölderlin und das Wesen der Dichtung» Heidegger lleva a cabo la dilucidación de cinco lemas [*Leitwörter*] provenientes de la poesía de Hölderlin, y en los primeros trata de combatir el prejuicio acerca de la inocencia del lenguaje poético, visto como un asunto que se reduce a un mero «juego» [*Spiel*] que no tiene ninguna incumbencia en los asuntos propios y decisivos del obrar humano. Al respecto, considera Heidegger que el lenguaje es, según expresa el lema, «el bien más peligroso»:

Pero el lenguaje no es sólo el peligro de los peligros, sino que también esconde necesariamente en sí mismo y para sí mismo un peligro permanente. Al lenguaje le ha sido encomendada la tarea de manifestar [*offenbar zu machen*] y preservar [*verwahren*] a lo ente en cuanto tal en su actividad (GA 4: 37/41).

Esta caracterización del lenguaje es una de las primeras manifestaciones de una importancia que Heidegger le otorgará, y que lo equiparará a los conceptos de ser y *Ereignis*.

Tanto es así que, más adelante, en «Brief über den 'Humanismus'», pero en primer lugar, en la conferencia de 1946 «¿Wozu Dichter?», Heidegger manifestó que el lenguaje es la «casa del ser [*Haus des Seins*]. En su morada habita el hombre [*In ihrer Behausung wohnt der Mensch*]» (GA 9: 313/259). Ahora bien, previo a tematizar con mayor precisión el alcance de una determinación del lenguaje como la de ser la «casa del ser» y la «morada en la que habita el hombre», la caracterización de 1936, en la conferencia en Roma, habla de la «manifestación» y de la «preservación» de lo ente en cuanto tal. Ya en la primera lección sobre Hölderlin, Heidegger había dicho que «en virtud del lenguaje [*Kraft der Sprache*], el

hombre es el testigo del Ser [*ist der Mensch der Zeuge des Seyns*]» (GA 39: 62/65). La dirección que sigue Heidegger, por cierto, implica, entonces, el reconocimiento de la función del lenguaje en un sentido que no se limita al campo meramente expresivo o comunicativo, y que pudiera tener un sentido meramente estético en la labor de la poesía; se trata, más bien, de una función que, de acuerdo con lo sostenido en *Sein und Zeit*, bien podría caracterizarse como «ontológica» en un sentido muy especial:

El lenguaje no es sólo una herramienta más que el hombre posee al lado de otras muchas, sino que el lenguaje es lo único y lo primero que le permite al hombre situarse en medio de la apertura de lo ente. *Sólo donde hay lenguaje hay mundo*, o, lo que es lo mismo, la órbita siempre cambiante de decisión y obra, de acto y responsabilidad, pero también de arbitrariedad y ruido, caída y confusión (GA 4: 38/42, cursivas mías).

Heidegger se propone dilucidar los versos «desde que somos un diálogo/ y podemos escuchar unos de otros [*Seit ein Gespräch wir sind / Und hören können voneinander*]». Los que tenemos «el lenguaje, el más peligroso de los bienes» somos un «diálogo» [*Gesprach*]. Con esta expresión Heidegger intenta resaltar que el ser del hombre se funda en el lenguaje [*Sprache*] y en el diálogo [*Gesprach*]. El ser del hombre se funda en el lenguaje porque mediante éste es capaz de ejecutar aquello que le da sentido a su esencia: «dar fe de lo que él es» [*Jener, der zeugen muifi, was er sei*] (GA 4: 36/40).

Heidegger se plantea, en este punto, la dilucidación de los versos acerca del diálogo y de la escucha. Los que tenemos «el lenguaje, el más peligroso de los bienes» somos un «diálogo», según la conexión entre el segundo lema y el tercero. Con esta expresión Heidegger intenta resaltar que el ser del hombre, como se dijo, se funda en el lenguaje [*Sprache*] y en el diálogo [*Gespräch*], pero que, de la misma forma, el hombre debe ser entendido en relación con el otro, con los otros. Esto apunta a mostrar que no se trata de un asunto relacionado con la «subjetividad» y el «yo» carentes de

mundo; se trata, tal como había sido defendido en *Sein und Zeit*, del sentido del convivir cotidiano con los otros que son como yo mismo soy. Sin embargo, el diálogo al que apunta Heidegger no es un mero discurrir de vivencias y de afecciones que *nos* suceden a los otros. El diálogo que «somos» es un diálogo en la «exposición» [*Ausgesetztheit*] en el ente. El «ser» del hombre se funda en el lenguaje porque mediante éste es capaz de ejecutar aquello que le da sentido a su esencia: «dar fe de lo que él es».

En el lema de Hölderlin, Heidegger resalta el escuchar [*hören*] en el diálogo, sobre la preeminencia de exponer, emitir y comunicar experiencias. Se trata, en esta lectura de la frase «podemos escuchar unos de otros», de no considerar unilateralmente el diálogo como un exponer y hablar unos con otros sobre algo. Lo característico del diálogo no reside en aquello que es hablado. Su «principio» no puede residir en algo puramente «lingüístico». Ya esto se había anticipado, en gran medida, en *Sein und Zeit*, en la interpretación del «discurso» [*Rede*] como fundamento del lenguaje. En este abordaje propio de la ontología fundamental, Heidegger había destacado los modos del «escuchar» y del «callar» como momentos coconstitutivos, cooriginarios, de la labor comunicativa del discurso, que es previa al estudio teórico del lenguaje, visto desde la óptica de una contemplación acircunspectiva. Es por ello que en la conferencia de 1936 dice que el «poder escuchar no es una consecuencia del dialogar unos con otros, sino por el contrario el presupuesto que lo permite» (GA 4: 39/43). Esto implica que más allá de un «hablar sobre algo», el diálogo se encuentra fundado en la escucha. Se trata, entonces, de pensar que el lenguaje no es algo así como una totalidad de palabras dotadas de significaciones que articulan la experiencia del mundo (el idioma). Al pensar el escuchar como el origen del diálogo, tampoco se entiende este «origen» [*Ursprung*] como la «génesis», como el punto cero en el que no había lenguaje, sino, más bien, como su más íntima posibilidad [*Möglichkeit*]. El escuchar es aquello que hace posible al diálogo, en tanto que en el escuchar se funda la interpelación que hace posible todo hablar. El lenguaje se funda, por tanto, en la

experiencia mundana del estar unos con otros en el hablar y en el escuchar. Poder escuchar antecede a todo hablar, incluso es su *condición de posibilidad*; sin embargo el poder escuchar se encuentra «ya en sí mismo orientado hacia la posibilidad de la palabra y tiene necesidad de ella» (GA 4: 39/43). Lo esencial del escuchar es que es el origen, el punto de partida, la fuente de hablar. En la escucha de lo expresado, de lo acontecido, surge el responder que ha sido interpelado por el lenguaje. El lenguaje, por tanto, es la relación entre interpelación y habla. La interpelación es, en este sentido, una interpelación del decir de la esencia de lo ente. Escuchar [*hören*] es aquí concebido por Heidegger como un *pertenecer* al lenguaje [*Sprache*] mediante el diálogo [*Gespräch*]; así, «poder hablar y escuchar son igualmente originarios [*Redenkönnen und Horenkönnen sind gleich ursprünglich*]» (GA 4: 39/43). En la lección sobre «Germanien» y «Der Rhein», acerca de este punto, agrega:

El poder escuchar no es pues, la consecuencia del hablar-uno-con-otro, sino más bien a la inversa, la condición para ello. El poder escuchar no se añade recién al poder hablar, como tampoco ésta a aquel. Ambos son esencialmente uno, así como el poder habla y el silencio (GA 39: 71/73).

En el marco de esta concepción del diálogo sostenida en el contexto de los años treinta, la cooriginariedad del escuchar remarcada por Heidegger reside en comprender que más allá de la concepción tradicional según la cual el diálogo sería algo así como una manera, una modalidad, un acto de realización del lenguaje, en la poesía de Hölderlin se abre la posibilidad para pensar que, por el contrario, es precisamente el lenguaje *el que sólo es esencial* en cuanto diálogo. Ser *un* diálogo consiste en que nuestra existencia se encuentra sostenida en el escuchar y dialogar aquello que pone de manifiesto «eso uno y mismo en lo que concordamos y nos unificamos y que es la base que hace que estemos unidos y por tanto seamos auténticamente *nosotros mismos*» (GA 4: 39/44, cursivas mías). Es, mediante esta aproximación a la noción de diálogo [*Gespräch*], y a su «unidad» [*Einheit*] -pues somos *un* diálogo y no muchos diálogos-, en el que al hombre le es posible dar fe de lo que es: en el ámbito

abierto donde configuramos nuestra existencia unos y otros, en la exposición a lo ente. No se trata el asunto del lenguaje solamente en un mero discurrir entre unos y otros acerca de nuestras vivencias; se trata, más bien, de una relación «ontológica». Hay aquí una especie de «giro». Desde la concepción del diálogo visto como un mero acto (performativo) del lenguaje en el que dos o más interlocutores interactúan, el lenguaje es concebido como aquello que propiamente posibilita el diálogo. Sin embargo, más allá de esta concepción que toma al lenguaje desde un fundamento externo (metafísico) que lo determina como una pura exterioridad significativa, el diálogo, concebido a partir de la base de la escucha, funda en su seno el advenir del lenguaje como posibilidad del hombre de residir en la exposición al ente que comparece en el mundo. Estas dos concepciones, que se encuentran sostenidas en fundamentos distintos, muestran que el lenguaje puede ser comprendido de dos maneras muy diferentes, ya sea desde su interpretación tradicional como «medio» y «propiedad» del hombre («el lenguaje no es algo que el hombre tenga, también, entre otras capacidades e instrumentos, sino aquél que tiene al hombre, de tal modo que ensambla y determina su *Dasein* en cuanto tal, desde el fundamento»; GA 39: 67/69), o como un acontecimiento en el que el hombre realiza su esencia. Heidegger define así esta segunda concepción del lenguaje:

Pero tal diálogo no es sólo una de las maneras en que se realiza el lenguaje, sino que el lenguaje sólo es esencial precisamente en cuanto diálogo. El resto de lo que solemos entender por 'lenguaje', esto es, un montón de palabras y reglas de la sintaxis, no es más que el plano aparente del lenguaje (GA 4: 38-39/43).

Ahora bien, desde esta concepción que relaciona al lenguaje con el diálogo y la escucha, el lenguaje es custodiado como el ámbito de apertura y despliegue de la esencia de los entes. No obstante, en esta caracterización también hay una indicación crucial acerca de eso que el hombre mismo es. La frase «desde que somos un diálogo» sugiere el ser humano, su existencia, lo que *somos*, se encuentra relacionado con el diálogo. Para Heidegger esto apunta a

que ese *ser* un diálogo posibilita una comprensión del hombre en su apertura a los otros, en la escucha, en la manifestación del ente, que permite los momentos derivados de tal escuchar como la toma de decisiones, el actuar cotidiano y el discurrir acerca de las «vivencias». Mediante la escucha al hombre le ha sido dada la posibilidad de estar abierto a lo otro y en esa apertura poder dialogar y llevar a cabo el acontecer del lenguaje. Sólo en esa escucha del otro puede el ser humano testimoniar su pertenencia sobre la tierra. Así, ser un diálogo y escuchar unos de otros se constituye en el fundamento por el cual el hombre puede ser lo que él es; de tal manera es concebible, a partir del diálogo, que al hombre le sea propio «el más peligroso de los bienes, el lenguaje [...] para que dé fe de lo que él es» porque «el diálogo y su unidad son lo que sustenta nuestro existir» (GA 4: 39/44). Heidegger, al respecto, dice lo siguiente en la lección de 1934/35:

Nosotros somos un diálogo. ¿Qué ha de significar esto? Que el lenguaje constituye nuestro ser determinándolo [...] Pero desembocamos a la vez en el ámbito de la suprema peligrosidad del lenguaje; pues si decimos que somos un diálogo, eso resuena como una respuesta directa a la pregunta: ¿quiénes somos? [wer sind wir?] (GA 39: 68/70-71).

El lenguaje es concebido aquí como un acontecimiento que define la esencia del hombre en su apertura al mundo. Pero el hombre no es concebido aquí, sin embargo, como un «sujeto» o como un «yo»; Heidegger parte de que nos podemos *escuchar unos de otros*. Dialogamos en tanto que, al escuchamos, es la escucha del otro la que funda la posibilidad de un hablar. Por tanto, se pregunta Heidegger al respecto: ¿quiénes somos nosotros? [*wer sind wir?*]. Así, en su relación con los otros -que es interpretada cotidianamente desde una concepción social, política, ética y cultural- el hombre es «un diálogo» que nace a partir de la escucha de lo que es hablado. Es sólo mediante el diálogo donde el hombre puede hablar la palabra del lenguaje y de esta manera abrir un mundo y habitar históricamente. Sin embargo, queda aún por determinar qué o quién es ese «nosotros» [*wir*]. Beda Allemann ha

expresado al respecto que, desde un punto de vista general, lo que caracteriza al acercamiento heideggeriano con la poesía de Hölderlin y que se ve en el tipo de tratamiento que le da a su trabajo en torno al sentido poético de esta obra, se expresa, «[...] en la forma más adecuada por medio del título elegido por él mismo: *Diálogo*» (1965: 117). Diálogo no es, solamente, el hablar entre dos o más interlocutores. El diálogo es, para Heidegger, el signo íntimo de aquello que el hombre mismo es.

2.2 PERO LO QUE PERMANECE LO FUNDAN LOS POETAS

En el prólogo a la segunda edición de sus *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Heidegger afirma: «Dichas aclaraciones forman parte de un diálogo entre un pensar y un poetizar cuya singularidad histórica nunca podrá ser demostrada por la historia de la literatura, pero sí por ese diálogo pensante» (GA 4: 7/9). En esta nota, Heidegger confiere al diálogo entre un pensar y un poetizar la posibilidad de abrir un camino a la *singularidad histórica* [*geschichtliche Einzigkeit*] que lo caracteriza. En la «seña» acerca de la relación entre el pensar y el poetizar cuya pertenencia epocal debe ser indicada por el diálogo se da una crítica acerca de la «impotencia» que al respecto manifiesta la historia de la literatura. Con esta afirmación, Heidegger toma distancia de los métodos interpretativos de la ciencia literaria y la estética, afirmando así la necesidad del diálogo pensante con la obra del poeta.

Ahora bien, en estricto sentido, la noción de diálogo fue entendida, en el pasado apartado, en dirección a una vinculación entre diálogo y lenguaje. Heidegger identificó en esta vinculación al ser del hombre que se funda en el diálogo y en la escucha. A partir de esta caracterización del «ser del hombre», Heidegger interrogó acerca del sentido del «nosotros» [*wir*] que está presente en el verso «desde que somos un diálogo» [*Seit ein Gespräch wir sind*]. Ahora bien, en lo que sigue Heidegger interrogará por la determinación temporal que está presente en ese verso. Se habla de un «desde» [*Seit*]. Ese «desde» apunta al momento en el que *nosotros* somos un

diálogo, en que *nuestro* ser se funda en la escucha y en el habla. La determinación temporal de la que habla el poema no es, para Heidegger, el dato de una fecha exacta y puntual que inaugura el evento de nuestra existencia fundada en el diálogo. Se trata, más bien, de apuntar a aquello que posibilita nuestra existencia temporal fundada en el diálogo. Tanto en la lección del invierno de 1934/35, como en la conferencia en Roma de 1936, Heidegger trata de dilucidar este aspecto temporal del diálogo; trata de apuntar a la «fundación» [*Stiftung*] temporal del diálogo en cuanto tal. Así, por ejemplo, se pronuncia en la lección:

Somos un diálogo. ¿Cómo se relacionan mutuamente diálogo [*Gespräch*] y lenguaje [*Sprache*]? En el diálogo acontece [*geschieht*] el lenguaje, y este acontecer [*Geschehen*] es propiamente su Ser [*Sein*]. Nosotros somos: un acontecimiento lingüístico [*Sprachgeschehnis*], y este acontecer es temporal [*zeitlich*], pero no sólo en el sentido externo en que el tiempo [...] es, en cada caso, temporalmente mensurable, sino que el acontecimiento lingüístico es el inicio [*Anfang*] y el fundamento [*Grund*] del tiempo auténticamente histórico del hombre [*der eigentlichen geschichtlichen Zeit des Menschens*]. Este diálogo no nace en un momento cualquiera al interior de un transcurso de procesos «históricos», sino: desde que tal diálogo acontece, recién *hay* [*ist*] en general, tiempo [*Zeit*] e historia [*Geschichte*]] (GA 39: 69-70/71).

Según este pasaje, el acontecimiento del lenguaje que sucede en el diálogo es, de igual forma, un acontecer temporal [*zeitlich*]. Pero esta temporalidad no significa algo así como algo que se da en una fecha determinada, según la concepción datable del tiempo vulgar. El sentido temporal del diálogo apunta a que el acontecimiento del lenguaje [*Sprachgeschehnis*] es esencialmente el inicio [*Anfang*] y el fundamento [*Grund*] del tiempo auténticamente histórico del hombre [*der eigentlichen geschichtlichen Zeit des Menschens*]. El diálogo, la escucha y el habla entre unos y otros, es lo que funda el tiempo y la historia del hombre. Tiempo e historia son posibles, entonces, a partir del fundamento proporcionado por el diálogo. No

se trata de que lo temporal y lo histórico sean condiciones externas a la existencia humana, sino que la temporalidad y la historicidad de la existencia humana inicia ahí donde el diálogo se despliega. Al respecto, Heidegger se pronuncia de la siguiente manera en la conferencia de Roma:

¿Desde cuándo somos un diálogo? En donde se pretende que haya tal diálogo la palabra esencial [*wesentliche Wort*] tiene que seguir refiriéndose a lo uno y mismo. Sin tal referencia [*Bezug*] precisamente hasta es imposible una disputa [*Streitgesprach*]. Pero lo uno y lo mismo sólo puede manifestarse a la luz de un elemento que permanece [*Bleibenden*] y está siempre ahí [*Standigen*]. Ahora bien, la permanencia y la estabilidad sólo salen a la superficie cuando destella la persistencia [*Beharren*] y la presencia [*Gegenwart*]. Y esto ocurre en el instante [*Augenblick*] en que el tiempo se abre en sus extensiones [*da die Zeit in ihren Erstreckungen sich öffnet*]. Desde el momento en que el hombre se sitúa en la presencia de algo que permanece [*die Gegenwart eines Bleibenden*], y sólo desde entonces, puede exponerse a lo mutable [*Wandelbaren*], a lo que viene [*Kommenden*] y va [*Gehenden*]; pues sólo lo persistente es mutable. Es sólo desde que el «tiempo desgarrador» [*reifiende Zeit*] se ha desgarrado [*aufgerissen*] en presente, pasado y futuro desde cuando existe la posibilidad de unirse en algo permanente [*auf ein Bleibendes zu einigen*]. Somos un diálogo desde el tiempo en que «el tiempo es». Desde que el tiempo ha surgido [*aufgestanden*], desde que ha sido fijado, desde entonces, somos históricos [*geschichtlich*]. Ambas cosas, ser diálogo [*Gesprächsein*] y ser históricos [*Geschichtlichsein*], son igual de antiguas [*alt*], van unidas y son lo mismo (GA 4: 39-40/44, traducción modificada).

Según este pasaje, la cuestión del diálogo se dirime en aquello que es llamado como la «palabra esencial». En una caracterización del sentido de esta palabra, agrega Heidegger:

Al lenguaje le ha sido encomendada la tarea de manifestar y preservar a lo ente en cuanto tal en su actividad [...] Pues, en efecto, para poder ser entendida y llegar a ser de propiedad común a todos, la palabra esencial debe incluso tornarse vulgar y corriente [...] Lo puro y lo común son en la misma medida algo dicho. Por eso, la palabra en cuanto palabra no ofrece de entrada ninguna garantía sobre si ella es esencial o una simple ilusión (GA 4: 37/41).

Ahora bien, según esta caracterización de la palabra esencial, ésta es un tipo de palabra que manifiesta y preserva a lo ente en cuanto tal; sin embargo, en virtud de la *comunicación* con los otros, debe volverse *común*. Sobre la palabra esencial, es importante tener en cuenta qué es aquello que es entendido por Heidegger como lo «esencial» [*Wesentliche*]. Esto aparece en la introducción a la conferencia de 1936, en la que trata de dilucidar el significado de «esencia de la poesía» [*wesen der Dichtung*] presente en el título «Hölderlin und das Wesen der Dichtung». Ahí, Heidegger diferencia entre un sentido tradicional de «esencia», que remonta a la pregunta por el *qué* [*was*] de una cosa, y que es respondida con una definición que se caracteriza por ser *atemporal* y universal. El sentido del término «esencia» que Heidegger quiere resaltar aquí es el de lo «esencial» [*Wesentliche*], y que tiene que ver con aquello que es histórico y que es decisivo.

Y no cabe duda de que así es mientras entendamos por ‘esencia de la poesía’ eso que se trata de aglutinar en un concepto general para que valga luego en la misma medida para todo tipo de poesía. Pero eso general que vale de tal manera para todo lo particular es siempre lo indiferente, lo de igual valor, esa ‘esencia’ que nunca puede llegar a ser esencial. Y nosotros buscamos precisamente el elemento esencial de la esencia [...] (GA 4: 33-34/38).

La palabra esencial entonces es aquello que debe proporcionar el elemento esencial de la esencia. El diálogo que *nos funda* como a *nosotros* como seres históricos es aquel que se refiere a «lo uno y lo

mismo» [das *Eine und Selbe*]. Esto «uno» y «mismo» se mantiene en aquello que Heidegger llama como el destello de la «presencia» y la «persistencia». Cuando esta «presencia» y esta «persistencia» destellan es cuando ocurre el instante [*Augenblick*] en el que el tiempo «se abre en sus extensiones» [*in ihren Erstreckungen sich öffnet*]. Así, el hombre, situado en el tiempo, en la presencia de algo que permanece [*die Gegenwart eines Bleibenden*], puede exponerse a - experimentar- lo mutable [*Wandelbaren*] de las determinaciones del tiempo. El tiempo se desgarrar en presente, pasado y futuro. El diálogo que somos *nosotros* inicia «desde» que el tiempo se hace histórico, y, en ese sentido, desde que el hombre puede exponerse en la presencia de lo que permanece. La poesía es fundación del espacio-tiempo [*Zeit-Raum*] de la historia. En este espacio-tiempo se hace patente lo que permanece. Esto que permanece [*Bleibenden*] es aquello que la palabra esencial debe nombrar y que debe preservar y resguardar. La poesía, para Heidegger, será aquello que nombra por primera vez esa palabra esencial y que, por tanto, posibilita al diálogo. El diálogo es lo que abre nuestro ser al tiempo y a la historia. En el diálogo que ha surgido de la poesía el ser humano encuentra por primera vez su «tiempo», su «instante», en el que el acontecimiento del ser ha llamado al hombre mismo a ser lo que es, a habitar en una historia, en un mundo que se «manifiesta» y del que se «apropia». Es por ello que si bien Heidegger ya había dicho que «Sólo donde hay lenguaje hay mundo», a esta expresión le sigue que «Sólo donde reina un mundo hay historia» (GA 4: 38/42, cursivas mías;??). Al respecto, el cuarto lema que Heidegger trata de dilucidar apunta, en este sentido, a esa indicación fundante: «Pero lo que permanece lo fundan los poetas» [*Was bleibt aber, stiften die Dichter*].

En la dilucidación de este lema, Heidegger expresa que aquí se arroja luz acerca de la pregunta por la esencia de la poesía. «Poesía es fundación mediante la palabra y en la palabra [*Dichtung ist Stiftung durch das Wort und im Wort*]» (GA 4: 41/45). La poesía funda aquello que permanece [*Das Bleibende*]. A esta fundación que hace la poesía -que no es una «creación» *ex nihilo* de lo que permanece,

como si el poeta creara el mundo- le debe ser abierta una relación con el ser y con el ente. Es por ello que Heidegger sostiene que el «El ser debe abrirse a fin de que aparezca lo ente» (GA 4: 41/45). Ahora bien, a partir de esta determinación ontológica, la labor del poeta es vista, más bien, desde la caracterización de un tipo de nombrar, de decir, de la palabra esencial, en tanto que dicha palabra esencial dice el ser y la esencia de las cosas en un sentido que no comparece cotidianamente en su aparición común. El decir del poeta es el decir de la palabra esencial que dice el ser y la esencia de lo que es:

El poeta nombra a los dioses y a todas las cosas en lo que son. Este nombrar no consiste sólo en adjudicarle un nombre a algo previamente conocido, sino que es en la medida en que el poeta dice la palabra esencial como, mediante tal nombramiento, lo ente es nombrado por primera vez en su ser. La poesía es fundación en palabra del ser [*Dichtung ist werthafte Stiftung des Seins*] [...] El ser no es nunca un ente. Pero como el ser y la esencia de las cosas nunca se pueden alcanzar ni conseguir a partir de lo que está presente, por eso tienen que ser creados, situados y ofrecidos libremente. Y este libre ofrecimiento es fundación [*Solche freie Schenkung ist Stiftung*] (GA 4: 41/46).

2.3. «LLENO DE MÉRITOS, SIN EMBARGO POÉTICAMENTE HABITA EL HOMBRE EN ESTA TIERRA»

El fundamento del existir humano es, según esto, un existir poético, en tanto que la poesía es aquella fundación de lo que permanece, que es aquello que nos permite ser *un* diálogo, los unos con los otros. Eso es lo que se expresa, en otros términos, con el último lema dilucidado en la conferencia de Roma: «Lleno de méritos, sin embargo poéticamente habita el hombre en esta tierra» [*Voll Verdienst, doch dichterisch wohnt / Der Mensch auf dieser Erde*].

En este lema se caracteriza al habitar del hombre como un habitar que es esencialmente poético. Lo poético ha sido entendido aquí, principalmente, como *fundación* de lo que *permanece*, como el

ofrecimiento libre de la creación del ser y de la esencia de las cosas. Al ser lo poético la *fundación* de lo que *permanece*, el diálogo que *somos* consiste en la exposición al ente que se encuentra en la permanencia. En esta exposición se funda, para Heidegger, por primera vez la historia, pues el ser-diálogo y el ser-histórico se encuentran unidos por lo mismo. La historia es historia ahí donde la palabra esencial del lenguaje está puesta en el diálogo. Pero, si esto es así, ¿cómo acontece ese habitar poético?

En la experiencia que, según Heidegger, se manifiesta en la poesía de Hölderlin, Hölderlin poetiza a la «esencia de la poesía» en dirección a lo que permanece, a lo que es el fundamento de lo histórico:

La poesía no es sólo un adorno que acompaña al existir [...] La poesía es el fondo que sustenta la historia y por eso mismo tampoco es solamente una manifestación de la cultura y muchísimo menos de la mera 'expresión' de un alma 'cultural' (GA 4: 42/47).

Según lo dicho en el apartado anterior, la «esencia de la poesía» que es buscada en la obra de Hölderlin -en tanto que este poeta es el poeta que poetiza esa esencia- apunta a la particular *fundación de lo que permanece* que es llevada a cabo en el decir poético que sería fundante de lo histórico. Al ser fundación de lo histórico, al ser «el fondo que sustenta la historia», la poesía no puede ser considerada como un mero adorno. Desde la lección de 1934/35 sobre Hölderlin se observa que tanto «poesía» [*Dichtung*] como «poetizar» [*dichten*] no son vistos desde la representación moderna de la «poesía» [*Poesie*] como un género literario. Es por ello que Heidegger dice que «El poema [*Gedicht*] no es sólo una formación lingüística disponible, provista de sentido y belleza», que «no es el proceso anímico [*seelische Vorgang*] de elaboración de poemas», ni mucho menos es «la 'expresión' verbal de una vivencia anímica» (GA 39: 28/40).

«Poetizar», ¿qué significa realmente esa palabra? Viene del antiguo alto alemán *thitôn*, y está relacionada con el *dictare* latino,

que es una forma reforzada de *dicere* = decir. *Dictare*: decir algo repetidas veces, recital «dictar» [diftieren], formular verbalmente, redactar, ya sea un ensayo, un informe, un tratado, una queja o una súplica, una canción o algo parecido. Todo eso significa «dichten», «poetizar», componer lingüísticamente. Sólo desde el siglo xvii, la palabra se restringe a la composición de construcciones lingüísticas, a las que llamamos «de estilo poético» [*poetische*] y «poesías». Por lo pronto, el poetizar no tiene una relación especial con lo «poemático» [*Poetische*]; por ello no podemos extraer gran cosa de este uso lingüístico. Tampoco avanzamos mucho si preguntamos qué significa «poemático», a fin de delimitar el poetizar poético del poetizar prosaico (composición). «Poemático» viene del griego ποιῆν, ποιήσις, hacer, producir algo. La palabra está en la misma dirección de significado que *thitôn*, siendo su acepción aún más general. Por este camino no llegamos a saber de la esencia de lo «poético» [*Dichterische*] ni de lo «poemático» [*Poetische*].

No obstante, podemos aprovechar una indicación que está en la acepción original de la palabra *thitôn-dicere*. Esta palabra tiene la misma raíz que el griego δείκνυμι, que significa mostrar [*zeigen*], hacer visible algo [*etwas sichtbar*], hacer manifiesto algo [*etwas offenbar*], no general, sino de una manera particular (GA 39: 29/41).

Visto desde esta perspectiva, Heidegger piensa el «poetizar» a partir del mostrar, del hacer visible algo, y del hacer manifiesto algo. Lo que este «poetizar» hace visible y manifiesto es la presencia de lo que permanece, que hace parte de aquello que «el tiempo es» y que es el fundamento de la historia. ποιήσις y *thiton-dicere* están unidos en el mostrar, en el hacer visible algo. En «Der Ursprung des Kunstwerkes», Heidegger piensa la relación entre ποιήσις y τέχνη, entre el hacer y producir y el «arte», en tanto que sostiene que, en contra de una visión común -según la cual la esencia de la poesía (un arte específico) residiría en el arte-, la esencia del arte, el origen del arte, es propiamente lo poético, en tanto que en este «hacer», en este «traer a la luz», este «traer adelante» [*Hervorbringen*], reside propiamente una experiencia con la verdad

[ἀλήθεια]: «[...] la verdad como claro y encubrimiento de lo ente acontece desde el momento en que se poetiza.

Todo arte [Kunst] es en su esencia poesía [Dichtung] en tanto que un dejar acontecer la llegada de la verdad de lo ente como tal. La esencia del arte, en la que residen al tiempo la obra de arte y el artista, es el ponerse a la obra de la verdad. Es desde la esencia poética del arte, desde donde éste procura un lugar abierto en medio de lo ente en cuya apertura todo es diferente a lo acostumbrado (GA 5: 59-60/47, traducción modificada).

Lo poético para Heidegger es aquello que funda la posibilidad de que el hombre sea histórico, en tanto que esto histórico es el desocultamiento del ente, un acontecimiento de la verdad. La esencia de la obra de arte, es decir, la *poesía*, es pensada en relación con la verdad (ἀλήθεια), con el desocultamiento que se da en la obra, en el que se da una disputa entre «mundo» y «tierra», entre lo propio y lo ente en total, como *apertura de mundo* [Welterschließung]. Lo histórico es el diálogo *que somos* en el tiempo, y en el que nos escuchamos los unos a los otros. Habitar poéticamente es, así, habitar en el fundamento de la historia que ha abierto la poesía. En esta apertura, en esta manifestación de la poesía, el lenguaje es aquello por el cual el hombre es el «testigo del ser»; aquel que puede «hacer» historia a partir del decir de lo que él mismo es:

[...] la poesía nunca se toma el lenguaje como una materia prima ya previamente existente, sino que es justamente la poesía la que previamente posibilita el lenguaje [*die Dichtungselbst ermöglicht erst die Sprache*]. La poesía es el lenguaje primitivo y más originario de un pueblo histórico [*Dichtung ist die Ursprache einesgeschichtlichen Volkes*]. Así que, a la inversa, es la esencia del lenguaje la que tenemos que comprender a partir de la esencia de la poesía (GA 4: 43/48).

El fundamento del existir humano es el habla en cuanto auténtico acontecer del lenguaje. Pero el lenguaje originario, por su parte, es la poesía en cuanto fundación del ser (GA 4: 43/48).

El lenguaje, que es posible a partir de la poesía, es la posibilidad de «un mundo», pues «Sólo donde reina un mundo hay historia» (GA 4: 38/42). Al ser entonces la poesía el fundamento del lenguaje, Heidegger sostiene que la poesía es el lenguaje originario de un pueblo histórico, es aquello que permite la fundación de un escucharnos los unos a los otros, que sería lo constitutivo de este pueblo histórico. Ese pueblo histórico habita poéticamente en tanto que es la poesía la que ha abierto la manera en que ese pueblo habla y escucha los unos con los otros. Respecto del «Lleno de méritos», del que habla el *dictum* de Hölderlin, en la lección de 1934/35 expresa Heidegger lo siguiente:

Todo lo que el hombre obra y realiza tiene su necesidad y está 'pleno de méritos'. Sin embargo -en áspera contraposición a esto-, todo eso no afecta *su habitar sobre esta tierra*, su auténtico *Da-sein*, pues este Ser es 'poético', y no tiene nada que ver con un 'mérito' ni con una realización cultural, ni con las formas de expresión anímicas. 'Poéticamente', poetizante, es aquí aquello que, en medio del ente en total, entraña radicalmente la estructura del ser del hombre en cuanto existencia histórica (GA 39: 36/46).

Lo poético que caracteriza al habitar del hombre es, según este pasaje, aquello que (en medio de la exposición al ente) entraña radicalmente la estructural del ser el hombre en cuanto existencia histórica.⁶⁶

Ahora bien, desde lo que se logra determinar en torno a un habitar en la experiencia poética de Holderlin, según Heidegger, tal habitar se da *entre* [*Zwischen*] la presencia de los dioses huidos y la cercanía esencial de las cosas.⁶⁷ Es en la tensión entre la experiencia de los dioses y lo cercano del ente, en el que poeta nombra las cosas y funda lo sagrado.⁶⁸ En este nombrar y en este fundar, Hölderlin ha dado, según Heidegger, por primera vez con aquello que determina lo «esencial» de la esencia de la poesía: «Hölderlin poetiza la esencia de la poesía, pero no en el sentido de un concepto atemporalmente válido. La esencia de la poesía pertenece a un

tiempo determinado [...] La esencia de la poesía que funda Hölderlin es histórica en medida suprema porque anticipa un tiempo histórico. Pero como esencia histórica es la única esencia esencial» (GA 4: 47/52).

3 A MODO DE CONCLUSIÓN: LA «CASA DEL SER» Y EL «HABITAR HISTÓRICO»

Es en la conocida «Brief über den 'Humanismus'» en la que esta caracterización adquiere una expresión primordial. Al tratarse de una expresión que está al interior de la llamada «historia del ser», la determinación de lo que Heidegger nombra con el término «tierra natal» [*Heimat*] se dirige a una comprensión de lo propio en un plano que no es el de la metafísica tradicional (política en sentido corriente). Al pensar la tierra [*Erde*], y la tierra natal [*Heimat*], como el fondo del que se desprendería un concepto metafísico como el «patria», Heidegger no determina estas caracterizaciones -incluso, ni a la «patria» de la que habla Hölderlin -, en un sentido relacionado con el territorio geográficamente extendido -el *Lebensraum* del que se hablaba en la época-, ni desde la ideología de los movimientos políticos.⁶⁹ Lo esencial de esta determinación tiene que ver con la noción del lenguaje como «casa del ser» [*Haus des Seins*], en la que son los poetas y los pensadores los guardianes que resguardan la casa del lenguaje. Heidegger, al respecto, expresa en «Brief über den 'Humanismus'» las siguientes afirmaciones (y que, sin duda, son de las más conocidas de su pensamiento):

El pensar lleva a cabo el pensar del ser con la esencia del hombre. No hace ni produce esta relación. El pensar se limita a ofrecérsela al ser como aquello que a él mismo le ha sido por el ser. El lenguaje es la casa del ser. En su morada habita el hombre. Los pensadores y poetas son los guardianes de esa morada. Su guarda consiste en llevar a cabo la manifestación del ser, en la medida en que, mediante su decir, ellos la llevan al lenguaje y allí la custodian (GA 9: 313/259).

Los pensadores y poetas aparecen en este punto como los guardianes de la morada. La casa del ser es el lenguaje, y en su

morada habita el hombre. La guarda de los poetas y pensadores consiste en llevar el ser al lenguaje, y de este modo custodiar la relación que une al hombre y al ser en su intimidad. Sin embargo, como ya se había expresado, antes de la exposición elaborada en esta carta de 1946/47, en el mismo año 1946, Heidegger había sostenido la siguiente afirmación acerca de la «casa del ser», en la conferencia «Wozu Dichter?»:

El ser atraviesa, como él mismo su ámbito, delimitado (xéqvAeiv, templus) por el hecho de presentarse en la palabra. El lenguaje es el ámbito o recinto (templum), esto es, la casa del ser. La esencia del lenguaje no se agota en el significado ni se limita a ser algo que tiene que ver con los signos o las cifras. Es porque el lenguaje es la casa del ser, por lo que sólo llegamos a lo ente caminando permanentemente a través de esa casa. Cuando caminamos hacia la fuente, cuando atravesamos el bosque, siempre caminamos o atravesamos por las palabras «fuente» y «bosque», incluso cuando no pronunciamos esas palabras, incluso cuando no pensamos en la lengua. Pensando desde el templo del ser, podemos presumir lo que arriesgan esos que a veces arriesgan más que el ser de lo ente. Arriesgan el recinto del ser. Arriesgan el lenguaje. Todo ente, los objetos de la conciencia y las cosas del corazón, los hombres que se autoimponen y los que son más arriesgados, todos los seres están a su modo, en cuanto entes, en el recinto de la lengua. Por eso, si existe algún lugar en el que sea posible la inversión fuera del ámbito de los objetos y su representación, en dirección hacia lo más íntimo del espacio del corazón, ese lugar se halla única y exclusivamente en ese recinto (GA 5: 310-311/231).

En esta cita se evidencia claramente la cercanía entre la concepción poética del lenguaje y la noción de ser. Se dice que el lenguaje es el recinto, la casa del ser. Pensado de esta manera, son los poetas, los que «trabajan» con la «materia del lenguaje», los que arriesgan el ser de lo ente. Los poetas y los pensadores se estrechan así en una vecindad en tanto que ambos son los guardianes de la morada en la que habita el hombre. En el lenguaje se abre el modo en el que es el

hombre: habitando en un mundo, en una tierra natal, en la historia, con los otros. El diálogo del que hablaba Heidegger en «Hölderlin und das Wesen der Dichtung» adquiere aquí su expresión más concreta, en tanto que en dicho diálogo acontece el mutuo estar entre unos y otros, a partir de la escucha y el habla. Por tanto, es de la palabra de los poetas y pensadores, aquellos que fundan lo que permanece, que arriesgan el ser de lo ente, de donde el hombre obtiene su morada: aquello que ha sido llamado «tierra natal»:

La cercanía «del» ser, en que consiste el «ahí» [*Da*] del Dasein, ha sido pensada a partir de *Ser y tiempo* en el discurso sobre la elegía de Hölderlin «Heimkunft» (1934), ha sido escuchada en su decir más intenso en el propio poema cantado por el poeta y ha sido denominada como «tierra natal» [*Heimat*] desde la experiencia del olvido del ser. Esta palabra está pensada aquí en un sentido esencial que no es ni patriótico [*patriotisch*] ni nacionalista [*nationalistisch*], en el sentido de la historia del ser [*seinsgeschichtlich*]. Lo «alemán» no es algo que se le dice al mundo para que sane y encuentre su salud en la esencia alemana, sino que se le dice a los alemanes para que, partiendo de su pertenencia destinal a los pueblos, entren con ellos a formar parte de la historia universal. La tierra natal de este habitar histórico es la cercanía al ser (GA 9: 337-338/277, traducción modificada).²⁰

Referencias

- Allemann, B. (1965), *Hölderlin y Heidegger*. Trad. y notas de Eduardo García Belsunce. Buenos Aires: Los libros del Marisol.
- Gadamer, H.-G. (1995). *Hermeneutik im Rückblick. Gesammelte Werke 10*. Tübingen: J.C.B. Mohr [Trad.: *Los caminos de Heidegger*, trad. Ángela Ackermann Pilári. Barcelona: Herder, 2002].
- Heidegger, M. (2000a). *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges (1910-1976)*, ed. H. Heidegger, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (*Gesamtausgabe Bd. 16*) [Trad.: *La autoafirmación de la Universidad alemana*, Trad. R. Rodríguez, Madrid: Tecnos, 1989].
- _____ (2000b). *Zu Hölderlin - Greichenlandreise*, ed. Curd Ochwaldt, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann

[Gesamtausgabe Bd. 75].

_____ (1999). *Hölderlins Hymnen «Germanien» und «Der Rhein»*, ed. S. Ziegler, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (Gesamtausgabe Bd. 39) [Trad.: *Los himnos de Hölderlin «Germania» y «el Rin»*, Trad. A. C. Merino Riofrio, Buenos Aires: Editorial Biblos, 2010].

_____ (1984). *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte «Probleme» der «Logik»*, ed. F.-W. von Herrmann, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (Gesamtausgabe Bd. 45) [Trad.: *Preguntas fundamentales de la filosofía. «Problemas» escogidos de «Lógica»*, Trad. Ángel Xolocotzi Yáñez, Granada: Comares, 2008].

_____ (1981). *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, ed. F.-W. von Herrmann, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (Gesamtausgabe Bd. 4) [Trad.: *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, Trad. H. Cortés y A. Leyte, Madrid: Alianza Editorial, 2005].

_____ (1977). *Holzwege*, ed. F.-W. von Herrmann, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (Gesamtausgabe Bd. 5) [Trad.: *Caminos de Bosque*, Trad. H. Cortés y A. Leyte, Madrid: Alianza Editorial, 1998].

_____ (1976). *Wegmarken*, ed. F.-W. von Herrmann, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann (Gesamtausgabe Bd. 9) [Trad.: *Hitos*, Trad. H. Cortés y A. Leyte, Madrid: Alianza Editorial, 2007].

Pöggeler, O. (1988). «Die engen Schranken unserer noch kinderähnlichen Kultur», en *Jenseits des Idealismus. Hölderlins letzte Homburger Jahre (1804/1806)*, ed. C. Jamme y O. Pöggeler, Bonn: Bouvier, pp. 9-52.

Trawny, P. (2009). *Heidegger und Hölderlin oder der Europäische Morgen*, Würzburg: Königshausen & Neumann.

La secularización de la escatología en la filosofía moderna de la historia, según Karl Löwith

Inti Reyes López⁷¹

Sólo puede alcanzarse un parámetro y un punto de vista en la pregunta por la esencia de la historia si se interroga a partir del éschaton. Pues en el éschaton la historia rebasa sus límites y se vuelve ella misma visible.

Taubes (2010: 21)

En este artículo se exponen críticamente las ideas principales del filósofo alemán Karl Löwith (1897-1973) en torno al significado de la historia, tal como han sido formuladas originalmente en la que se considera una de sus obras más importantes: *Meaning in History, The Theological Implications of the Philosophy of History* (1949), pero también en su traducción alemana (Löwith, 2004).

Escrita durante su estancia en los Estados Unidos de América, la obra presenta interesantes matices y giros del lenguaje que denotan el clima intelectual en el que se encuentra. En este periodo, que algunos estudiosos llaman el exilio estadounidense (1941-1952), Löwith impartió clases, escribió y se vio llevado a pensar en inglés.⁷² Por esta razón, algo del estilo y el lenguaje característicos de la filosofía analítica del mundo anglosajón se deja ver en la primera emisión de esta obra. Una comparación somera de la terminología de esta primera edición en lengua inglesa con la de su traducción alemana (Löwith, 2004), que a su vez Norberto Espinosa ha hecho accesible al público latino con su traducción al castellano,⁷³ habrá de notar enseguida variaciones importantes para la interpretación del pensamiento de Karl Löwith.

Como ejemplo representativo, podemos mencionar el propio título de la obra. *Meaning in History*: el significado *en* la historia; o, también: el *sentido* en la historia.⁷⁴ Este título es solidario de la pregunta fundamental que el texto de Löwith quiere responder y que, como escribe en el prólogo de la edición alemana, había ya formulado en su *Von Hegel zu Nietzsche*⁷⁵: «¿el ser y el ‘sentido’ de la historia [...] se determinan desde ella misma? Si no es así, ¿de dónde proceden?» (Löwith, 2007: 1).

Parafraseando estas preguntas, podríamos reformular: ¿hay algo en los acontecimientos mismos que conforman la historia que nos permita obtener su significado?, o ¿hay que buscar este *significado* en algo *exterior* a la propia serie de acontecimientos que consideramos constituye la historia? Al comenzar a responder esta pregunta, Löwith adelanta muy pronto que la moderna filosofía de la historia recurre a elementos teológicos implícitos o explícitos en su interpretación. Mas no tardaremos mucho en darnos cuenta de que la idea central de este autor es más fuerte. No se trata sólo de que la filosofía de la historia tenga implicaciones teológicas, o, para citar el subtítulo de la traducción alemana, de que haya presupuestos [*Voraussetzungen*] teológicos en la filosofía de la historia. Se trata de una completa dependencia de la filosofía de la historia respecto a la teología de la historia. Casi se podría decir, con mayor precisión y sin faltar a la verdad, que Löwith sostendría que la primera es un calco de la segunda; que el ostentoso proceso de secularización con que la Edad Moderna afirma su autonomía es realmente una artificiosa e ilusoria emancipación. Pues de la argumentación del autor se desprende continuamente la tesis del dominio pleno del esquema teológico en la concepción moderna, *secularizada*, de la historia.

Ahora bien, por filosofía de la historia, aclara pronto Löwith, entenderá «una interpretación sistemática de la historia universal, de acuerdo con un principio por el cual los eventos y sucesiones históricos son unificados y dirigidos hacia un significado último».⁷⁶ Es, pues, una filosofía *sustantiva* de la historia la que nos muestra en su definición, misma que supone haber un principio o criterio de

inteligibilidad de la historia. En la investigación y descubrimiento - en el sentido de hacer visible- de este principio reside la interesante propuesta de Löwith, quien lo identifica con el *éschaton* de la teología judeocristiana. Esto significa que el principio que rige la interpretación moderna de la historia no es inherente a los eventos o *hechos* que componen la historia, sino que los trasciende. Dicho principio forma parte de una estructura temporal escatológica.

Un paso previo de los variados desarrollos que Löwith desplegará en su trabajo lo encontramos en su explicación de que, en lo que al sentido de la historia se refiere, juega un papel esencial la noción de *propósito* de la historia. No es casual, escribe en la edición en lengua inglesa, que nuestros usos de las palabras «significado» o «sentido» [*meaning*] y propósito [*purpose*] sean intercambiables, dando a entender que en ello cabe ver una equivalencia de significado, así como una demostración de que la reflexión sobre la historia, al preguntar por el sentido o el significado de la historia, pregunta en realidad por el propósito de la historia. Esto lo mantiene también en la versión alemana, donde la relación de sinonimia se establece entre *Sinn* y *Zweck*, y entre *Sinn* y *Ziel*. Estos términos, sin embargo, tienen una extensión semántica distinta del término «propósito», y diríamos que aluden a conceptos menos fuertes a causa de su generalidad: pues «fin» y «meta» se refieren aquí, principalmente, a una orientación temporal, sin acercarse a la noción de *causa final* que entraña «purpose». Pero, siguiendo la pauta trazada en la obra original, explica Löwith que dicha intercambiabilidad común de términos se debe a que «principalmente es el propósito el que constituye el significado para nosotros».⁷⁷ Con una breve analogía que recuerda a la que Sartre esbozara en su conferencia sobre el existencialismo, Löwith explica que una silla debe su significado a algo más allá de su *naturaleza material*: el propósito con el que fue creada. Escribe: «El significado de todas las cosas que son lo que son no por naturaleza, sino porque han sido creadas por Dios o por el hombre, depende de su propósito.»⁷⁸ Este propósito claramente no es inherente a las cosas, sino que las *trasciende*. Finalmente, si nosotros abstraemos este propósito trascendente de la silla, nos

quedaremos con una combinación sin sentido de pedazos de madera. Desarrollando la analogía, Löwith sostiene que lo mismo es verdadero para el caso de la *estructura formal del significado de la historia*.⁷⁹ Escribe: «La historia, también, es significativa sólo si se indica algún propósito trascendente más allá de los hechos reales [...] Aventurar un enunciado acerca del significado de los eventos históricos sólo es posible cuando su *telos* se hace visible».⁸⁰

Sin embargo, queda cierta suspicacia ante la pregunta de si la analogía es del todo válida, pues ¿podemos transferir la *estructura* del «significado» de objetos físicos, en tanto indicador de su propósito o función, al significado del «objeto» historia? La noción de causa final asociada a la idea de propósito no parece adecuarse por completo a la idea de *éschaton* a la que Löwith transitará enseguida, sin volver más a hablar de *propósito*. Parecería haber cierta cesura o ligera incongruencia entre estas nociones. Pues aunque desde la escatología pueda hablarse de que el propósito de tal o cual evento es servir a la finalidad expresada en un plan general de salvación, un evento no es «creado» en el mismo sentido que una cosa o entidad, que deben su especial diseño a la función que cumplirán. ¿No estaríamos diciendo, si aceptáramos estas ideas de Löwith, que cada evento debe su significado particular a un mismo propósito final compartido por todos los eventos, identificado con el *éschaton*? ¿Y ello no es en realidad vaciarlos de significado? Löwith es plenamente consciente de este problema, e indica que está considerando el significado de la historia más como un proceso en paulatina dilatación que como algo ya acabado y definitivo: «[...] ya que la historia es un movimiento en el tiempo, el fin debe ser una meta. En cuanto tales, los acontecimientos individuales no son significativos, ni son una mera sucesión de acontecimientos».⁸¹ Y, añade enseguida en (Löwith, 2007: 18): «La plenitud de sentido es una cuestión de cumplimiento en el tiempo».

A lo largo de una metódica exposición del pensamiento filosófico sobre la historia a través de la tradición occidental, Löwith recoge los elementos que le permiten apoyar su tesis principal, que como

hemos adelantado es la siguiente: «la filosofía de la historia depende enteramente de la teología de la historia, en particular del concepto teológico de la historia como una historia de cumplimiento y salvación».¹¹ Podría parecer que no es así, señala Löwith, debido a los intentos de construir una *visión empírica de la historia* que encuentran su inspira⁸² ción en Voltaire, quien en su *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations* (1756)⁸³ habría recobrado para la voluntad y la razón humanas el papel de principio rector de la historia. Sin embargo, el amplio estudio del filósofo alemán delata, bajo diversas concepciones de la historia aparentemente *profanas, laicas, o seculares*, una semejanza estructural tan estrecha con la concepción teológica, que es posible evidenciarla como su raíz común, así como destacar el propósito de emancipación que comparten.

Ahora bien, ya que el conjunto de estas diferentes concepciones constituye la moderna filosofía de la historia, puede decirse, según Löwith, que ésta se origina «en la fe hebrea y cristiana en un cumplimiento, y que termina con la secularización de su paradigma escatológico».⁸⁴ Vale decir que esta posición ha sido debatida, entre otros, por Hans Blumenberg en *La legitimación de la Edad Moderna*,⁸⁵ obra en la que mediante una crítica minuciosa del concepto de *secularización* rechaza la pretensión, sostenida entre otros por Löwith, de que la *secularización* de la perspectiva escatológica cristiana sea efectivamente el rasgo esencial de la filosofía moderna de la historia.⁸⁶

Por su parte, Karl Löwith acumula en *Meaning in History* ejemplos destacados en favor de su postura. Un rasgo que aparece en varios de estos ejemplos, paradójicamente, es la referencia a cierto *ethos* religioso que comparten quienes tratan de llevar a cabo la secularización de la escatología. Forma parte de la argumentación de Löwith el encontrar, en el carácter y las pretensiones de quienes cultivan la moderna filosofía de la historia, una fuerte tonalidad particular que se parece mucho al fervor religioso.

Un ejemplo destacado de esto es J. Proudhon, a quien Löwith dedica un apartado del capítulo iv de su obra. Su caso es especialmente interesante porque se trata de un pensador agudamente consciente de la presencia de la teología en muchos aspectos de la vida humana, eminentemente en el pensamiento político y económico. Tal como indica Löwith, una de las tareas *revolucionarias* de la agenda del pensador político Proudhon consistió en *desfatalizar* la providencia. Para el teórico francés, había que distinguir entre la voluntad divina y la humana, disipar la idea de un plan oculto en la historia (o en la naturaleza) para dar lugar al reconocimiento del esfuerzo visible del hombre. De esta manera, las acciones humanas dejarían de responder a la *necesidad* de un *hado* providencial y se fundarían en la libertad de elección personal.

El contraste entre la idea de la acción humana regida por un oculto designio providencial, y la de la acción humana como resultado de la libre elección del hombre, habría sido transferido al plano sociológico por Proudhon, con la intención de disolverlo en favor de la libertad individual. Esto se realiza, según Löwith, mediante una nueva oposición: el hombre como ser social se distingue del hombre como individuo. A éste corresponde un actuar libre y consciente, mientras que la sociedad está sujeta a veleidades e impulsos espontáneos, que la colectividad suele atribuir al influjo de un dominio supraterrrenal cuyo sentido quiere conocer por medio de toda suerte de prácticas oraculares y proféticas. Así, la providencia divina queda reducida a un «instinto colectivo», y la libertad florece como aliento del progreso.

Sin embargo, el esfuerzo de Proudhon por combatir las ideas de origen religioso en la cultura naufraga. Löwith señala cómo el propio autor francés confiesa, en el prólogo de su *Sistema de las contradicciones económicas*, que por razones de método tiene que postular la hipótesis de un Dios para su inédito tratamiento de las cuestiones económicas.⁸⁷ No deja Löwith de recuperar expresiones de ese naufragio; por ejemplo:

[...] no sabiendo si mis fórmulas, a mi pesar teológicas, deben ser tomadas en sentido propio o en sentido figurado [...]

Estamos llenos de la Divinidad, *Iovis omnia plena*; nuestros monumentos, nuestras tradiciones, nuestras leyes, nuestras ideas, nuestras lenguas y nuestras ciencias, todo está infectado de esa indeleble superstición, fuera de la cual no podemos hablar ni obrar, y sin la cual ni siquiera pensamos.⁸⁸

Sin embargo, en este esquema sólo aparentemente *secularizado*, la acción humana queda sometida a una fuerza externa que la imanta, referida ahora a una nueva teleología, que ha desplazado a la teleología religiosa, pero que no es menos trascendente a la acción, en el sentido de que la acción sigue sin poseer en sí misma un significado y apela a un principio exterior que la dote de sentido; estamos ante una nueva forma enmascarada del *éschaton*: la idea de Progreso. De esta manera, la concepción moderna de la historia de un autor como Proudhon estaría asentada en una estructura teleológica calcada, por decirlo así, de la historia de la salvación [*Heilsgeschehen*]. Así, el *éschaton*, la finalidad última de las acciones del hombre, sólo ha recibido un nuevo contenido mientras sigue dando aliento a una forma escatológica de pensar el sentido o el significado de la historia, por más que esto no sea evidente. Por ello, Löwith dice que «el sueño secular del progreso reemplazó a la fe en la providencia», y que un análisis de las implicaciones teológicas de la creencia en el progreso secular puede facilitar la comprensión de la creencia en la providencia, así como su persistencia.

Ahora bien, si se quiere comprender el pensamiento histórico moderno, propone Löwith, hay que efectuar la «reducción analítica» de los componentes originarios de la filosofía de la historia. El principal de estos elementos a partir del cual surgen las interpretaciones de la historia, escribe Löwith, es «la experiencia básica del mal y el sufrimiento, y la búsqueda humana de la felicidad».⁸⁹ Pues la interpretación de la historia, prosigue Löwith, en último análisis, es «un intento de comprender el significado de la historia como el significado del sufrimiento ocasionado por la acción histórica».⁹⁰ Por esto, la comprensión cristiana del sufrimiento es apropiada como recurso para dicha interpretación.

De esta manera, el *sentido* de la historia queda entendido en términos teológicos.

Para K. Löwith, en el mundo occidental ha habido dos respuestas principales a la pregunta por el sufrimiento: el mito pagano de Prometeo y la fe en Cristo. Ninguna de estas dos respuestas, escribe, incurre en la *ilusión* de comprender la historia como una «evolución progresiva» que resuelve el mal mediante su progresiva eliminación. Esta respuesta, no obstante, parecería suponer que pueden percibirse, en la historia misma, los signos de ese sentido u orientación, con lo cual se descubre, una vez más, que el «punto candente» hacia el que la historia se dirige es de naturaleza escatológica.

Quizás esto sea así porque, como el filósofo alemán plantea, ningún sentido de la historia se manifiesta en los propios acontecimientos históricos. Es decir, no hay manera *empírica* de conocer algún significado o sentido en los eventos mismos. Si el significado de los eventos *históricos* se manifestara *en* ellos mismos, tal vez como una propiedad *intrínseca* o inherente a ellos, no habría necesidad de preguntar por el sentido de la historia: «No habría ninguna pregunta por el sentido de la historia si éste ya estuviese manifiesto en los propios acontecimientos históricos» (Löwith, 2007: 16) ¿De dónde toman entonces los eventos, las acciones, su *historicidad*?⁹¹ O, recordando las ya citadas preguntas de Löwith: «el ser y el 'sentido' de la historia [...] ¿se determinan desde ella misma? Si no es así, ¿de dónde proceden?». En opinión de Löwith, no es dable auscultar a las acciones o a los eventos en busca de un sentido intrínseco o significado inmanente. ¿Cómo podría ser esto posible sin postular una extraña propiedad en las acciones, consistente en tener significado como si se tratasen de elementos de un lenguaje? ⁹² Según Löwith, corresponde a la teología y a la filosofía formular y responder preguntas que no son accesibles a la experiencia: aquellas que se dirigen a las primeras y las últimas *cosas*. Con ello, la pregunta por el sentido de la historia se inscribe en el ámbito de la investigación metafísica. Pues la escatología es un marco metafísico para elaborar una interpretación de la historia.

Quizás, como el autor alemán deja entrever, es inevitable recurrir a alguna metafísica para sostener cualquier interpretación de *objetos* tales como la historia, la acción, y sus significados.

Por otra parte, la *lectura escatológica* de la historia tiene el efecto irremediable de despojar de significado a la *historia real* [*actual history*], aquella que pretende dar cuenta de los hechos [*factum*] de acuerdo con algún criterio *secular*. Löwith nos dice: «es sólo dentro de un horizonte preestablecido de significado último, por muy oculto que pueda estar, que la historia real parece sin sentido».⁹³ Esta desmesura en la visión ha irrumpido en la historia por medio del pensamiento judío y cristiano.

Mediante un breve recuento de la perspectiva histórica de la antigüedad griega, Löwith destaca lo específico de la perspectiva escatológica. Los griegos -nos dice- no atrevieron la pregunta por el significado último de la historia del mundo; su paradigma de comprensión de la historia era la idea de un orden cósmico, y su expresión en leyes de crecimiento y declinación. Si era posible pronosticar algún suceso en esta concepción de la historia lo era por la idea de que todo evento cursará según el mismo logos o razón, en un movimiento cíclico eterno cuyos momentos de equilibrio estarían dados por una *húbris* y una *némesis* en eterna alternación (Löwith, 2007: 19). Quizás, nos dice Löwith, una excepción podría encontrarse en Polibio, quien ensayó la interpretación de los hechos de la historia con miras a un fin: la consolidación del imperio de Roma.

En este contexto, es interesante observar la relación que se establece entre la *historia del mundo* y la *historia de la salvación*: de subordinación de la primera y prioridad interpretativa de la segunda. La perspectiva cristiana absorbe los acontecimientos del mundo en su matriz de sentido, despojándolos de poderes causales, por decirlo así, y de sentido propio, entendiéndolos exclusivamente en el marco de sus conceptos nucleares. De esta manera, la importancia o la irrelevancia de los sucesos del mundo se juzga por su posible significación para el Juicio final o la Redención.⁹⁴

Ahora bien, según K. Löwith, la diferencia entre historia religiosa e historia profana no ha obstado para que teólogos e historiadores hayan interpretado la historia desde su propio horizonte, comprendiendo a veces la historia política mundial de manera religiosa (el ejemplo representativo de Löwith es Bossuet), o la historia de la salvación como una parte más de la historia de la civilización (Voltaire). Pero en ningún caso, afirma Löwith, se ha logrado reducir un tipo de historia al otro. Además, los tipos de interpretación suelen mezclarse y cabe hallar rasgos estructurales comunes a ambos. También ocurre con frecuencia que predomine un *horizonte* de interpretación sobre otro. Por ejemplo, explica Löwith, desde la perspectiva cristiana, dado que los sucesos del mundo ocurren en el contexto del pecado y de la redención, estos sucesos no pueden ser puramente *mundanos* o seculares, sino que son *profanos*, es decir, que participan de cierta cualidad sacra que los vuelve accesibles a una interpretación alegórica y tipológica.⁹⁵ Con esto la historia del mundo se ve poblada de «signos» o indicios de la historia de la salvación, una especie de alegoría del plan oculto en lo mundano por la providencia divina.²⁵

Hay aún algunos rasgos más que Löwith propone son comunes a la historia teológica y a la secular. Según él, aunque la consciencia histórica moderna se ha despojado de la creencia cristiana en un acontecimiento central absolutamente significativo, aún mantiene firmes los mismos supuestos y sus consecuencias. Pues, escribe, «el pasado sigue valiendo como preparación para futuro como consumación»,⁹⁶ de modo que la historia de la salvación puede transformarse en una teoría secular del progreso. Recíprocamente, incluso en la articulación del tiempo histórico mundano en pasado, presente y futuro podría leerse un reflejo de la estructura temporal de la historia de la salvación.⁹⁷

Otros ejemplos importantes de pensamiento histórico los presenta Löwith bajo las figuras de Alexis de Tocqueville (1805-1859), Oswald Spengler (1880-1936) y Arnold J. Toynbee (1889-1975), en quienes pone de manifiesto algunas contradicciones en sus respectivas ideas de la historia debidas a la presencia no explícita

de la escatología religiosa. En cada una de las exposiciones de su concepción de la historia, Löwith muestra que de diferentes formas cada uno postula en el curso de la historia una *necesidad* metafísica, presente en dicho curso como la fuerza de un destino que ha de cumplirse forzosamente. Un resultado y una prueba de esto sería que estos autores adelantaron pronósticos de desarrollos futuros. Por ejemplo, en Tocqueville se halla la vehemente creencia de que la democracia «tiene el carácter de un *fatum* ineludible» (Löwith, 2007: 24) y los protagonistas y antagonistas de este advenimiento son instrumentos ciegos «en manos de un poder que dirige la historia» (Löwith, 2007: 24). Por su parte, en *Der Untergang des Abendlandes*, Spengler anunció que emprendía por primera vez la tentativa de determinar el curso futuro de la historia. Pero para auscultar este futuro recurre al extraño expediente de un *alma fáustica* que le permita interpretarlo, se diría que visionariamente, como *fatum*. La pronosticación del futuro se apoya en la creencia de que la historia sigue un curso *natural* y necesario, análogo al que puede observarse en el mundo físico. Con ello, Spengler compartiría con la antigüedad griega uno de los dos esquemas de interpretación que, según Löwith, están disponibles para la historia: el tiempo cíclico regido por momentos de auge y decaimiento, pero constante e igual en cada fase de sus repeticiones. Sin embargo, están presentes al mismo tiempo algunas ideas de origen religioso que se remontan, según Löwith, a las visiones proféticas del Antiguo Testamento y encuentran un lugar en la obra de Spengler, en cuya parte final se lee: «La historia mundial es el tribunal del mundo».⁹⁸

Otro ejemplo relevante es para Löwith, como hemos dicho ya, A. Toynbee, quien pasa por similar análisis para mostrar que tampoco ha podido evitar el influjo del pensamiento cristiano en su trabajo como historiador. Nos dice:

Su perspectiva escatológica ya está clara en los tres principios directrices que presiden su obra. Tras la aparente neutralidad de su trabajo científico en pos de categorías de aplicación universal (crecimiento y decadencia, desafío y respuesta, retroceso y

retorno, toma de distancia y transformación) está el interés por las perspectivas de futuro de nuestra sociedad actual (Löwith, 2007: 30).

El minucioso análisis de Löwith destaca en Toynbee una abigarrada red de nociones heterogéneas y por momentos incompatibles; coexisten en el historiador las ideas de «ritmo elemental», de Yin y Yan, de un ciclo de crecimiento y decadencia, la creencia en que la historia tiene un sentido pleno, o que hay una «progresiva revelación» de la verdad divina en el mundo. Hay, así, elementos griegos, chinos y cristianos en la concepción histórica del autor de *A study of History*, que resultan sintetizados en una sorprendente alegoría:

Si la religión fuera una carroza, las ruedas sobre las que asciende al Cielo podrían ser las caídas periódicas de las civilizaciones de la Tierra. Parecería que el movimiento de las civilizaciones pudiera ser cíclico y recurrente, mientras que el de la religión sería una sola línea continuamente ascendente. El movimiento ascendente continuo de las religiones podría ser ayudado y promovido por el movimiento cíclico de las civilizaciones a través del ciclo de nacimiento, muerte y nacimiento (Toynbee, 1960: 178-179).

Finalmente, la copiosa acumulación de elementos entregada por el erudito análisis de Löwith le permite desplegar su obra bajo la premisa de que la consciencia histórica de Occidente «está determinada por el motivo escatológico» (Löwith, 2007: 32). Los pensadores más diversos en cuanto a contexto cultural y temporal, tales como Isaías, Marx, Agustín, Hegel, Joaquín de Fiore o Schelling, estarán determinados por la asunción de un *fin último* que puede evidenciarse porque «hace[n] uso de un esquema de orden y significación progresivos» (Löwith, 2007: 32).

El papel que desempeña el éschaton de la teología es crucial porque «no sólo le pone un final al curso de la historia, sino que lo articula y lo completa según una meta determinada» (Löwith, 2007: 32). Con una elegante metáfora Löwith expresa el gran valor

conferido a esta noción: «Comparable con la brújula, que nos orienta en el espacio y nos hace capaces de dominarlo, la brújula escatológica nos da orientación en el tiempo, apuntando al reino de Dios, como meta y término últimos» (Löwith, 2007: 33). Si él tiene razón, es esta brújula la que nos permitiría atisbar, en el dominio de lo trascendente, el norte que dota de sentido a la historia y que, como diría Jacob Taubes, la *hace visible*.

Referencias

- Blumenberg, H. (2008). *La legitimación de la Edad Moderna*. Trad. Pedro Madrigal. Valencia: Pre-textos.
- Heidegger, M. (1997). *Ser y tiempo*. Trad. Jorge E. Rivera. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Kant, I. (2006). *Idea para una historia universal en clave cosmopolita*. Ed. de Alberto Vital. México: UNAM.
- Löwith, K. (2008). *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*. Trad. Emilio Estiú. Buenos Aires: Katz.
- _____ (2007). *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*. Trad. Norberto Espinosa. Buenos Aires: Katz.
- _____ (2004). *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen des Geschichtsphilosophie*. Weimar: Verlag J. B. Metzler.
- _____ (1956). *El sentido de la historia. Implicaciones teológicas de la filosofía de la historia*. Trad. Justo Fernández. Madrid: Aguilar.
- _____ (1949). *Meaning in History. The Theological Implications of the Philosophy of History*. Chicago: The University of Chicago Press.
- _____ (1949). *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts*. Berlin: Kohlhammer Verlages.

- Navarrete, R. (2012). «Secularización, escatología y mesianismo: una revisión del debate entre Hans Blumenberg y Karl Löwith a propósito de la filosofía de la historia». *Bajo Palabra. Revista de Filosofía*. II Época, núm. 7, 315-324.
- Proudhon, J. (1846). *Système des contradictions économiques ou philosophie de la misère*. Paris: Union Générale d'Éditions.
- Ricoeur, P. (2002). *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. Trad. Pablo Corona. México: FCE.
- Spengler, O. (1922). *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*. Zweiter Band, München: Beck.
- Taubes, J. (2010). *Escatología occidental*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Toynbee, A. J. (1960). *La civilización puesta a prueba*. Trad. M. C. Buenos Aires: Emecé.
- _____ (1948). *Civilization on Trial*. Oxford: Oxford University Press.
- Voltaire (1827). *Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las naciones; y sobre los principales hechos de la historia, desde Carlo Magno hasta Luis XIII*. París: Imprenta de David.
- Zazo, E. (2016). «Karl Löwith: naturaleza, historia, secularización». Tesis doctoral. Universidad Autónoma de Madrid.

Historia e historización de la filosofía.

Leo Strauss y la «segunda caverna» como respuesta al historicismo

Diego Enrique Vega Castro⁹⁹

1 INTRODUCCIÓN

Leo Strauss es generalmente conocido por haber comentado con minuciosidad y cautela obras paradigmáticas de la filosofía política antigua y de la Modernidad temprana. Los grandes ejes de su pensamiento suelen estar asociados con el redescubrimiento del discurso exotérico en la historia de la filosofía, la necesidad de una reapertura de la antigua *querelle des Anciens et des Modernes*, la posibilidad, por tanto, de un retorno al pensamiento clásico y la respectiva crítica fundamental al historicismo que hiciera tal retorno asequible.

Aquello a lo que Strauss decidió enfrentarse bajo el nombre de «historidismo» reunía una multiplicidad de planteamientos enraizados en el origen de la Modernidad aunque explicitados y radicalizados a partir del siglo XIX.¹⁰⁰ La necesidad de desmentir la premisa dogmáticamente aceptada sobre la historicidad de todo pensamiento -o el hecho de que todo pensar es un producto de su tiempo, finito, contingente, localizado- llevó a Strauss desde temprana edad a formular una analogía que diera en el clavo de nuestro problema, a saber, que nos encontramos en una «segunda caverna» cavada por la Modernidad, especialmente por la disputa contra la tradición, la apologetización de la Historia y la pérdida de un suelo «natural» que habría sido patente en la filosofía premoderna. Abrirnos paso por esta segunda caverna implicaría acceder de nuevo a la «caverna natural» platónica, pero esto sólo sería posible por medios innaturales: la historización del historicismo.

La analogía de la segunda caverna toma lugar en el contexto de un «retorno» a la filosofía clásica que parecería imposible según los fuertes prejuicios en los que nos hemos formado. Strauss describe de forma autobiográfica que el descubrimiento de que tal retorno es posible fungió para él como un decisivo «cambio de orientación» (1982: 31). La idea del retorno y de la segunda caverna pasarían entonces a caracterizar su pensamiento «maduro» o, simplemente, su trayectoria de filósofo político una vez que migró a los Estados Unidos.

Sin embargo, es en realidad entre 1930 y 1935 que Strauss formula con mayor claridad las preocupaciones que lo llevan a emprender un camino con esta analogía como *leitmotiv*. Para nuestra sorpresa, en algunos escritos menores, algunos inéditos y sólo recientemente recuperados, encontraremos explicitados los problemas que Strauss después, en sus obras magnas, tan sólo sugiriera o señalara. Así, el propósito de este trabajo es rastrear brevemente los primeros usos que Strauss realizara de la analogía de la segunda caverna y penetrar en su significado. Se puede proyectar que la relevancia de entender los orígenes de esta formulación straussiana reside en clarificar un asunto que, si bien es característico del pensamiento de Strauss, no por ello carece de ambigüedades, equívocos y un renuente desarrollo: la posibilidad de abrirse paso a un marco natural o suelo natural de la vida humana a partir del cual la filosofía comienza su ejercicio.

2 EL MARCO DEL PROBLEMA Y SU PRESUNTA PARADOJA

Hicimos pues referencia al «retorno» straussiano como un enfrentamiento directo con el historicismo. El retorno, también decíamos, formaba parte de un «cambio de orientación» que se resistía al fuerte prejuicio sobre la imposibilidad de acceder al pensamiento antiguo si no era a través de nuestras «condiciones históricas». En el prólogo al segundo tomo de los *Gesammelte Schriften* (Strauss, 1997a: xvii ss.), Meier indica cinco puntos que influyen decisivamente en el *Orientierungswandel* de Strauss (es

decir, aquel periodo entre 1930 y 1935 donde Strauss considera con seriedad la posibilidad de un retorno a los antiguos): 1) Que la crítica spinozista a la religión y la estrategia ilustrada para su decisiva ruptura con la filosofía medieval fracasó al fundamentarse en una nueva creencia o fe [*Glaube*] más que en un nuevo conocimiento. 2) Que el naufragio de la filosofía moderna tardía, la destrucción de la razón y el historicismo son quizás la «consecuencia inevitable» del racionalismo moderno en contraposición al racionalismo premoderno. 3) Que el surgimiento de una tradición filosófica basada en la Revelación, aunado al rompimiento moderno, condujeron a la filosofía hacia una «segunda caverna» caracterizada por su artificialidad; y que el ascenso desde la segunda caverna artificial hasta la caverna platónica natural requeriría un esfuerzo, aparentemente paradójico, de propedéutica histórica [*historischen Propädeutik*]: la lectura cuidadosa de «libros viejos». 4) Que la magna crítica de Nietzsche a los principios bíblicos y filosóficos abrió el camino para ir al origen mismo de esos principios, y que la *Destruktion* de Heidegger, el filósofo del siglo, si fuera focalizada desde la filosofía política antigua habría de posibilitar, quizás sin desearlo, el retorno. 5) Por último, que el necesario acercamiento histórico del filósofo contemporáneo a la filosofía premoderna ha de ser en calidad de aprendiz y no de progresista (es decir, sin la pretensión de comprender a los antiguos mejor de lo que estos habríanse comprendido a sí mismos).¹⁰¹

Nos interesa particularmente el tercer punto al que se refiere Meier, a saber, la imagen straussiana de la segunda caverna y su respectiva ligazón con la posibilidad de un «marco natural» o «recuperación de un horizonte natural» [*Wiedergewinnung des natürlichen Horizonts*]; literalmente: volver a ganar el horizonte natural. Strauss trató de diversos modos la posible existencia de un ámbito natural del cual surgiera el pensamiento filosófico y el pensamiento político, del cual tanto la reflexión filosófica como la acción política habrían de tomar necesariamente sus baremos. Puesto que Strauss nunca realiza en sentido estricto una «teoría»

sobre este asunto -por ejemplo, a modo fenomenológico-, son muy sugerentes los escritos que Colen y Minkov (2014) recuperaron de Strauss sobre la posibilidad de un «marco natural» para las ciencias sociales. Estos escritos de alrededor de 1945 plantearían el problema sobre una *ciencia* social que rechaza tener como guía un marco natural para sus investigaciones. Se plantean por tanto las aporías a las que se enfrentan nuestras ciencias modernas-contemporáneas que pretenden estudiar las «cosas humanas» sin admitir juicios universales y naturales. Strauss sugiere tres puntos decisivos para el asunto que nos concierne: 1) que nuestra pasmosa carencia de criterios nos obliga a poner atención al momento en que nos descarriamos: «para *encontrar* el camino permitámonos volver al punto donde *perdimos* el camino»; 2) que el marco natural del cual emergió el pensamiento filosófico-político «es aún inmediatamente inteligible para nosotros», y 3) «que recuperaríamos el marco natural de referencia al recuperar el marco de referencia utilizado por los clásicos».¹⁰²

El modo en que Strauss trata aquí y en otros lugares el problema de un marco u horizonte natural está desligado de su pareja poética, a saber, la imagen de la segunda caverna. Esto acarrea dificultades a su propuesta, pues no es claro ni convincente por qué, si acaso hay un marco natural de la experiencia política y filosófica, tendríamos que acceder a ella en un portentoso viaje a la Grecia Antigua. Se abren entonces críticas con distintos grados de rigor; por ejemplo, Claude Lefort (1992: 293; cf. Hilb, 2016: 233) quien afirma que la «disposición natural para juzgar» no puede ser abolida ni siquiera por las más extremas artificialidades de la Modernidad, y, por tanto, un retorno a Aristóteles es innecesario; o Stanley Rosen que plantea su crítica en términos más perjudiciosos para el propio Strauss:

O la verdad de la experiencia preteórica griega está disponible, en principio, en todo tiempo, y por ende un retorno a los griegos es superfluo, o, en cambio, Strauss defiende la tesis historicista de que nuestra herencia griega nos ha predispuesto a buscar el

origen de la filosofía en la comprensión preteórica de los propios griegos (Rosen, 2002: 138).

Hay a mi juicio distintas maneras de responder ante estas críticas. Pero quizás una de las más relevantes es la que el mismo Strauss se planteaba en su imagen de la segunda caverna. Parece que la mera «postulación» de un suelo natural no es retóricamente convincente ni filosóficamente suficiente para la propuesta del retorno a los clásicos. La analogía straussiana intenta, en este sentido, mostrar cuáles son las razones *actuales* que nos impulsan a abrirnos camino hacia la caverna platónica y cuáles son las razones más allá de toda «actualidad» que permiten ese tránsito. En lo siguiente me valdré de una breve genealogía de este recurso straussiano.

3 UN CAMINO REGRESIVO A LA IMAGEN DE LA SEGUNDA CAVERNA

En escritos bien conocidos, como aquel dedicado a Spinoza en *Persecución y el arte de escribir*, Strauss habla no precisamente de una «segunda» caverna, pero sí de una «caverna natural» en contraposición a nuestra actual «caverna artificial». Las páginas en cuestión elaboran una noción pensada y repensada por Strauss sobre las «dificultades del filosofar», tanto naturales como históricas, que aparecían ya en escritos muy tempranos y encontrarían aquí una expresión «madura». Lo cierto, sin embargo, es que más que expresarse «maduramente», Strauss integra la discusión sobre la caverna en una red de problemas de múltiples direcciones; en este caso, la escritura exotérica de Spinoza y las posibilidades de comprender su pensamiento con la miríada de obstáculos historicistas para ello.¹⁰³

De ahí pues que la discusión sobre la segunda caverna, en el contexto de *Persecución y el arte de escribir*, esté estrechamente vinculada con el problema del exoterismo. En el ensayo homónimo integrado en este libro, «Persecution and the Art of Writing», Strauss habría escrito originalmente una nota al pie en la publicación de 1941 que después sería eliminada al integrarse a su famosa obra:

Hubo siempre personas que no fueron meros exponentes de la sociedad a la que pertenecieron [...] sino que se esforzaron exitosamente por dejar «la caverna». Son aquellas personas, y solamente ellas, a quienes aún llamamos filósofos, amantes de la verdad sobre la «totalidad» y no meramente sobre la «totalidad del proceso histórico». [...] A veces sucede que un filósofo genuino coincide con las opiniones políticas de su familia, secta o clase, y que por ende las opiniones políticas (o morales) que expone en sus escritos son meras expresiones más impresionantes o imaginativas que las de su padre, tío o hermano. Pero si uno desea entender la razón oculta por la que escogió esas opiniones políticas y no aquellas de otra clase -pues era, en tanto filósofo, libre de escoger-, debe mirar debajo de la superficie de su doctrina, desenterrando su enseñanza esotérica, la cual es indicada entre líneas, y la cual, usualmente, no es muy halagadora para su padre, tío o hermano. Tomar la coincidencia superficial y práctica de un filósofo con su familia o clase como prueba de que el filósofo se encontraba bajo el conjuro de los prejuicios de su familia o clase es un ejemplo aún bastante común de *post hoc, ergo propter hoc* [después de esto, por lo tanto debido a esto]. (1941: 503n21).

Se dirá que es una afirmación bastante arrojada, si no es que extravagante, vanidosa o hasta ingenua; que es, en pocas palabras, muy platónica. Strauss no habría dejado de mantener esta posición, pero quizás habría visto los obstáculos de conducirse de esa forma a su público y decidiera, por tanto, prescindir de la nota en la publicación de *Persecución* diez años después. En cualquier caso, Strauss no parece brindar los elementos necesarios para la comprensión de una posición tan aventurada en un mundo dominado por la historicidad o conciencia histórica. Nos vemos obligados por ello a acudir a los primeros planteamientos que hiciera sobre la segunda caverna, sus motivaciones y el marco en que tal imagen cobrara vida. Estamos pues compelidos a acudir de nuevo a los escritos característicos de su «cambio de orientación».

Que la segunda caverna era un asunto de decisiva importancia para el propio Strauss es evidenciado en su correspondencia con Gerhard Krüger:

Ahora he conocido a un cuarto hombre que es de nuestra opinión sobre la actualidad como una segunda caverna: Ebbinghaus. Su conferencia 'Sobre el progreso de la metafísica' [Über die Fortschritte der Metaphysik] contiene algunas formulaciones completamente excelentes; mostraré una nota en DLZ» (Strauss, 2008b: 394-5).

Efectivamente, en 1931 Strauss escribiría en la *Deutsche Literaturzeitung* una pequeña nota sobre Ebbinghaus donde presentaría por primera vez, de forma pública, la imagen de la segunda caverna. Entre las ideas principales se encuentra la necesidad contemporánea -fruto del estar «completamente agotados de conocimiento» y de una absoluta libertad que es «libertad de ignorancia»- de «abrir los tomos viejos» [den *alten Folianten aufzuschlagen*] con la finalidad de aprender o ser instruidos. Sin embargo, la lectura de tomos viejos, en calidad de lectura, no es en modo alguno una aproximación natural. Estamos obligados a transitar un camino innatural -aprender leyendo- para ascender a la caverna natural-socrática.¹⁰⁴

Cuatro años después, Strauss publicó su segundo libro titulado *Filosofía y ley* [*Philosophie und Gesetz*] donde en una nota al pie dentro de la Introducción volvió a valerse de la imagen de la segunda caverna (2012: 51-2n1). En realidad, el libro en su totalidad, dedicado fundamentalmente al racionalismo medieval de Maimónides, se trataba de la ejecución misma del tránsito por la segunda caverna.¹⁰⁵ La frase emblemática que motiva el ascenso-descenso, la reapertura de la disputa entre antiguos y modernos, la recuperación del filosofar natural mediante estudios históricos, puede expresarse en los siguientes términos: «¡Para qué perturbar de nuevo lo que ha estado en calma desde hace tanto tiempo!».¹⁰⁶ Evidentemente, la motivación es polémica, pues la intención de Strauss es cuestionar nuestra «fascinación» por los prejuicios

ilustrados, largamente oscurecidos después de que la querrela entre antiguos y modernos fuera zanjada.

Si la pregunta principal de *Filosofía y ley* es «¿Qué podemos aprender de Maimónides en la culminación de la Modernidad?», nuestra primera obligación es una empresa portentosa: reabrir, en las alturas de nuestras superaciones y síntesis de la Ilustración, el problema entre ortodoxia o Revelación y filosofía o racionalismo. Así, el camino trazado por Strauss, cuya meta es la confrontación directa entre racionalismo moderno y medieval, parte del retorno al conflicto original entre las grandes críticas de personajes como Hobbes, Spinoza, Reimarus o Voltaire y la ortodoxia. Tal conflicto se ha disipado porque la Modernidad tardía considera ingenua tanto la crítica ilustrada como el intento ortodoxo de defensa (Mendelssohn). Nos encontramos en una presunta «superación» del conflicto: es posible la «síntesis» entre ortodoxia e Ilustración a través de la «interiorización» de la religión: por ejemplo, la exterioridad ortodoxa como un estadio primitivo de la fe o la fundamentación de la religión en términos «humanos» tomando como base declaraciones extremas dentro de la tradición bíblica.¹⁰⁷

La conclusión introductoria a la que llega Strauss es que los «interioristas», o nuestra época dominada inconscientemente por los dogmas ilustrados, hacen de las declaraciones extremas el fundamento de la tradición judía.¹⁰⁸ El argumento de la segunda nota al pie es, así, que la Ilustración habría acudido a un pretendido suelo «natural» en pos de la refutación de la «sobrenaturalidad» de la ortodoxia, si bien esta naturalidad sería más bien «un residuo de lo 'sobrenatural'». Lo «natural» antiguo se vuelve parte de una tradición que toma lo «natural» por evidente, pero sin ser equivalente a lo «típico», baremo del cual tomaran sus medidas los antiguos. En pocas palabras, lo natural moderno proviene de una comprensión extrema que después habríase hecho pasar por natural y evidente. La interiorización característica de la Modernidad tardía debe darse cuenta, según Strauss, de que no difiere en modo alguno de la llana «negación», excepto por el hecho de que la «negación» (dígase, por ejemplo, franco ateísmo

ilustrado) está consciente de ser negación.¹⁰⁹ La batalla moderna original contra los «prejuicios», es decir, la batalla por abrirse, también, paso hacia el suelo natural, sólo se hace posible mediante la crítica radical a todo principio de la tradición (Nietzsche o, en su caso, Heidegger).¹¹⁰ De ahí que sea necesaria la «historización de la filosofía»: «sólo la historia de la filosofía permite el ascenso desde la segunda caverna ‘innatural’, en la que hemos caído menos a causa de la tradición que por la tradición de las polémicas con la tradición, hasta la primera caverna ‘natural’».

Las limitaciones propias de esta nota al pie de 1935 consisten, por una parte, en que siguen presentando la imagen de la segunda caverna de forma marginal, y, por otra, en que no revelan con suficiencia el procedimiento y propedéutico que Strauss tiene en mente. La finalidad principal de asimilar nuestra situación con la de una caverna artificial que hemos cavado, con el paso del tiempo, debajo de la natural es la de cuestionar nuestras principales asunciones filosóficas arraigadas en la tradición moderna; es una imagen que pone en evidencia las dificultades del filosofar. En esta nota, sin embargo, la imagen se encuentra en cierto modo subordinada al problema de Maimónides, la querrela ilustrada contra la ortodoxia y la «interiorización» o «síntesis» de la filosofía moderna tardía.

Pero hay aún otro acceso que expone con una retórica y orden inusitados la germinación de la imagen. Se trata de un par de textos de 1930 y 1932 muy similares: «Situación religiosa del presente» [*Religiöse Lage der Gegenwart*] y «La situación intelectual del presente» [*Die geistige Lage der Gegenwart*] (Strauss, 1997b). Ambos son notas para pláticas con grupos sionistas (es decir, al igual que *Filosofía y ley*, están enmarcados en una preocupación por el problema de la tradición judía, al menos en un nivel inmediato), y del primero podemos asumir que se trata de la más temprana formulación de la segunda caverna que encontramos en la obra de Strauss -y, sorprendentemente, la más expresiva.

Así pues, la «Situación religiosa del presente» es un pequeño ensayo que «desmonta» las tres palabras que constituyen su título y

preocupación: religión, situación y presente. La retórica de Strauss aquí es, en contraposición a su bien conocido laconismo, sumamente expresiva, irónica, polémica y de tintes heideggerianos.¹¹¹ La primera palabra, *religioso* o religión, y su situación presente, hacen referencia no a la situación política, moral o económica, como si habláramos de la situación que ha traído el Tratado de Versalles; más bien, la situación religiosa se refiere a *lo más importante* de nuestra situación, incluyendo la *validez* de nuestras normas, leyes o costumbres. La situación religiosa no puede ser separable de la situación filosófica, si bien uno quizás no desee inmiscuirse en tecnicismos filosóficos para hablar sobre los problemas de la situación religiosa. La situación religiosa del presente debe ser sustituida por la situación *intelectual o espiritual* [*geistige*] de nuestro presente: qué es lo más importante en nuestro espíritu contemporáneo.

Ahora bien, la *situación* [*Lage*] no es por definición compatible con lo *intelectual*. El intelecto es *real* o *actual* [*wirklich*], no tiene *una situación*.¹¹² El intelecto, como aquello mediante lo cual damos cuenta, se caracteriza por su preeminencia en la pregunta más que en la respuesta; el intelecto humano *pregunta* (cf. Gadamer, 2012: 439 ss.). Mientras la situación no es característica del intelecto, sí lo es el preguntar: nuestra cuestión debe ser por tanto «el preguntar intelectual del presente». Pero este no puede ser sino un pleonasma, pues cuando hablamos del preguntar intelectual no lo hacemos como si fuese distinguible del preguntar social, antropológico o económico, sino que hablamos simplemente de *el* preguntar. Nuestra cuestión se reduce así a «el preguntar del presente».

Strauss intenta profundizar su nuevo planteamiento de la cuestión original en términos cuasi-heideggerianos: «el preguntar pregunta algo; pregunta una pregunta».¹¹³ Nuestro interés ha de dirigirse a la pregunta por la pregunta del presente: cuál es *la* pregunta del presente. Y aunque aquí parezca aclararse el asunto, pues nuestro juicio dominante es que cada época tiene *sus* preguntas, lo cierto es que estas dependerán de lo que entendamos

por *presente*. Si estuviéramos en el siglo XII, dice Strauss, y le hiciéramos preguntas a un estudiante de Maimónides para salir de nuestra perplejidad, este habría de contestarnos con temas relacionados con la Creación, la Providencia, la unidad entre razón y Revelación, etcétera. Es decir, obtendríamos una guía según las preguntas sustanciales del siglo XII. Es cierto que en distintas épocas habrá distintas preguntas sustanciales, pero su sustancialidad no estará guiada en modo alguno por su contemporaneidad: no nos importa si son preguntas del presente, sino si son o no preguntas sustanciales. El preguntar de las preguntas sustanciales no está guiado, no pretende guiarse, por ser una pregunta del presente. O, en otros términos, toda pregunta seria es una pregunta del presente. Por tanto, nuestra preocupación no debe ser por la pregunta del presente, sino llanamente por *la* pregunta. Para nuestra sorpresa, no es esta la pregunta por el ser, sino la clásica pregunta sobre cuál es el modo de vida correcto [*richtige*].¹¹⁴

No obstante, la «convicción tiránica» de nuestra época es que esa pregunta sólo puede obtenerse a través del conocimiento del presente; sólo existe en tanto pregunta en el presente. No hay, según esta misma convicción, *la* respuesta a esta pregunta de forma exterior a nuestra situación del presente; podemos contestarla, en todo caso, sólo *para nosotros*. ¿Pero dónde encontramos esa respuesta al presente? Sin baremo ni guía, nos hallamos en la caótica lucha de todas las fuerzas que se arrebatan la posición de ser *la* pregunta del presente. Por tanto, si hubiéramos de hacerle justicia a la verdad de todas las perspectivas, de todas las fuerzas, estaríamos compelidos a realizar una «síntesis» de la miríada de preguntas que se ofrecen como presuntamente contemporáneas. Sería necesario hacer una «sinopsis», una mirada amplia sobre todas las miradas: conspectivismo (cf. «Der Konspektivismus» (1929), en Strauss [1997b]).

¿Pero está esta gran mirada en los poderes de aquellos que hablan sobre síntesis? La portentosa sinopsis tendría que encontrar, por ejemplo, la raíz común en pensadores del talante de

Marx, Kant o Nietzsche, tendría que ser tan aguda como para mirar en toda la complejidad de su filosofía y descubrir, no obstante, un suelo común a pesar de sus diferencias en los resultados.¹¹⁵ A lo que nos referimos comúnmente con «síntesis» es una empresa de muy menor rango: se trata, dice Strauss, del lector devenido escritor. Si el lector «cerrado» piensa que cada pensamiento es sencillamente superado o refutado por el posterior, el lector «abierto» se convence de la verdad de cada teoría que lee. Su «síntesis», en tanto mirada sinóptica del «presente», de la multitud de teorías en boga, es más bien un entretenimiento, el de la escritura de ensayos y panfletos que sintetizan cada postura. Se trata, en resumidas cuentas, de la síntesis como el *das Man* heideggeriano (Heidegger, *SyT*, §27, §35).

Con todo, es imposible evadir el meollo del presente: nuestra «conciencia» de que los hombres que nos precedieron han fallado y que nuestras posibilidades de naufragio han de ser dadas por sentado. El «presente» es en este sentido siempre advertencia, reconocimiento del error, y seríamos ingenuos si no tomáramos tal advertencia con la debida seriedad (cf. Hegel, 2018: 21-4). Strauss se pregunta en este punto cuál es esa experiencia histórica del fracaso y el error y si es propia sólo de nuestro «presente». Sócrates la habría planteado, de manera confusa, en su propia ignorancia, y Platón la habría conducido a la imagen de la caverna. Es esta, podríamos decir, la expresión original sobre la «experiencia histórica» del error, o, en términos más clásicos, sobre las dificultades u obstáculos del filosofar. En el marco del mito platónico, se tratan de dificultades «naturales» dadas a nuestra condición de seres con alma y cuerpo.¹¹⁶

La cuestión ahora es si aquellas dificultades naturales pueden complicarse aún más por factores no directamente relacionables a nuestra condición de seres humanos. El ejemplo que utiliza Strauss repetidamente, tanto en este texto como en el de 1932 y en *Filosofía y ley*, es la enumeración maimonídea sobre las cuestiones que hacen reinar la perplejidad. En un pasaje enredado de la *Guía* (I.31) que Strauss simplifica, Maimónides sigue a Alejandro de Afrodisias

en las tres dificultades «naturales»: la vanidad, la obscuridad del objeto en cuestión y la ignorancia o impericia. Pero, continúa,

Hoy día se aduce una cuarta causa, no mencionada por él [Alejandro] porque a la sazón no existía, y es: la costumbre y educación [...] respecto a textos que son objetos de veneración y creencia, cuyo sentido literal sugiere la corporeidad de Dios, y fantasías, huera de verdad, que se han formulado a modo de alegorías y enigmas.

En otras palabras, la tradición fundada en la Revelación ha traído obstáculos al filosofar que no se encontraban dentro de las antiguas dificultades naturales.

A lo largo de nuestro planteamiento se ha dejado entrever que la «segunda caverna» es un término de distinción para la querrela entre antiguos y modernos. Sin embargo, la pertinencia de este texto reside en mostrarnos que el corte no es simple ni rígido: la segunda caverna, las dificultades artificiales del filosofar, son puestas en escena por primera vez por la tradición bíblica. En este sentido, la interpretación sobre la empresa moderna cambia de forma radical: su pretensión es precisamente recuperar el suelo de las dificultades naturales clásicas mediante la eliminación de las dificultades artificiales, la tradición, el dogma y la creencia; o, en otras palabras, mediante la lucha contra los *prejuicios*. «La Ilustración quiere así reestablecer la libertad griega» («Religiöse Lage der Gegenwart», Strauss, 1997b: 387; véase «Die geistige...», Strauss, 1997b: 454-6; cf. Hegel, 2018: 19). Su problema reside, sin embargo, en que su lucha gana la libertad de la respuesta, pero no de la pregunta; «sólo la libertad del No en lugar del tradicional Sí (Mortalidad vs inmortalidad, azar vs providencia, ateísmo vs teísmo, pasión vs razón)» (Strauss, 1997b: 387). Como ya hemos señalado respecto a *Philosophie und Gesetz*, el argumento straussiano evidencia que la lucha ilustrada contra los dogmas no puede sino insertarse dentro de los mismos dogmas: caridad, internalización de las facultades de Dios como redención, progreso, etcétera. La conclusión de Strauss es, pues, que «desde la Ilustración, cada

generación, *generalmente*, ha reaccionado a la generación anterior sin cuestionar sus fundamentos».

De la misma manera que en *Filosofía y ley*, nuestro problema se expresa por la obscuridad que ha traído no tanto la disputa contra la tradición, sino nuestro enredo con la tradición. La apertura o disipación más radical que enfrentamos es la del rechazo *total* de la tradición: no sólo algunas de sus respuestas, teorías o momentos, sino sus pilares mismos. Se trata de la destrucción nietzscheana de los profetas y de Sócrates-Platón.

La adhesión de Nietzsche a los reyes en contra de los profetas, a los sofistas en contra de Platón -Jesús no sólo no es Dios, tampoco un charlatán, tampoco un genio, sino un idiota. El rechazo de Θεωρεῖν y de «bueno-malo»: Nietzsche el último ilustrador [*Nietzsche der letzte Aufklärer*]». ¹¹⁷

Ante esta completa carencia de orientación, «debemos comenzar *completamente* desde el principio».

No obstante, al mismo tiempo, no podemos comenzar de forma natural desde el principio, pues nuestra caverna está muy por debajo de la caverna platónica debido a nuestra tradición y nuestra destrucción de la misma. Si tan sólo nos interesáramos, sin embargo, por nuestra «situación actual», no haríamos más que describir los muros y recovecos del interior de nuestra caverna. Nuestra única posibilidad de comenzar desde el principio es, por decirlo así, indirecta, de ahí que el papel de la lectura de «libros viejos» se haga fundamental (véase «Besprechung von Julius Ebbinghaus», Strauss, 1997b).

CONCLUSIÓN

La imagen de la segunda caverna planteada por Strauss expresa una profunda lectura e interpretación de la historia de la filosofía, de sus crisis y exigencias actuales. Expresa a su vez dos posiciones que parecen incompatibles, a saber, que hay una «naturaleza» o un suelo natural cuyo acceso es impedido por dificultades naturales, tal como sería representado por la caverna platónica, y una serie de

dificultades innaturales que en el paso de la Modernidad han devenido una caverna artificial. La incompatibilidad reside en afirmar que la posibilidad de abrirse paso en esta segunda caverna requiere de una «historización propedéutica» consistente en la «lectura de libros viejos». Con todo, la analogía straussiana se encuentra en un marco más amplio: la «recuperación» de la filosofía política clásica como única salida ante la crisis de la Modernidad.¹¹⁸ Pero qué es exactamente una «recuperación», es un problema de enormes magnitudes. Hacerse de recetas viejas para el presente, «rehabilitar», «recuperar», entre otras propuestas son muy dadas al fracaso. Es necesario pensar con seriedad el significado de una problemática «recuperación» de la filosofía premoderna. Por ahora tan sólo podemos sugerir que Strauss quizás tuviera en mente que el «retorno» de su «cambio de orientación» no era sino un recuerdo, evocación, rememoración e incluso algo muy parecido a la anámnesis platónica. Es en este sentido como debe entenderse la empresa de «leer libros viejos», pues se trata de un propedéutico histórico cuyo fin no es histórico.

Por ello, como última consideración conclusiva, no podemos evitar traer a cuenta de nuevo la crítica de Rosen: ¿no es incoherente afirmar que hay un suelo natural al cual sólo se puede acceder por medios innaturales? Me parece que los elementos para responder esta pregunta han sido esbozados con suficiencia: entre los polos de «esencialismo» e «historicismo», por llamarlos de alguna manera, la «anámnesis» straussiana de la filosofía clásica adquiere un sentido insólito, a saber, la identificación del suelo natural con un «momento histórico» que, en la marcha, termina por hacer de la situación histórica algo completamente irrelevante. Cuando Krüger, uno de los cuatro hombres que presuntamente compartía la posición straussiana sobre la segunda caverna, cuestiona la equivalencia entre antigüedad, natural y correcto, así como la validez de la analogía entre las cadenas platónicas y las cadenas modernas, Strauss expresa su idea en los términos más claros posibles: no hay contradicción entre decir que hay una base natural y decir que el baremo es la filosofía clásica, pues ambas son

equivalentes: la filosofía clásica inquirió sobre el orden natural del ser humano; el que la posibilidad del filosofar se haya dado en las condiciones precisas de la Antigua Grecia es irrelevante al considerar la naturalidad de la pregunta y la respuesta.

Al filosofar, Sócrates ya no es un griego, sino un ser humano. La condición histórica para el surgimiento de la filosofía fue la decadencia del vópog en la democracia: pero esta condición histórica, es, para empezar, tan arbitraria como cualquier otra condición (2008b: 405; véase 411).

Referencias

- Colen, J., y Minkov, S. (eds., 2014). «Leo Strauss on Social and Natural Science: Two Previously Unpublished Papers». *The Review of Politics*, LXXVI, pp. 619-633.
- Gadamer, H.-G. (2012). *Verdad y método*. Trad. Ana Agud y Rafael de Agapito. Salamanca: Sígueme.
- Hegel, G. W. F. (2018). *Lecciones sobre la historia de la filosofía I*. Trad. Wenceslao Roces. México: FCE.
- _____ (2014). *El joven Hegel. Ensayos y esbozos*. Trad. José Ripalda. México: FCE.
- _____ (1987). *Lecciones sobre filosofía de la religión*. Trad. Ricardo Ferrara. Madrid: Alianza (vol. 2).
- _____ (1968). *Filosofía del derecho*. Trad. Angélica Mendoza. Buenos Aires: Claridad.
- Heidegger, M. (2014). *El ser y el tiempo*. Trad. José Gaos. México: FCE.
- _____ (2000). *Nietzsche*. Trad. Juan Vermal. Barcelona: Destino (vol. 2).
- Hilb, C. (2016). *Abismos de la Modernidad*. Buenos Aires: FCE.
- _____ (2005). *Leo Strauss: el arte de leer*. Buenos Aires: FCE.
- Husserl, E. (2013). *La filosofía como ciencia estricta y otros textos*. Trad. Elsa Tabernig. Buenos Aires: Prometeo Libros.

- Lefort, C. (1992). *Écrire à l'épreuve du politique*. Francia: Calmann-Lévy.
- Maimónides (1994). *Guía de perplejos*. Trad. David Gonzalo. Madrid: Trotta.
- Meier, H. (2008). *Carl Schmitt, Leo Strauss y «El concepto de lo político»*. Trad. Alejandra Obermeier. Buenos Aires: Katz.
- _____ (2006a). *Leo Strauss and the Theologico-Political Problem*. Trad. Marcus Brainard, EE. UU.: Cambridge University Press.
- _____ (2006b). *Leo Strauss y el problema teológico-político*. Trad. María Gregor & Mariana Dimopolus. Buenos Aires: Katz.
- Platón (2009). *República*. Trad. Rosa Mariño, Salvador Mas y F. García. Madrid: Akal.
- _____ (1930). *Republic*. Trad. Paul Shorey, G.B.: William Heinemann LTD (vols. 1-2).
- Popper, K. (2006). *La miseria del historicismo*. Trad. Pedro Schwartz. Madrid: Alianza.
- Rosen, S. (2002). *The Elusiveness of the Ordinary*. EE. UU.: Yale University Press.
- Rosenzweig, F. (2003). «El Natán de Lessing». En Lozano, J., F. Martínez, R. Mate y J. Mayorga. *Religión y tolerancia. En torno a Natán el sabio de E. Lessing*. Barcelona: Anthropos.
- Strauss, L. (2014a). *Derecho natural e historia*. Trad. Luciano Noretto. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- _____ (2014b). *Sin ciudades no hay filósofos*. Trad. Antonio Lastra. Madrid: Tecnos.
- _____ (2012). *El libro de Maimónides*. Trad. Antonio Lastra y Raúl Miranda. España: Pre-Textos.
- _____ (2009). *Persecución y el arte de escribir*. Trad. Amelia Aguado. Buenos Aires: Amorrortu.

- _____ (2008a). *Estudios de filosofía política platónica*. Trad. Amelia Aguado. Buenos Aires: Amorrortu.
- _____ (2008b). *Gesammelte Schriften: Hobbes' Politische Wissenschaft und zugehörige Schriften - Briefe*, ed. Heinrich Meier. Weimer: Metzler (vol. 3).
- _____ (2007). *El renacimiento del racionalismo político clásico*. Trad. Amelia Aguado. Buenos Aires: Amorrortu.
- _____ (2006). *La filosofía política de Hobbes*. Trad. Silvana Carozzi. Buenos Aires: FCE.
- _____ (2005). *Sobre la tiranía*. Trad. Leonardo Rodríguez., Madrid: Encuentro.
- _____ (1997a). *Gesammelte Schriften: Philosophie und Gesetz, Frühe Schriften*, ed. Heinrich Meier. Weimar: Metzler (vol. 2).
- _____ (1997b). *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity*, ed. Kenneth Hart. EE. UU.: State University of New York Press.
- _____ (1992). *The Argument and the Action on Plato's Laws*, EE. UU.: The University of Chicago Press.
- _____ (1989). *Liberalism Ancient and Modern*. EE. UU.: The University of Chicago Press.
- _____ (1982). *Spinoza's Critique of Religion*. Trad. E. M. Sinclair. EE. UU.: Schocken Books.
- _____ (1966). *Plato's Meno*. Curso ed. por Jerry Weinberger. <leostrausscenter.uchicago.edu>.
- _____ (1964). *Meditación sobre Maquiavelo*. Trad. Carmela Gutiérrez de Gamba. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- _____ (1941). «Persecution and the Art of Writing». *Social Research*, VIII(4), pp. 488-504.
- _____ (1970). *¿Qué es filosofía política?* Trad. De la Cruz. Madrid: Guadarrama.
- _____ (s/f.). «Politics and Literature: Lessing; Addison; Voltaire; Shakespeare». Leo Strauss Papers, Box 18, Folder 7,

Department of Special Collections, University of Chicago Library.
Notas en versión digital facilitadas por el Dr. Svetozar Minkov.

Strauss, L. y Cropsey, J. (1960). *The Political Philosophy of Karl Marx*.
Curso ed. por Gayle McKeen. <leostrausscenter.uchicago.edu>.

Vega, D. (2021a). «El problema de la teoría y la praxis en el
pensamiento de Leo Strauss. Un análisis desde el Esoterismo
Filosófico». *Humanidades, Ciencia, Tecnología e Innovación en
Puebla*, III, (1): <[https://static1.squares-
pace.com/static/55564587e4b0d1d3fb1eda6b/t/60ba3825dca36e0cc
4e-29f18/1622816807921/9+-
+Tesis+Vega+Castro+Diego+Enrique.pdf](https://static1.squarespace.com/static/55564587e4b0d1d3fb1eda6b/t/60ba3825dca36e0cc4e-29f18/1622816807921/9+-+Tesis+Vega+Castro+Diego+Enrique.pdf)>.

_____ (2021b). «Reflexiones en torno al judaísmo: Hegel,
Freud, Leo Strauss». *Filha*, XVI(25), pp. 1-31.

Historia, historicidad, temporeidad y movilidad: Marcuse y la recepción juvenil de *Ser y tiempo*

Jorge Luis Quintana Montes¹¹⁹

La obra Herbert Marcuse es conocida, al menos en su sentido más amplio, por desplegarse en el marco de una evidente asimilación de la obra de Karl Max, así como de las reflexiones psicoanalíticas de Freud. Hegel, asimismo, constituye uno de los pilares desde los cuales el teórico crítico intenta pensar los límites del capitalismo del siglo xx. La tesis de habilitación doctoral que nunca llegó a buen puerto, redactada durante el inicio de los años treinta y que lleva por título *Ontología de Hegel y su teoría de la historicidad*, da un claro testimonio de la apropiación marcuseana de la reflexión hegeliana, al igual que lo da *Razón y revolución*. Vale destacar que, en lo que sigue, no pondremos nuestra atención en *Razón y revolución*, pues nuestro interés primordial es concentrarnos en los análisis más tempranos de la historicidad desarrollados por Marcuse, los cuales, si bien nos obligan a fijarnos en la *Ontología de Hegel y su teoría de la historicidad*, tienen su germen algunos años antes de la mencionada tesis de habilitación.

Como bien lo ha puesto de relieve el acceso a distintas fuentes bibliográficas del joven Marcuse, así como los trabajos de Abromeit (2019), Kellner (1984), Piccone & Delfini (1970), Habermas (1975) y Feenberg & Leiss (2007), o Romero Cuevas (2010, 2011, 2013 & 2016), Magnet Colomer (2019) y De Lara (2019) en los comentarios en español, el proyecto filosófico marcuseano es incomprensible si, de entrada, no se lee en el marco de la destrucción que ejecuta, durante los años veinte, de la fenomenología. Y, siendo precisos, una destrucción que se concentra con un mayor énfasis en la obra de Heidegger que en la de Husserl, sin dejar de estar este último

también presente. Pensar en Marx o en Hegel, de inmediato, nos retrotrae hacia el problema de la historia. Sea en el marco del materialismo o del idealismo, respectivamente, ambos autores conciben la historia como el campo en que se dirime, sea a través de la lucha de clases o del despliegue del Espíritu Absoluto, el progreso de la humanidad hacia el reino de la libertad.

Sin embargo, también es pertinente y absolutamente esencial destacar que es, justo por la recepción marcuseana de *Ser y tiempo* que tiene lugar entre 1928 y 1929, que el teórico crítico acabará por empezar a pensar el problema de la historicidad en relación con la posibilidad de un cambio histórico que reconduzca a la superación del modo de producción capitalista. De hecho, la lectura de Hegel, de acuerdo con lo indicado por el mismo Marcuse en el proyecto de habilitación ya mencionado, es realizada a la luz de la asimilación ejecutada del *opus magnum* heideggeriano: «Todo lo que este trabajo pueda contribuir al despliegue y clarificación de los problemas se debe al trabajo filosófico de Martin Heidegger. Quede esto dicho al principio, en vez de repetido en cada lugar particular» (Marcuse, 1970: 14). Así las cosas, el proyecto fenomenológico heideggeriano late de fondo a lo largo y ancho de los primeros años del andar filosófico del teórico crítico.

Marcuse pretende, tal cual lo hemos indicado en las líneas inmediatamente anteriores, pensar la posibilidad de un cambio histórico que implique la disolución del capitalismo, suponiendo esto una mutación o ruptura en un doble nivel: tanto objetivo como subjetivo. Se debe transformar tanto la lógica de la producción y reproducción de la riqueza, así como la forma en que el hombre concibe a los objetos, a los otros y, necesariamente, como se piensa a sí mismo. La superación del capitalismo hacia una organización societal poscapitalista, a partir de una asimilación de la obra de Marx, ubica a Marcuse dentro de los límites del materialismo del siglo xx; no obstante, desde dicha posición el teórico crítico acabará por ejecutar una fuerte crítica al marxismo ortodoxo.

A juicio de Marcuse, la historia, pensada desde su movilidad - que, como indicaremos en las líneas subsiguientes, es su concepto

clave- no se funda en el despliegue histórico de un conjunto de leyes económicas que, en su devenir, reconduzcan por inercia hacia el comunismo. Del mismo modo en que la historia no es el escenario en que el Espíritu Absoluto se mueve, ella no es el simple ámbito en que acontece el progreso de las formas de producción, más allá de toda posibilidad subjetiva de acción. Para Marcuse, lo histórico -asumido desde el acontecer que conduce a una transformación- requiere de un componente humano. Ni el Espíritu ni las leyes económicas empujan, sin más, a la sociedad poscapitalista. El hacer humano aquí es esencial, y dicho hacer histórico-transformador pensado desde la acción radical, es la condición de posibilidad misma de la movilidad, entendida como cambio histórico.

Ahora bien, para comprender de un modo más preciso qué no se debe entender por historia en el marco de la reflexión temprana de Herbert Marcuse, y cómo edifica su concepto de lo histórico a partir de la recepción de *Ser y tiempo*, detengamos nuestra atención en la Introducción a la *Ontología de Hegel*. Allí el joven Marcuse sigue dos fuertes impulsos heredados de Heidegger: en primer lugar, destaca el papel fundamental que juega Dilthey en la reflexión en torno a lo que debe ser entendido como propiamente histórico. En segundo lugar, traza una importante línea divisoria entre la Historia, asumida como una ciencia más, y la historia, pensada como aquello que acaece. La historiografía (Historia) puede ser pensada en un sentido muy general como la investigación científica que se preocupa por realizar una vuelta reconstructiva e interpretativa respecto de los acontecimientos de otrora, concentrándose en un núcleo desde el cual se articula la indicada interpretación de los hechos. Como bien señala Hobsbawm (1983), previo al surgimiento de la Historia de corte materialista puesta en obra por Marx -que ofrece con ello un nuevo núcleo interpretativo de los acontecimientos pasados- el eje de comprensión y de reconstrucción historiográfica de los hechos se concentraba de forma principal -aunque no exclusivamente- en hechos políticos, bélicos y diplomáticos. La historia como historiografía antes que

económica era política. En contra de esta comprensión científicista de la historia como historiografía, Marcuse sigue un impulso que encontramos en Heidegger desde sus primeros años de reflexión, y que atraviesa hasta el periodo de madurez filosófica: distinguir la ciencia histórica de la historia en cuanto tal. Lo determinante pasa a ser el carácter ontológico-existencial de la historia: «No se trata de la historia en cuanto ciencia ni en cuanto objeto de una ciencia, sino de la historia como modo del ser» (Marcuse, 1970: 9).

¿Qué es lo que le interesa entonces a Marcuse cuando nos habla de la historia como un modo del ser? No le interesa otra cosa que el problema de la *historicidad*: «Objeto de este trabajo es el intento de abrir una vía que permita captar los caracteres básicos de la historicidad» (Marcuse, 1990: 9). El intento en cuestión se concentra en Hegel, en concreto, en su *Ciencia de la lógica*. En contra, indica Marcuse, de la ortodoxia hegeliana que intenta pensar la historia a partir de las *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, su propuesta es pensar la vida, la movilidad que le corresponde y, con ello, su historicidad, desde las premisas ofrecidas por Hegel en la *Ciencia de la lógica*. Por historicidad, entre tanto, y dentro de los límites de la tesis de habilitación, el joven Marcuse piensa la historicidad como el acontecer de aquello que acontece. Lo histórico no es el pasado como objeto de una narración, sino lo que tiene lugar, lo que acaece. Historicidad es el nombre con que se mienta aquello que da su sentido a lo que denominamos como histórico en tanto que algo acontece:

Historicidad es el rótulo de aquello que determina y delimita la historia en cuanto «historia» (por ejemplo, frente a «naturaleza» y «economía»). Historicidad significa el sentido de aquello que mentamos al decir de algo que es histórico, significa el sentido de ese «es»: el sentido del ser de lo histórico [...]

Se interroga este ser respecto de su *acaecer*, respecto de su motilidad. Esta orientación de la pregunta no es arbitraria; y queda ya indicada por la palabra «historia». Lo que es histórico *acaece* de un modo determinado. Se problematiza historia en

cuanto acaecer, en cuanto motilidad; se apela a un modo de la motilidad como constitutivo del ser de lo histórico (Marcuse, 1970: 9).

Aunque la tesis de habilitación de Marcuse se concentre de forma específica en el modo en que la reflexión de Hegel condensa elementos clave para establecer el sentido de la historicidad, ello no supone que sea en el marco de una destrucción de Hegel que tenga lugar el nacimiento de esta inquietud. Contrario a ello, ya entre 1928 y 1929 el joven Marcuse empezaba a poner en obra el interrogante respecto de la historicidad. Su punto de partida fue la recepción ejecutada, en clave marxista, de la analítica existencial heideggeriana. Como bien señalan Piccone & Delfini, en el joven Marcuse encontramos una vuelta pragmática sobre la obra de Heidegger. Su interés por la fenomenología no nace del intento por seguir repitiendo la pregunta que interroga por el sentido del ser, o explorando las estructuras puras de la conciencia, así como la génesis trascendental de dichos hallazgos husserlianos. En Marcuse, lo determinante es la posibilidad de mover; i. e., transformar el mundo desde nuestro hacer colectivo.

Si bien es cierto que en sus textos tempranos nos habla de una fenomenología dialéctica, es preciso tener presente que lo que primará, más allá del modo en que hace coincidir dialéctica y fenomenología en tanto que métodos, es el intento marcuseano por revitalizar el marxismo, sacándolo de la reducción ortodoxa que piensa el movimiento y la transformación histórica como resultado de las leyes económicas y no desde el hacer revolucionario de la subjetividad humana. La fenomenología es leída -así las cosas- en clave político-económica, y es en el marco de la lectura de *Ser y tiempo* que Marcuse accederá de lleno y por primera vez al problema de la historicidad. En su *opus magnum*, como es sabido, Heidegger indica que la vuelta fenomenológico-hermenéutica respecto del Ser debe tener como horizonte de aproximación el sentido de dicho Ser. El sentido del Ser es el tiempo, como bien se anuncia ya desde el título de la obra publicada en 1927.

Ahora bien, la vía de acceso a la problemática en cuestión, como lo anuncia Heidegger desde los primeros párrafos de *Ser y tiempo*, es el *Dasein*, pues él es el ente que comprende ser. Dicha comprensión de Ser lo hace gozar de unas primacías óntico-ontológicas que lo ponen de cara ente el problema filosófico por excelencia; no obstante, el tiempo se distingue en tanto que es i) sentido del Ser y en tanto que es ii) sentido del ser del *Dasein*. En el primer caso, el tiempo toma la forma de la temporariedad:

La tarea ontológica fundamental de la interpretación del ser en cuanto tal incluye, pues, el desentrañamiento de la temporariedad del ser [*Temporalitat des Seins*]. Sólo en la exposición de la problemática de la temporariedad se dará la respuesta concreta a la pregunta por el sentido del ser (Heidegger, 1997: 43).

Para el caso del *Dasein*, el tiempo deviene en temporeidad: «La temporeidad [*Zeitlichkeit*] se nos mostrará como el sentido del ser de ese ente que llamamos *Dasein*» (Heidegger, 1997: 41). El acceso al problema de la historicidad, tópico que trasnocha al joven Marcuse, tiene lugar a partir de la asimilación silente y no tematizada de la distinción entre temporariedad y temporeidad. Como al teórico crítico no le interesa el problema del Ser en cuanto tal, sino la condición histórica de la vida humana, su recepción de *Ser y tiempo* se concentrará necesariamente en el análisis heideggeriano de la temporeidad. ¿Por qué afirmamos esto? Justo porque es el tiempo el que actúa como condición de posibilidad del acontecer histórico de la vida:

El ser del *Dasein* tiene su sentido en la temporeidad. Pero esta última es también la condición que hace posible la historicidad como un modo de ser tempóreo del *Dasein* mismo, prescindiendo de si éste es un ente 'en el tiempo' y del modo como lo sea (Heidegger, 1997: 41).

La tematización marcuseana de la historicidad precisa, por tanto, la distinción heideggeriana entre los dos modos en que el tiempo deviene sentido de ser.

El análisis de la historicidad -hemos dicho- supone al tiempo como sentido. La historicidad, cuando es pensada aquí desde un doble prisma (fenomenológico y marxista) deviene en el objeto temático de la reflexión filosófica asumida, en tanto que fenomenología dialéctica, como una ciencia. Así, en contra de la distinción que hace de la Historia, tanto ciencia historiográfica como el conjunto de hechos del pasado que se reconstruyen objetivamente, la fenomenología dialéctica es pensada como la ciencia que teoriza los límites y contradicciones inherentes a la sociedad capitalista; por tanto, pone de relieve la necesidad de un cambio revolucionario que conduzca a una organización societal poscapitalista; sin embargo, y además de teoría, la fenomenología dialéctica debe impulsar dicho cambio revolucionario de la subjetividad y del estado de cosas del mundo. El análisis fenomenológico y dialéctico de la historicidad debe reconducir a la unidad de teoría y praxis, ya sugerida por Marx (Marcuse, 2010a: 81).

Así las cosas, la historicidad es uno de los grandes núcleos temáticos asimilados por el joven Marcuse para pensar la crítica y superación del capitalismo de inicios del siglo xx. La vuelta sobre Hegel, emprendida durante los años treinta, es impensable sin la aún más temprana vuelta sobre Heidegger, pues es éste quien en su *Ser y tiempo* destaca la forma en que el concepto de historicidad, en su relación con el tiempo, define la vida propiamente humana:

[...] lo filosóficamente primario no es la teoría de la formación de los conceptos de la historia, ni la teoría del conocimiento histórico, o la teoría de la historia como objeto del saber histórico, sino la interpretación del ente propiamente histórico en función de su historicidad (Heidegger, 1997: 33).

En palabras del joven Marcuse:

Ésta comienza con el desvelamiento de la situación fundamental del marxismo, en la que una nueva actitud fundamental revolucionaria consigue, a partir del conocimiento de su historicidad, una nueva perspectiva sobre el conjunto del ser social, que culmina en el descubrimiento de la historicidad

como determinación fundamental del Dasein humano [...] Con esto es abierto el camino para la indicación de la historicidad como determinación fundamental del Dasein, que para nosotros es el punto decisivo de la fenomenología de Heidegger (Marcuse, 2010a: 82-99).

Lo indicado en la Introducción a la *Ontología de Hegel* es una reiteración de lo hallado unos cinco años antes en *Ser y tiempo*: la historia no es un conjunto de hechos políticos o económicos que deben ser narrados con pretensión de objetividad, siguiendo el impulso positivista que impera entre finales del XIX e inicios del XX. La historia es el ámbito de lo que acontece, y de lo que acontece al *Dasein*, diríamos: al hombre, en un horizonte tempóreo-social determinado. En la lección de 1919, *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, Heidegger (2005a) empieza a delinear el modo en que comprenderá, desde el análisis de la cátedra, la forma en que nuestra relación con el mundo tiene un carácter significativo-pragmático. Al entrar a un salón de clases, el atril no aparece al estudiante y al docente como una figura geométrica, formada por líneas y ángulos. Ella es el lugar desde donde se habla (docente) o desde donde se nos habla (estudiantes). En *Ser y tiempo* esta intuición sostenida en 1919 será radicalizada hasta definir el carácter mismo de la mundanidad: el mundo es una red de conexiones entre útiles, que aparecen siempre significando algo para quien los usa, y cuyo por mor último es justamente el *Dasein*.

La historia es lo que acontece, y que acontece en un marco significativo articulado por la tradición. Es decir, es el pasado de las relaciones humanas -a juicio de Marcuse quien determina que una cátedra sea justamente eso, una cátedra y no una silla. El mundo en que acontece historia es significativo en tanto que su sentido se edifica -desde la tradición- intersubjetivamente:

Observemos este nexo con más detalle. Este escritorio es el mismo para mí y para ti porque ambos sabemos para qué está ahí y no porque su «forma» como cosa sea la misma para

nosotros dos: en primer lugar, esto no es cierto y, en segundo lugar, no es suficiente en ningún caso para reconocer el escritorio como escritorio. Este saber nos ha llegado en el curso de la experiencia mediante una larga tradición, del mismo modo como la larga tradición, en estrecha relación con el completo desarrollo sociocultural, ha dado al escritorio su figura actual. La universalidad de la realidad (como objeto de la experiencia social) se funda en el nexo de la historia. No entendemos por historia el transcurso del acontecer político, económico o cultural, sino la totalidad de todas estas configuraciones vitales de la existencia [Dasein] humana en cuanto acontecer de la existencia humana misma. Como el ser humano sólo puede existir en la historia e igualmente su completo mundo circundante y común está envuelto en la historia y en la corriente del acontecer, la situación histórica en cada caso constituye la universalidad concreta de la realidad, determina su sentido y sus límites (Marcuse, 2010a: 80).

La historicidad, en el marco de la vuelta sobre Hegel, es pensada como el sentido de ser de lo histórico. Lo histórico se define justamente por su carácter móvil; i. e., por la capacidad que tiene de transformarse. Historicidad, en este orden de ideas, apunta a la posibilidad de mutación que tiene toda situación histórica. Como el intento de Marcuse es pensar los límites y superación del capitalismo, consecuentemente, la historicidad que le interesa no es aquella que encuentra Heidegger como un rasgo ontológico-estructural que define la vida fáctica; antes bien, lo que quiere es pensar la historicidad aquí y ahora, como superación de la enajenación, explotación y dominio capitalista. Esta superación no es más que la movilidad propia de lo que acontece, expresada en la acción radical (léase, acción móvil-revolucionaria) del movimiento obrero. Por tanto, la historicidad es asumida -desde el ámbito del acontecer como la relación temporal del *Dasein* con su mundo, que busca la transformación de ambos; es decir, de *Dasein* y mundo a través de la mencionada acción radical: «La esfera de esa necesidad concreta del acontecer es la historia. Todas las determinaciones de

la acción radical confluyen en su determinación fundamental como historicidad» (Marcuse, 2010a: 87).

La investigación en torno a la historicidad propuesta por Marcuse -en que confluyen fenomenología y dialéctica- es ciencia en tanto que materialismo histórico, entendiendo por éste el análisis de la historicidad que revela las posibilidades mismas de la movilidad de la historia: «Denominamos materialismo histórico al ámbito completo de conocimientos del marxismo que se dirigen a la estructura de la historicidad en general y a las leyes del movimiento de la historia» (Marcuse, 2010a: 114).

El materialismo histórico -cuya base metodológica es la coincidencia entre fenomenología y dialéctica- es la unidad de teoría y praxis que reconduce a la revolución, entendida como la movilidad histórica que busca superar el capitalismo contemporáneo. La posibilidad de superación señalada; esto es, de la acción radical en tanto que movilidad que acontece, es justamente la historicidad propia de nuestra época. Pero dicha historicidad, ¿puede tener lugar sin más? A nuestro juicio, no. Pero, para comprenderlo, es menester poner sobre la mesa la idea marcuseana de la situación fundamental. ¿Qué piensa el teórico crítico con esta noción? La situación fundamental es el tiempo idóneo, el momento propicio para que acontezca el ejercicio transformador-móvil de la realidad. Y esta transformación debe apuntar a la posibilidad de que la esencia humana se realice a plenitud. En palabras de Marcuse:

En la situación fundamental del marxismo se trata de la posibilidad histórica de la acción radical, que debe abrir el camino hacia una nueva realidad necesaria en tanto que realización del ser humano completo. Su portador es el ser humano histórico consciente, su único campo de acción es la historia, que es descubierta como categoría fundamental del Dasein humano. Con ello, se muestra la acción radical como acción histórica revolucionaria de la «clase» en tanto que unidad histórica (Marcuse, 2010a: 84-85).

La situación fundamental, entendida como el *kairós* para la instauración de una configuración societal que supere la enajenación, el dominio y la explotación, precisa de forma simultánea del desarrollo de la conciencia de clase. Sin ella, tampoco es pensable la movilidad histórica que supere el capitalismo y sus contradicciones. Dicha conciencia de clase es pensada por Marcuse justamente como el vislumbrar que revela la situación fundamental; es decir, el momento idóneo para que la acción radical tenga lugar, así como la imperativa necesidad de que el movimiento revolucionario acontezca (Marcuse, 2010a: 94).

Ahora bien, esta asimilación silente del análisis heideggeriano del tiempo como sentido no se agota en la comprensión de la historicidad desde una base material móvil-revolucionaria. La estructura tripartita de la temporeidad pensada por Heidegger en *Ser y tiempo* es también asimilada en clave materialista, reconduciéndola, por ello, hasta el horizonte histórico concreto en que debe tener lugar la acción radical. Para finalizar esta breve exposición, pongamos nuestra atención en el tópico recién indicado.

Tomemos como punto de partida la indicación ofrecida por Feenberg y Leiss (2007). A juicio de los autores, la asimilación realizada por el joven Marcuse del *opus magnum* heideggeriano tiene lugar con un doble propósito: en primer lugar, el análisis heideggeriano de la impropiedad de la existencia le permite al teórico crítico dar cuenta de la condición de pasividad de los obreros en la primera mitad del siglo xx. En segundo lugar, la posibilidad de subvertir la condición de pasividad y, a través de dicha subversión, poner en obra el acaecer de la movilidad histórica que pretende traer a la presencia la esencia reprimida y desdibujada del hombre, a causa de la lógica del modo de producción capitalista.

El concepto heideggeriano clave con que Marcuse piensa la pasividad es el de caída. Esta noción es acuñada por Heidegger a inicios de la década de los años veinte para pensar la condición cotidiana, la medianía en que se vive ordinaria y de forma atemática

la vida fáctica. Esta noción ontológica no se encuentra preñada, en sentido alguno, de un juicio de valor que exprese una comprensión negativa de la cotidianidad. Contrario a ello, el concepto tiene una pretensión indicativa-formal, entendiéndose por esto el hecho de poner de relieve -sin contenido alguno- un momento ontológico-definitorio del *Dasein* fáctico. La vida tiene un carácter radicalmente mundano (Xolocotzi, 2004). Como ser-en-el-mundo, el *Dasein* tiene una tendencia inherente a extraviarse en él. El *Dasein* es cuidado y, como cuidado, pierde los contornos de su mismidad al entregarse a los útiles que lo rodean, así como a las convenciones sociales en que vive:

Este término no expresa ninguna valoración negativa; su significado es el siguiente: el *Dasein* está inmediata y regularmente en medio del 'mundo' del que se ocupa. Este absorberse en... tiene ordinariamente el carácter de un estar perdido en lo público del uno. Por lo pronto, el *Dasein* ha desertado siempre de sí mismo en cuanto poder-ser-sí-mismo propio, y ha caído en el 'mundo' (Heidegger, 1997: 198).

El cuidado, rasgo ontológicamente definitorio del *Dasein* como ser-en-el-mundo -indica Heidegger en el *Informe Natorp*- es movilidad: «El sentido fundamental de la movilidad de la vida fáctica es el cuidado» (Heidegger, 2005b: 352). El cuidado como movilidad se expresa en la caída, pensada como movilidad cadente; esto es, como extravío respecto de sí, tal cual hemos indicado. La caída lo que acaba por suponer es una plena adecuación entre el *Dasein* y el mundo en que vive. Pensado desde su base material, acaba por suponer una adaptación pasiva a las condiciones de vida que el capitalismo le ofrece al obrero. La vida como movilidad se pierde en lo dado y no se cuestiona por su transformación. La impropiedad del *Dasein* tiene, así las cosas, su correlato histórico concreto en el modo de producción capitalista y en las relaciones sociales que se tejen en él, en el marco del horizonte ideológico que lo acompaña.

El ser-en-el-mundo, en contraste, puede expresarse también desde otro modo de acontecer la movilidad del cuidado: en contra

de la movilidad que conduce al extravío, la tranquilidad y la aceptación del estado de cosas, a pesar de sus inherentes contradicciones, se erige otra forma de la movilidad de la vida, a saber: la movilidad como contra-movimiento que reconduce a una superación de la caída. Si bien es cierto el *Dasein* pervive en una condición impropia la mayor parte del tiempo, esto no supone que esa movilidad cadente no pueda ser subvertida a través de una contra-movilidad que reconduzca de la impropiedad hacia la propiedad. Esta contra-movilidad, en el marco del problema de la propiedad de la existencia, es la que retoma Marcuse para pensar la superación de la condición pasiva del obrero alienado. Antes que aceptar sin más las contradicciones del capitalismo, debe asumir la conciencia de clase, entendida como la visión de la situación fundamental en que se encuentra; esto es, el momento idóneo para iniciar una acción radical que reconduzca a la transformación subjetiva y objetiva de la sociedad, transformación esta que permita el acaecer de la esencia humana, negada por la lógica del capital. La movilidad histórica es, para el joven Marcuse, la transformación radical de lo existente: «El existir del Dasein, en su concreción como “acontecer”, es permanentemente un modificar, un transformar las circunstancias, un obrar, precisamente un actuar» (Marcuse, 2010b: 148).

La vida como movilidad debe superar la pasividad, debe devenir históri- co-móvil en el sentido pleno de la expresión; esto es, debe acaecer como transformación que conduzca hacia una organización societal post-capitalista. En ello consiste una comprensión, en su base material, de la propiedad de la que nos habla Heidegger en *Ser y tiempo*:

Recordemos cómo Heidegger muestra que la resolución, consciente del destino, hacia la existencia propia sólo es posible como «revocación» del pasado, cuyo dominio se le opone como estado de caída. Esto es, en el marco de la ruptura efectuada por el marxismo hacia la concreción práctica, la teoría de la revolución. Porque necesariamente hasta un determinado punto del desarrollo histórico lo existente se torna estado de caída, que

transforma toda forma de existencia en impropia, es la acción histórica, que hace de nuevo posible la existencia propia, acción necesariamente revolucionaria. Por eso el método dialéctico, que pone de manifiesto esas relaciones, es «según su esencia, crítico y revolucionario» (Marcuse, 2010a: 107-108).

Dicho de otro modo: el capitalismo como impropiedad debe ser superado por un movimiento revolucionario obrero, que dará lugar a una existencia propia:

En el instante en que se reconoce la praxis revolucionaria como la existencia histórica propia y la transformación concreta como el movimiento efectivo del mundo, se hace visible la sociedad burguesa en su condición de arrojamiento histórico y su necesario estado de caída. Hay un Dasein cuya condición de arrojado es precisamente la superación de su condición de arrojado. La acción histórica es hoy posible sólo como acción del proletariado, porque es el único Dasein con cuya existencia está dada la acción necesaria (Marcuse, 2010a: 127).

El interrogante que nos queda por responder, en este sentido, es por el modo en que el tiempo se pone aquí en juego. Como indicamos en las líneas iniciales de este texto, el tiempo deviene en el sentido, tanto del Ser como del ser del *Dasein*. Así las cosas, pensar en clave fenomenológico-dialéctica el ser-en-el-mundo como un cuidarse de, acaba por suponer el papel crucial jugado por la temporeidad. Ésta puede manifestarse en relación con la impropiedad o con la propiedad, de acuerdo a lo indicado por Heidegger en *Ser y tiempo*. Pasado, presente y futuro apuntan a formas de la temporeidad vinculadas con la existencia impropia. Aquí, como se indica en *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, el pasado se mira simplemente como lo que ya-no-es, el presente como ahora y el futuro como lo que aún-no-es. No existe una relación originaria entre estos modos medianos de comprender el tiempo. En contraste con ello, cuando éste es pensado en relación con la propiedad, devienen en lo sido (pasado), el instante (presente) y el advenir (futuro). Estas tres coordenadas tempóreas

se encuentran originariamente vinculadas, a juicio de Heidegger, pues el presente se desborda en el pasado y el futuro propios. Lo sido nos determina en nuestra condición fáctica, pero en el instante es posible generar una relación crítica respecto de su condicionamiento y proyectarnos en el advenir respecto de nuestras posibilidades más propias. Así las cosas, la propiedad de la existencia tiene como elemento que late de fondo un modo de acontecer la temporeidad que determina su acontecer, pues, no es posible pensar en la propiedad si, de antemano, no se cuenta con el advenir como ámbito en que se proyecte la resolución vinculada con el ser sí mismo propio.

Quizás en el joven Marcuse podemos encontrar de forma silente e implícita esta comprensión de la temporeidad que nos ofrece Heidegger, claro está, reconducida hacia su base material. Desde la tradición, indicamos cuando hicimos alusión a los conceptos de historia, historicidad y significatividad, se determina el modo específico en que habitamos el mundo. Ella, la tradición -comenta Marcuse-, establece el modo en que comprendemos y nos relacionamos socialmente con nuestro entorno. La tradición no cuestionada es justamente una manifestación del pasado impropio que determina nuestra actitud pasiva, en el ahora, respecto de la configuración capitalista del mundo. Si así ha sido el mundo, no hay razón por la cual deba dejar de serlo. El futuro, por ello, no es el ámbito para las proyecciones de una organización societal otra, sino una coordenada temporal vacía que se seguirá llenando con el progreso contradictorio de la sociedad capitalista. Sin embargo, así como el tiempo tiene esta faceta impropia, puede devenir en su base material también de una forma propia, pues desde la apertura de la situación fundamental es posible, por un lado, poner en cuestión la tradición y la base material legada por las generaciones previas, y -a la vez- proyectar a futuro un conjunto de posibilidades liberadoras que, en una configuración societal otra, superen la enajenación y las contradicciones de la lógica capitalista. Así, antes que pensar la tradición y lo heredado como incuestionado, y ser incapaces -dada la pasividad- de pensar un futuro distinto, Marcuse

pone en obra una apropiación silente de la temporeidad vinculada con la propiedad de la existencia, pues, a final de cuentas, la propiedad de la que nos habla Heidegger precisa no sólo de un instante abierto afectivamente por la angustia, sino de la resolución y proyección futura de la existencia desde el presente-sido. El advenir; i. e., el futuro propio, es la coordenada temporal en donde se dirime el problema de la existencia.

Asimismo, Marcuse ve en el futuro el ámbito tempóreo en que es pensable la superación del modo de producción capitalista, a partir de un ejercicio crítico con el pasado legado que determina nuestro presente. Lo que acaece como histórico-móvil; por tanto, no es sólo el presente propio, el momento de la resolución; esto es, de la acción radical obrera que promueve una revolución, sino también ese pasado que nos determina y que se critica, y ese futuro hada el cual se proyecta la clase obrera cuando es capaz de subvertir la lógica del capital, dejando atrás la pasividad alienada en que habita el mundo. La historia como el acaecer del *Dasein*, es el acaecer de un *Dasein* colectivo. Sólo desde la superación de la impropiedad por parte del sujeto histórico que niega el capitalismo, es posible pensar la historia desde su base material como acaecer en tanto que vínculo originario entre lo sido, el instante y el advenir. Nuestra historicidad, siguiendo al joven Marcuse, es la de la movilidad que puede proyectarse futuramente, desde el presente-sido, negando la alienación que determina nuestro cuidarnos de los útiles y de los otros.

Referencias

- Abromeit, J. (2019). «The vicissitudes of the politics of 'life': Max Horkheimer and Herbert Marcuse's reception of phenomenology and vitalism in Weimar Germany». *Enrahonar*, 62, 39-58.
- De Lara, F. (2019). «El diálogo de Heidegger con el primer proyecto filosófico de Marcuse». *Enrahonar*, 62, 5-18.
- Feenberg, A. & Leiss, W. (2007). «Introduction. The Critical Theory of Herbert Marcuse». En: H. Marcuse. *The Essential Marcuse*:

Selected Writings of Philosopher and Social Critic Herbert Marcuse.
Boston: Beacon Press.

Habermas, J. (1975). *Perfiles filosóficos-políticos*. Madrid: Taurus.

Hegel, G. W. F. (2004). *Lecciones sobre Filosofía de la Historia Universal*. Madrid: Alianza.

_____ (2011). *Ciencia de la lógica*. Madrid: Abad.

Heidegger, M. (1997). *Ser y tiempo*. Santiago de Chile: Universitaria.

_____ (2000). *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Madrid: Trotta.

_____ (2005a). *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. Barcelona: Herder.

_____ (2005b). *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Hobsbawn, E. (1983). *Marxismo e historia social*. Puebla: Universidad Autónoma de Puebla.

Kellner, D. (1984). *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism*. Londres: McMillan.

Magnet, J. (2019). Dialéctica, temporalidad e historicidad en los escritos tempranos de H. Marcuse. *Enrahonar*, 62, 79-97.

Marcuse, H. (1970). *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad*. Barcelona: Martínez Roca.

_____ (1994). *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*. Barcelona: Altaya.

_____ (2010a). «Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico». En: Marcuse, H. *Marcuse y los orígenes de la teoría crítica*. Madrid: Plaza y Valdés.

_____ (2010b). «Sobre filosofía concreta». En: Marcuse, H. *Marcuse y los orígenes de la teoría crítica*. Madrid: Plaza y Valdés.

Piccone P. & Delfini, A. (1970). «Herbert Marcuse's Heideggerian Marxism». *Telos*, 6, 36-46.

Romero, J. (2010). «Herbert Marcuse y los orígenes de la teoría crítica. Una aproximación». En: Marcuse, H. *Marcuse y los orígenes de la teoría crítica*. Madrid: Plaza y Valdés.

_____ (2011). «Introducción». En: Marcuse, H. *Entre hermenéutica y teoría crítica*.

Barcelona: Herder.

_____ (2013). «La problemática de la historicidad en el primer H. Marcuse». *Pensamiento*, 69(259), 331-350.

_____ (2016). «Introducción». En: Marcuse, H. *Sobre Marx y Heidegger*. Madrid:

Biblioteca nueva.

Xolocotzi, Á. (2004). *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y tiempo*. Madrid: Plaza y Valdés.

Sobre las colaboradoras y los colaboradores

Mayco B. Burgos: Ha realizado estudios de grado y posgrado en la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (México). Miembro de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos (SIEH) y del Círculo Latinoamericano de Fenomenología (CLAFEN). Como parte de sus estudios de posgrado, ha hecho estancias de investigación en la Université Paris iv Sorbonne y en la Albert Ludwigs Universität Freiburg. Se doctoró con una tesis titulada *Fenomenología de facticidad: una investigación entre el Heidegger temprano y el Husserl tardío*. Actualmente realiza una estancia posdoctoral en el Posgrado en Filosofía de la Universidad de Guanajuato (México). Su investigación se centra en un análisis fenomenológico de los espacios de interacción virtuales.

Jorge Díaz Gallardo: Doctorando de cuarto semestre en el Doctorado en Filosofía Contemporánea de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Licenciado y maestro por la misma universidad. Ha participado en diversos eventos nacionales e internacionales. Realizó una estancia de investigación en la Universidad del País Vasco bajo la dirección de Jaime Aspiunza, traductor al español de las obras de Nietzsche. Cuenta con algunas publicaciones principalmente relacionadas con la investigación del pensamiento nietzscheano. Es docente de nivel medio superior y profesor asistente en algunos cursos en el Colegio de Filosofía de la BUAP. También es conductor del programa de radio y televisión «Diálogos Intempestivos» transmitido por tv y Radio BUAP.

Margareth Mejía Génez: Doctora en Filosofía por la Universidad de Guanajuato (México) con una beca del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, CONACYT. Maestra en Filosofía por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP). Filósofa por la Universidad del Atlántico con Diplomado en Docencia

Universitaria. Ha sido docente en distintos niveles educativos: desde bachillerato, preparatoria y licenciatura hasta maestría. Actualmente se desempeña como profesora de la Licenciatura en Filosofía de la BUAP y pertenece al SNI en el nivel candidato. Entre sus publicaciones recientes se encuentra el capítulo de libro «Tipología sobre la creencia en Wittgenstein. Una lectura antropológica de “sobre la certeza”» en *Certeza, límite y animalidad. Sobre los escritos del último Wittgenstein*. Carmona, C. (coord). Sevilla: Athenaica.

Jean Orejarena Torres: Doctor en Filosofía Contemporánea por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (México). Maestro en Filosofía por la misma universidad, en la que recibió la distinción *Cum Laude* por sus tesis de Maestría y Doctorado. Filósofo por la Universidad del Atlántico (Colombia), titulado con Mención Honorífica, con Diplomado en Docencia Universitaria. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT), de México. Su labor académica se encuentra centrada en el pensamiento de Heidegger, el de Aristóteles y en la fenomenología y la hermenéutica como propuestas metódicas de la filosofía. También ha incursionado con trabajos acerca de la filosofía de la literatura y de la ética. Es miembro de la Asociación Latinoamericana de Filosofía Antigua (ALFA), miembro asistente de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos (SIEH), del Comité Editorial de la Revista *Odos*. Ha realizado estancias de investigación en el Martin-Heidegger-Institut de la Bergische Universität Wuppertal (Alemania), bajo la dirección del Prof. Dr. Peter Trawny, y en la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid (España), bajo la dirección del Prof. Dr. Ramón Rodríguez. Entre sus publicaciones, ha editado recientemente el volumen *Aristóteles y la fenomenología del siglo xx: estudios en torno a la presencia de Aristóteles en la obra de Husserl y Heidegger* (Buenos Aires: Biblos, 2022; con Á. Xolocotzi y R. Gibu) y tiene en preparación las ediciones *El giro afectivo de la fenomenología* (Revista *Tópicos del Seminario*, 2 vols., 2022 y 2023, con Á. Xolocotzi) y *Aspectos*

fenomenológicos de la tradición filosófica (BUAP, 2023). Es profesor del Colegio de Filosofía y del Posgrado en Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Viridiana Pérez Gómez: Es estudiante del Doctorado en Filosofía en la modalidad de doble titulación en la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México, y en la Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, Alemania. Es Maestra y Licenciada por la BUAP. Sus áreas de trabajo e investigación se centran en Filosofía clásica, Fenomenología y Estética. Ha realizado dos estancias de investigación en Alemania en 2019. Ha incursionado en trabajos en torno al problema del tiempo en Heidegger desde distintas perspectivas, así como la relación del pensamiento heideggeriano con posturas fenomenológicas y estéticas, principalmente a partir de Gaston Bachelard y Gilles Deleuze. Durante los últimos años, ha participado en distintos congresos nacionales e internacionales. Es miembro colaborador de eventos académicos entre los cuales destaca el *Coloquio Internacional de Fenomenología y Hermenéutica* que se celebra cada año dentro de la BUAP. Actualmente profesora de asignatura en la Facultad de Filosofía y Letras de la BUAP y miembro asistente de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos. Dentro de sus últimas publicaciones destacan: «El vínculo del instante kairológico con la historia y su temporalidad. La Zeitlichkeit en Heidegger y la Zeitigung en Koselleck», en coautoría con M. Uribe (2021); «Instante, la apropiación heideggeriana del tiempo kairológico como acontecimiento» (2019), y «Aspectos afectivos en el planteamiento heideggeriano sobre la conciencia» (2018).

Jorge Luis Quintana Montes: Docente de la Corporación Universitaria Rafael Núñez. Filósofo por la Universidad de Cartagena (Colombia). Magister en Filosofía por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (México) y Doctor en Filosofía Contemporánea por la misma casa de estudios. Director de la *Revista Internacional de Filosofía* Ὀδός. Miembro asistente de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos (SIEH),

Miembro colaborador del Círculo Latinoamericano de Fenomenología (CLAFEN) y Miembro de la Asociación Latinoamericana de Filosofía Antigua (ALFA). Líneas de investigación: Fenomenología, Hermenéutica, Filosofía Antigua, Teoría Crítica y Filosofía de la tecnología.

Inti Reyes López: Es Maestro en Filosofía por la UNAM (2016). Se graduó con Mención Honorífica con una tesis sobre formalización de argumentos por medio de lenguajes lógicos. Actualmente es estudiante del Doctorado en Filosofía Contemporánea de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Diego Enrique Vega Castro: Doctorante en Filosofía Contemporánea por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP). Maestro en Filosofía por la misma universidad graduado *cum laude*. Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) con mención honorífica. Realizó una estancia de investigación en Roosevelt University, Chicago, bajo el cargo del Dr. Svetozar Minkov. A raíz de la misma, asiste por invitación a los cursos anuales que el Dr. Heinrich Meier imparte en la Universidad de Chicago, y ha participado por invitación en seminarios sobre Derecho natural e Historicismo financiados por la Instauratio Magna Foundation. Realizó un diplomado en Política en la Universidad Iberoamericana y es también miembro del seminario permanente de Filosofía Política de la UNAM- FES-Acatlán dirigido desde hace décadas por el Dr. Antonio Marino. Ha publicado distintos artículos de investigación en revistas nacionales e internacionales en español e inglés sobre filosofía clásica, moderna y contemporánea. Entre sus publicaciones más recientes se encuentran: «Moral and Intellectual Virtues: On the Relation Between Detached Contemplation and Political Prudence», *Bajo Palabra*, 27 (2021), 21-44; «The Radicality of Ancient Contemplation in Epicureanism and Philo of Alexandria», *Open Insight*, vol. XII, 25 (2021), 8-40; «Vanidad y miedo a la muerte violenta. Hobbes, Hegel y fenomenología de las emociones», *Filha*, 23 (2020), 1-25; «La θεωρία, lo teórico (*theoretisch*) y lo pre-teórico (*vorthoretisch*) en el joven Heidegger», *Open Insight*, vol.

xI, 23 (2020), 103-136. Su investigación ha atendido principalmente problemas de metafísica y filosofía política clásica y moderna temprana.

Ángel Xolocotzi Yáñez: Doctor en Filosofía por la Albert-Ludwigs-Universität de Friburgo, Alemania. Actualmente es director de la Facultad de Filosofía y Letras de la BUAP (México). Ha sido becario del KAAD, DAAD, Humboldt-Stiftung (Alemania), O’Gorman Grant (Columbia University) y del Programa de estancia de doctores y tecnólogos (Universidad Complutense de Madrid-Grupo Santander). Forma parte del Sistema Nacional de Investigadores de México (nivel III) y participa en múltiples Comités Científicos como el del *Heidegger-Jahrbuch* (Anuario Heidegger). Fue presidente de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos (SIEH, 2013-2015). En 2013 recibió el *Premio Estatal de Ciencia y Tecnología* en el área de Ciencias Sociales y Humanidades que otorga el estado de Puebla. Tiene en su haber más de cien conferencias y ponencias, cuatro traducciones de Heidegger, así como veinte libros coordinados y otros doce de su autoría. Algunos de sus libros son: *Los demonios de Heidegger. Eros y manía en el maestro de la Selva Negra* (Madrid: Trotta, 2012); *Heidegger y el nacionalsocialismo. Una crónica* (Madrid: Plaza y Valdés, 2013); *Heidegger. Del sentido a la historia* (en coautoría, Madrid: Plaza y Valdés, 2014); *Temple de ánimo y filosofía. Consideraciones heideggerianas sobre la afectividad* (coordinado, México: Aldus, 2016); *Heidegger, lenguaje y escritura* (Fontamara, 2018); junto con Antonio Zirión, *¡A las cosas mismas! Dos ideas sobre la fenomenología* (Porrúa, 2018) y *Articular lo simple. Aproximaciones heideggerianas al lenguaje, al cuerpo y a la técnica* (Akal, 2021).

Román A. Chávez Báez: Doctor en Filosofía por la Universidad Iberoamericana (CDMX). Actualmente es Profesor-Investigador de la Facultad de Filosofía y Letras de la BUAP. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores de México (nivel I) y del Círculo Latinoamericano de Fenomenología. Tiene en su haber múltiples libros, entre los más recientes se encuentran: *Apuntes en torno a la libertad* (Ediciones del Lirio, 2021) y el coordinado con

Ricardo Gibu, *En los márgenes de la sensibilidad y del arte: aportes para una estética fenomenológica y una hermenéutica-ontológica de lo artístico* (Fides, 2021).

Pensando el acontecer de la historia:
Reflexiones filosóficas sobre la historia
en la modernidad tardía

Se terminó de imprimir en abril de 2022
en la Ciudad de México

Por Ediciones del Lirio, S.A. de C.V
Azucenas número 10, Colonia San Juan Xalpa, C.P. 09850,
alcaldía Iztapalapa,
Tel. 56134257

www.edicionesdellirio.com.mx

El tiraje consta de 200 ejemplares más sobrantes para reposición

1 Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

2 Cuando Nietzsche crítica la moral, casi siempre tiene en mente a la moral occidental, es decir, a la moral cristiana, ya que ésta es la moral que ha generado una imagen sufriente de la existencia que se ha diseminado por todo Occidente, así como por todos los lugares donde Occidente ha estado presente. Un ejemplo de esto es la obra mal traducida como *La genealogía de la moral*, la cual, como tal, debería traducirse como *De o Sobre la genealogía de la moral*, siguiendo así su título original en alemán: *Zur Genealogie der Moral*. Esto resulta importante en tanto que el título original nos habla de un texto inacabado, no de una obra definitiva; así como refiere a un asunto específico, no general, de modo que podríamos modificar el título para hablar «Sobre la genealogía de la moral occidental» o «De la genealogía de la moral occidental» (Cf. Aspiunza en Nietzsche, 2016: 441-445).

3 A diferencia de las distinciones realizadas por la filosofía contemporánea entre *Historie* como historiografía- y *Geschichte* - como acontecimiento vinculado a la existencia-, Nietzsche no realiza esta distinción léxica, usa de manera intercambiable ambos términos; sin embargo, los contextos en los que inscribe el problema de la historia ofrecen los elementos suficientes para realizar dicha distinción. Por ahora habremos de usar el término «historia» de manera indistinta, marcando más adelante las diferencias entre uno y otro término con la aparición de corchetes que incluyan el término en alemán (Cf. Koselleck, 2004).

4 Paolo D'Iorio (2016) ha documentado de manera excelente la importancia de este periodo de Nietzsche en Sorrento para la elaboración de la filosofía de «espíritu libre» [*freie Geistt*], su viraje hacia una concepción no metafísica del mundo, guiada por la proximidad de las «cosas humanas» [*Menschliches, allzumenschliches*]. Más adelante, destacaremos otros importantes elementos basados en la investigación de D'Iorio.

5 Paolo D'Iorio considera que la traducción de *Menschliches, allzumenschliches* debe hacerse teniendo detrás el contexto de

confrontación con Platón y sus asuntos divinos, metafísicos; de modo que una traducción que se acerca mucho más a ese trasfondo sería *Cosas humanas, demasiado humanas*, pues con dicho título Nietzsche busca reivindicar la investigación de esos fenómenos (2016: 17, 200-206).

6 Por tanto, la inversión del platonismo en Nietzsche no puede ser interpretada al modo heideggeriano, esto es, una inversión de los ámbitos sensible y supra-sensible; la inversión del platonismo consiste en reconducir el vínculo erótico nuevamente hacia la vida en lo que Nietzsche llama apego a la tierra (Cf. Heidegger, 2000: 156).

7 Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

8 Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

9 Isidoro Reguera en su «Estudio introductorio: Ludwig Wittgenstein, el último filósofo», recurre a Ray Monk para indicar que la mejor manera de comprender lo que significa un problema filosófico para Wittgenstein y, por consiguiente, la manera de abordarlo, se da mediante la analogía de *nimbo y método*: «... en octubre de 1930 Wittgenstein comienza enfáticamente las clases del segundo semestre diciendo: 'El nimbo de la filosofía ha desaparecido, ahora tenemos un método.' Nimbo y método son dos buenas imágenes de las dos filosofías con las que juega el segundo Wittgenstein, la mala y la buena, la neurótica y la terapéutica, la tradicional y la suya, respectivamente. La primera, la del nimbo, es la que ha de destruir el último filósofo, como un nuevo incendiario de una nueva Biblioteca de Alejandría: ese fuego destructor es el método» (Reguera, 2009: LX).

10 Sobre la relación entre Wittgenstein y las ciencias sociales, sigue siendo importante el estudio ya clásico de P. Winch (1958). Véanse también los trabajos de Jacqueline (1999) y, recientemente, Vinten (2020). El trabajo de Bouveresse (2006) toca muchos aspectos importantes en torno a este tema.

11 El concepto de representación sinóptica (*übersichtliche Darstellung*) surge del llamado «periodo intermedio», en el que se enmarca, por ejemplo, el texto *The Big Typescript*. Sobre este

fecundo periodo de la filosofía de Wittgenstein, cf. Mejía Génez & Orejarena (2015).

[12](#) Traducción propia. El texto alemán es el siguiente: «Der Begriff der übersichtlichen Darstellung ist für uns von grundlegender Bedeutung. Er bezeichnet unsere Darstellungsform, die Art wie wir die Dinge sehen. (Eine Art der 'Weltanschauung', wie sie scheinbar für unsere Zeit typisch ist. Spengler.) / Diese übersichtliche Darstellung vermittelt das Verstehen/Verständnis/ welches eben darin besteht, da wir die «Zusammenhänge sehen». Daher die Wichtigkeit der *Zwischenglieder./* des Findens von *Zwischengliedern./* Der Satz ist vollkommen logisch analysiert, dessen Grammatik vollkommen klargelegt ist. Er mag in welcher Ausdrucksweise immer hingeschrieben oder ausgesprochen sein. / Unserer Grammatik fehlt es vor allem an *Übersichtlichkeit*. Die Philosophie darf den wirklichen/tatsächlichen/ Gebrauch der Sprache/... darf, was wirklich gesagt wird/ in keiner Weise antasten, sie kann ihn/es/ am Ende also nur beschreiben. / Denn sie kann ihn auch nicht begründen».

[13](#) Principalmente en Dilthey (1978 y 1944).

[14](#) Este tema fue desarrollado con profundidad por K.-O. Apel (1985). En este texto, Apel desarrolla algunas interesantes conexiones con planteamientos «neowittgensteinianos» y «post-wittgensteinianos».

[15](#) Como se puede ver en Mejía Génez & Orejarena (2015: 67, nota 13, y 68-70), Wittgenstein desarrolla varias apreciaciones en torno al tipo de aproximación que realiza la física (y la teoría del color) al problema de la experiencia y el tipo de percepción humana.

[16](#) Sobre este tema, véase la valiosa compilación de trabajos dedicados en Pérez Chico & Rodríguez Suárez (2011). En la *Gramática filosófica* (1992b) de Wittgenstein, en este punto, de lo que se trata es de aclarar en qué sentido debe ser comprendida la denominada *gramática a*; por ello se trae a colación el siguiente apartado: «La explicación del significado explica el uso de la palabra. / El uso de una palabra en el lenguaje es su significado. / La gramática describe el uso de las palabras en el lenguaje» (1992b: 111).

[17](#) Universidad de Guanajuato. El presente trabajo retoma aspectos desarrollados en mi investigación doctoral, la cual llevé a cabo en la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP); no obstante, se profundizan, recortan y actualizan algunos puntos de la presentación original. Esta investigación estuvo soportada con una beca doctoral por parte del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt), durante los años de 2015 a 2019.

El motivo de la carta era la dedicatoria de la primera entrega del trabajo de George Misch, en honor al cumpleaños número 70 de Husserl, titulado «Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung mit Heidegger», en *Philosophischer Anzeiger* 3 (1929), pp. 267-368. Las dos entregas aparecerán más tarde en los números 3 y 4 en la misma revista entre 1929 y 1930, posteriormente editados en conjunto como *Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der Diltheyschen Richtung mit Heidegger und Husserl*, por la casa editorial de B.G. Teubner en 1930. (Siempre que no se indique la fuente de la traducción española, la traducción será nuestra.)

[18](#) Somos conscientes de lo problemático al calificar a Dilthey como historicista. Debido al sentido negativo dentro de la tradición, Angela Ackermann propone traducir *Historismus* por «historismo». Como siempre, nos queda la disyuntiva entre elegir un neologismo o atenernos a las posibilidades de nuestro idioma. *Vid.* Introducción de la traductora en Grondin (1999).

[19](#) El lugar donde Heidegger aclara el sentido de la «fenomenología hermenéutica» es al final del §7, y en unas pocas líneas un tanto densas. Ahí todavía resuena el carácter «descriptivo» de su maestro, aunque Heidegger puntualiza que «de la investigación (ontológica) misma se desprenderá que el sentido de la descripción fenomenológica en cuanto método es el de la *interpretación* [*Auslegung*]». Explicitando aún más el sentido de la fenomenología, afirma Heidegger, «el *logos* [*verbum interius*] de la fenomenología del Dasein tiene el carácter del *herméneuein*, por el cual le son anunciados a la comprensión del ser que es propia del Dasein [...]» (*Syt*: 57). Como se sabe, esto ya lo tenía claro Heidegger desde sus primeros cursos en Friburgo, y lo podemos ver especialmente en el

del verano 1923: «La fenomenología del Dasein es *hermenéutica*, en la significación originaria de la palabra, significando el quehacer de la interpretación». Destaca Heidegger tres sentidos de la fenomenología hermenéutica: 1) el descubrimiento del sentido del ser y de las estructuras fundamentales del Dasein; 2) a partir de esto «[...] se abre el horizonte para toda ulterior investigación ontológica de los entes que no son el Dasein»; 3) sin embargo, el último sentido, el cual es el determinante, será el que se desplegará concretamente en una analítica existencial (Syt: 57).

20 Como es sabido, la propuesta no es homogénea desde sus inicios; ya en las primeras lecciones en Friburgo de 1919 se habla de una «ciencia originaria de la vida», en 1922 de «ontología fenomenológica de la vida fáctica», en 1923 de una «hermenéutica de la facticidad»; posteriormente, en Marburgo se concretará a partir de la lección de verano de 1925 y en el tratado de 1927 la propuesta de una analítica existencial del Dasein; finalmente, en 1928, se hablará de una «metafísica del Dasein».

21 Para una visión del paso de la hermenéutica de Heidegger a la de Gadamer, véase Grondin (2011).

22 Esto es complejo, sobre todo si se busca establecer la unidad de una tradición hermenéutica moderna. Esta es la crítica que algunos intérpretes han hecho a los historiadores de la hermenéutica que hacen una descripción de ésta como una rapsodia entre una y otra, ya sea desde sus orígenes en el modo de la interpretación alegórica de los mitos griegos, pasando por la exégesis de los textos sagrados, hasta llegar a época contemporánea, de tal modo que se intenta justificar una línea -la cual, de hecho, no se da continua y homogénea entre ellas. Esta crítica es planteada en la historia de la hermenéutica de Dilthey (1944) como por Gadamer en *Verdad y método*, por lo cual pareciera haber una teleología, esto es, que la historia de la hermenéutica tendría, en el caso de Gadamer, su concreción en la hermenéutica filosófica. En otras palabras, que el enfoque de la historia está proyectado desde la hermenéutica universal. Cfr. Gens (2002: 11 ss.) El escepticismo respecto a una historia que se hubiera desarrollado «en varias etapas o fases

teleológicas conectadas entre ellas» es afirmado por Behler (1988: 141-160).

23 De acuerdo con G. Kerchoven, Husserl dicta su curso sobre Psicología Fenomenológica a partir del 19 de mayo de 1925, esto es, sólo un mes después de que Heidegger pronunciara sus conferencias sobre Dilthey en Kassel, del 16 al 21 de abril de 1925 (Kerckhoven, 1999: 157-158). El cometido de Husserl al revisar las *Ideas relativas a una psicología descriptiva y analítica* de Dilthey estaba orientada a hacer una lectura comparada entre esta noción de «psicología descriptiva» y la idea de la «intencionalidad» de Brentano. No obstante, resulta interesante la coincidencia de que ambos se encontraran revisando el trabajo de Dilthey de manera paralela, aunque cada uno de modo independiente; sin embargo, como veremos más adelante, sobre temáticas afines.

24 Por ello, en la última lección de Marburgo, Heidegger señalará que ya en sus primeras lecciones hablaba de Dilthey, «[...] cuando todavía no era respetable nombrarlo en un seminario] (GA 26: 178/166).

25 Aun cuando Heidegger reconozca un gran avance en la investigación diltheyana, la determinación del «todo de la vida y a sus formas -sino que lo relevante está en que, en medio de todo ello, Dilthey se hallaba encaminado *ante* todo hacia la pregunta por la vida. Sin embargo, aquí se muestran también con mayor fuerza los límites de su problemática y del aparato conceptual en que ella tuvo que formularse» (*Syt*: 68).

26 De acuerdo con los datos recabados en la crónica de Karl Schumann, a partir de 1905 Husserl empezará a dar cada vez más seminarios y cursos sobre *Natur und Geist*, esto es, poco después del encuentro entre Husserl y Dilthey. Sin embargo, el contacto entre Dilthey y Husserl continuará, pues el 21 de diciembre de 1910 Husserl recibirá el libro recién publicado de Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (Dilthey 1944); por otro lado, en ese mismo periodo, en las vacaciones de fin de año (1910/1911), Husserl inicia la redacción del artículo *La filosofía como ciencia estricta* (Hua-Dok 1: 151). Por la cercanía en el cruce de estos dos hechos, Husserl no pudo tomar en cuenta los avances de la

investigación de último libro de Dilthey. Por ello, podemos suponer que, si Husserl hubiera consultado el último libro de Dilthey, el artículo *La filosofía como ciencia estricta* hubiera tenido otro aspecto, es decir, posiblemente no se inscribiría a Dilthey dentro de los relativistas históricos. Esto se puede corroborar por las propias afirmaciones retrospectivas de Husserl, tanto en el segundo volumen de *Ideas* (Hua IV: § 48), así como en los epistolarios con el alumno y yerno de Dilthey, George Misch (Hua-Dok III.6).

[27](#) Lugar de nacimiento de Wilhelm Dilthey.

[28](#) El título completo de la obra de Dilthey es *Ideas acerca de una psicología descriptiva y analítica* de 1894 (Dilthey, 1978b).

[29](#) En la escasa correspondencia entre ellos, Dilthey mencionará en la carta del 29 de junio de 1911 que, además de los análisis descriptivos del segundo tomo de las *IL*, también mantienen el común acuerdo sobre la determinación general de «una teoría universalmente válida del saber»; por ello: «También concordamos en que el *acceso* a ella sólo se realiza mediante investigaciones que esclarecen el sentido de las *significaciones* que tal teoría requiere en primer lugar, y que son necesarias, además, para las partes de la filosofía. Luego, en la ulterior estructuración de la filosofía nuestros caminos se separan» (Hua-Dok III.6: 43 / trad. esp.: 69, cursivas nuestras).

[30](#) La traducción es recogida en la Introducción al epistolario entre Husserl y Dilthey por parte de Walter Biemel (1957).

[31](#) Tal como han mostrado en la literatura reciente, el trabajo de Dilthey está proyectado por una primera parte «histórica» y por una segunda parte «sistemática». Esto lo podemos ver ya en el Prólogo a la *Introducción a las ciencias del espíritu*, la parte «sistemática» sólo sigue de la parte histórica, pues «la exposición histórica prepara la fundamentación gnoseológica» (Dilthey, 1986: 17). Sin embargo, a partir de la interpretación de su alumno George Misch, y en esta misma línea O.F. Bollnow, se dividió su trabajo en una primera etapa en donde lo determinante era una fundamentación de las ciencias del espíritu a partir de la psicología descriptiva, y una segunda etapa (tardía) en donde la «hermenéutica» sería la nueva base metodológica en lugar de la psicología. Como ya han

destacado algunos intérpretes, dividir el trabajo de investigación de Dilthey entre una etapa psicológica y una última hermenéutica es una idea menos diltheyana de lo que normalmente se supone (Grondin 1999), (Xolocotzi, 2007), (Fernández Labastida, 2001).

[32](#) Dilthey falleció el 1 de octubre de 1911.

[33](#) Como el mismo Renato Cristin, traductor de las cartas, apunta, «A mediados de marzo de 1905, Husserl visitó a Dilthey en Berlín. En realidad, pues, el invierno a que Husserl, por distracción, hace referencia debió ser el de 1904-1905» (Cristin, 2000: 88). Un asunto que llama la atención es que algunos intérpretes, entre ellos el trabajo de Francisco Fernández Labastida (2001), pongan en duda el encuentro personal entre Husserl y Dilthey. En su trabajo Fernández nos dice: «[...] hubo un vivaz intercambio epistolar entre los dos filósofos (Husserl y Dilthey) durante el último año de la vida de Dilthey. Sin embargo, no llegaron a encontrarse personalmente, porque Dilthey murió el primero de octubre de 1911 [...]» (Fernández Labastida, 2001: 13). Al momento de la edición de la correspondencia entre Husserl y Dilthey (1956), Walter Biemel no pudo documentar los detalles de tal encuentro. Por eso dice que en la primera década del siglo xx, cuando Husserl trataba las primeras investigaciones fenomenológicas sobre el tiempo y el asomo del método de la reducción, «en este tiempo traba amistad con Dilthey, sobre ello, por desgracia, poco se sabe hasta el momento» (Biemel, 1957: 103). Pero por cartas dirigidas a algunos de sus alumnos se ha constatado el encuentro en Berlín, tal como se ve en la anterior cita en el cuerpo de nuestro trabajo (Hua-Dok I: 87).

[34](#) Efectivamente, en el próximo semestre de verano de 1905 Husserl iniciará -en marzo- un seminario que lleva por título «Geschichtsphilosophische Übungen in Anknüpfung an neuere Literatur» (Hua-Dok I: 89), y dentro de las temáticas para el 3 de mayo del mismo año «*Beginn der Geschichtsphilosophischen Übungen über Diltheys, verstehende Psychologie sowie über Rickert und Windelband*» (Hua-Dok I: 89). Otro aspecto importante que sucedió en el mismo año se daría al finalizar el semestre de verano, pues a mediados de agosto Husserl viajará a Seefeld para pasar las

vacaciones, lugar donde sabemos planteará por primera vez la idea del método de la «reducción fenomenológica». «Historische Note. In Seefelder Blättern (1905) finde Ich schon Begriff und korrekten Gebrauch der, phänomenologischen Reduktion'» (Hua-Dok I: 92). Por ello no es una coincidencia que para 1906 Husserl ya planteé la idea de una detera minación sistemática o, en otras palabras, una crítica de la razón fenomenológica (Hua- Dok I: 91), cuyo inicio programático se ve ya en la lección de 1907 titulada *La Idea de la fenomenología*, las cuales servirán como introducción al primer trabajo constitutivo de la esfera de la «naturaleza espacial» con la lección *Ding und Raum* (Hua- Dok I: 104) del mismo año. Tal como afirma Husserl, los ejercicios o investigaciones sobre *Natur und Geist* serán cada vez más constantes, sobre todo después de ese intercambio temprano con Dilthey en marzo de 1905 (Hua-Dok I: 142 ss.). Los trabajos publicados en donde podemos ver reflejadas estas investigaciones son las ya mencionadas *Ideas II*, el artículo «La filosofía como ciencia estricta y La crisis de las ciencias europeas». Pero las lecciones -no publicadas en vida en donde se aborda directamente la confrontación entre las ciencias de la naturaleza y del espíritu, esto es, las lecciones tituladas *Natur und Geist. Vorlesungen Sommersemester* de 1919 y *Natur und Geist: Vorlesungen Sommersemester* de 1927. Existe una traducción reciente de la conferencia *Naturaleza y espíritu*, la cual fue pronunciada por Husserl ante la Sociedad de las Ciencias de la Cultura de Friburgo el 21 de febrero de 1919, la cual sería el antecedente de la lección que llevará el mismo título y dictada en el mismo año (Husserl, 2019).

[35](#) Contrario al primer encuentro de 1905, en donde Husserl afirmaba que había recibido un impulso de Dilthey, pero no de «sus escritos», ahora, en la etapa tardía, se ve la apreciación positiva de la obra de Dilthey. En *Ideas II*, Husserl comienza la tercera parte de su trabajo dedicado a la constitución del mundo espiritual del siguiente modo: «Dilthey, un hombre de *intuición genial*, pero no de teorización rigurosamente científica, vio en verdad los problemas que entrañaban metas susceptibles de ser alcanzadas, las direcciones del trabajo que había que llevar a cabo: pero no llegó a

penetrar en las formulaciones decisivas de los problemas ni en las soluciones metódicas seguras, por grandes progresos que haya hecho en ello en justamente en los años de sabiduría de su vejez» (Hua iv: 172-173/ trad. esp.: 217-218, cursivas nuestras). Esta afirmación tiene un eco en la lección de 1925 sobre *Psicología fenomenológica* (Hua ix: 6).

[36](#) Para un tratamiento detallado de los impulsos que recibió Dilthey de Husserl, y viceversa, véase el trabajo de Gens, J. -C. (2002). Del mismo modo, más recientemente, centrado más en Heidegger, no obstante, por el objetivo global del trabajo también se revisa a Husserl, Scharff, R. (2019).

[37](#) Para una visión más amplia sobre la anécdota sobre la génesis a través de la correspondencia entre York- Dilthey, el trabajo de Xolocotzi (2007: §7).

[38](#) Si bien en la filosofía del conocimiento de finales del siglo XIX primaba una explicación psicologista, hubo una serie de psicologías que buscaban ser más radicales que las meramente naturalistas o explicativas. Husserl reconoce a Dilthey como el primero en haber marcado pertinentemente «las diferencias esenciales, y también el primero en alcanzar viva conciencia de que la psicología moderna, una ciencia natural de lo anímico, era incapaz de suministrar a las ciencias del espíritu concretas la fundación científica que reclaman conforme a su esencia singular. Es menester una ‘psicología nueva’ y de especie esencialmente distinta, una ciencia general del espíritu que no es ‘psicofísica’ ni es científico-natural» (Hua iv: 173 / trad. esp.: 217). La primera sería la precursora de la fenomenología, y es la que promulgaba el maestro de Husserl, Franz Brentano, a saber, una «psicología desde el punto de vista empírico». La segunda sería la de Dilthey, entendida como una «psicología descriptiva y analítica». La tercera sería la Natorp, entendida como una «psicología filosófica». Husserl rechaza la «psicología descriptiva» de la primera edición de las *IL* ante las críticas de Natorp, mas no abandona la idea de una «psicología fenomenológica», defendida como una vía más hacia la reducción fenomenológica, la cual va ser expuesta todavía, junto con la vía del mundo de la vida, en la *Crisis* de 1936.

[39](#) Resulta interesante anotar la historia del mismo Ortega y Gasset al verter el término *Erlebnis* al español: «[...] un problema que hoy ha conquistado la atención de toda la filosofía alemana, y, sin embargo, hace muy pocos años -no llegaron a cincuenta- hubieron los pensadores alemanes de buscar o componer de nuevo una palabra con que expresarlo. Esta palabra, *Erlebnis*, fue introducida, según creo, por Dilthey. Después de darle muchas vueltas durante muchos años esperando tropezar algún vocablo ya existente en nuestra lengua y suficiente apto para transmitir aquella, he tenido que desistir y buscar una nueva. Se trata de lo que sigue: en frases como 'vivir la vida', 'vivir las cosas', adquiere el verbo 'vivir' un curioso sentido. *Sin dejar su valor deponente toma una forma transitiva significando aquel género de relación inmediata en que entra o puede entrar el sujeto con ciertas objetividades. Pues bien, ¿cómo llamar a cada actualización de esta relación? Yo no encuentro otra palabra que 'vivencia', todo aquello que llega con tal inmediatez a mi yo que entra a formar parte de él es una vivencia. Como el cuerpo físico es una unidad de átomos, así es el yo o cuerpo consciente a una unidad de vivencias*» (Ortega y Gasset, 2004: 634. Cursivas nuestras).

[40](#) Como sabemos, en alemán existen dos verbos para nuestro término «vivir». Para el vivir en el sentido de «existir», o «estar» con vida se utiliza el verbo *leben*. Para la forma transitiva, como se apunta arriba, está el verbo *erleben*; precisamente el prefijo alemán «er» denota un volver o repetir de la acción, como nuestro prefijo «re» en castellano.

[41](#) Véase la entrada del término «vivencia» en el DRAE.

[42](#) Husserl fue uno de los más enérgicos al enmarcar a Dilthey en un psicologismo llano, al menos en artículo de la revista *Logos* en 1911.

[43](#) En este caso, nos referimos a la «unidad» en el proyecto global de las investigaciones de Dilthey. A partir de la división, que comenzarán Bollnow y Misch, es decir, entre una primera etapa marcada por sus estudios psicológicos y la última por los estudios hermenéuticos. Pero hay otros intérpretes que ven en Dilthey más bien una unidad de su pensamiento o, a lo mucho, dos acentos que, sin embargo, desembocan en la unidad de la fundamentación de las

ciencias del espíritu a partir de «la naturaleza de la vida y del ser del hombre» siempre en su unidad, tal como mantiene Fernández L. (Fernández, 2001); del mismo modo Xolocotzi (2007).

[44](#) No podemos pasar por alto el eco en las posteriores afirmaciones heideggerianas sobre el doble sentido óntico-ontológico del ser.

[45](#) La otra fuente sería Natorp. Así lo reconoce Husserl en una carta del 29 de junio 1918, en la cual dice a Natorp que «Por más de una década yo he empezado a superar el platonismo estático y he planteado la idea de una génesis trascendental como el tema principal de mi fenomenología» (Hua-Dok III.5: 137).

[46](#) Las anotaciones de Husserl y Heidegger al libro de Misch son rescatadas en el *Dilthey-Jahrbuch* (12) (1999-2000), pp. 162-186 (Husserl, ed. G. Van Kerckhoven) y pp. 190-214 (Heidegger, ed. C. Strube).

[47](#) En la carta del 27 de noviembre de 1930, Husserl le respondía a Misch, y le agradecía haberle hecho llegar el volumen VIII de las obras de Dilthey *Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie*: «Me ha gustado muchísimo este regalo, que, a decir verdad, me obstaculiza, pues me encuentro inmerso en mi trabajo, pero que, justamente en relación con lo que tengo entre manos, me interesa ardientemente. ¡Qué riqueza se despliega [al dirigir] una mirada de conjunto hacia este octavo tomo! Una riqueza de formulaciones concentradas y de fundamentales líneas panorámicas, que iluminan tan bien mi contraste con Dilthey con mis profundas afinidades con él. Que usted, en colaboración con Groethuysen, nos hayan hecho accesible la obra de Dilthey, estos grandes ocho volúmenes; que usted, con su propio y rico aporte haya hecho tanto para la comprensión de las profundas conexiones y el sentido global del trabajo de Dilthey, constituye, para la filosofía, un mérito imperecedero. Para mi evolución, esta edición completa llega demasiado tarde; o tal vez no, si me quedan algunos buenos años, sobre todo después que haya completado el cuadro de una filosofía universal (¡constitutivo-fenomenológica!) que estoy elaborando» (Citado por Cristin, 2000: 91).

[48](#) Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

[49](#) La obra integral de Martin Heidegger será citada de forma canónica con la sigla GA (*Gesamtausgabe*), número de tomo, número de página en la versión alemana y, en caso de haberla, número de página de la traducción al español. En caso de que sólo tomemos la versión original, únicamente colocaremos la página en alemán. Todos los textos que estén traducidos irán en la bibliografía completa de textos de Martin Heidegger en el marco de la numeración de la *Gesamtausgabe*.

[50](#) En esta ocasión hemos tomado la traducción de D. Picotti porque algunas cosas nos parecen mejor expresadas. El verbo que utiliza Heidegger en la primera frase *es sich wandeln* (akk.): transformarse. Sin embargo, la traducción de Breno Onetto, la cual utilizaremos en todo el texto, también nos parece viable: «Todo preguntar esencial tiene que modificarse, desde el fondo, toda vez que pregunte originariamente. Aquí no existe ningún “desarrollo” gradual. Tanto menos existe aquella referencia de lo temprano con lo tardío, según la cual aquella ya estuviera incluida en ésta. ¡Y puesto que en el pensar del Ser todo se halla obligado a lo único, es que los volcamientos [*Umstürze*] constituyen aquí igualmente la regla! [...] Las “alteraciones” brotan del creciente carácter abismal de la pregunta misma del Ser, por el cual le es quitado todo asidero histórico» (2001: 70).

[51](#) En este punto lamentamos el quiebre que pueda representar no tratar con detenimiento ambos periodos en los cuales fue enfatizado el *Ereignis* como acontecimiento apropiador. Sabemos que en ese entre se tocan problemas por lo demás esenciales en el planteamiento heideggeriano. El fenómeno del lenguaje, por ejemplo, es uno de los cuales merece la pena rescatar, porque justamente en el *Ereignis* resplandece la esencia de aquello que habla como lenguaje, que en algún momento Heidegger lo nombra como la casa del ser. («El lenguaje es la casa del ser. En su morada habita el hombre. Los pensadores y poetas son los guardianes de esa morada. Su guarda consiste en llevar a cabo la manifestación del ser, en la medida en que, mediante su decir, ellos la llevan al lenguaje y allí la custodian», GA 9: 313/ 259). Todo esto aunado a la

remisión del poetizar, del espacio y la cosa, entre otros modos de tratar el problema del ser y el pensar.

[52](#) Es importante aclarar que tomaremos la traducción de *Anfang* como «inicio» y no como «comienzo» como lo traduce Dina V. Picotti. Diferenciamos dos términos en alemán: *Anfang* y *Beginn*. Heidegger en *Hölderlins Hymnen «Germanien» und «Der Rhein»* (1934/35) dice: «Beginn ist jenes, womit etwas anhebt, Anfang das, woraus etwas entspringt. Der Anfang, der Ursprung, kommt dagegen im Geschehen allererst zum Vorschein und ist voll da erst am seinmen Ende» (GA 39: 3). Y posteriormente en *Das Ereignis* (1941/42) dirá: «Anfang meint nicht Beginn» (GA 71: 228).

[53](#) «Befremdlich muß erstlangehin sein, daß Ereignis und Anfang innig dasselbe 'sind'. Das Ereignis ist die Anfängnis des Anfangs».

[54](#) Para profundizar en el problema de la diferencia como Unterscheidung, confróntese Augsberg (2003), principalmente el §13 «Die Unterscheidung als Entscheidung über die Wiederbringung des Seienden».

[55](#) Tomamos la traducción de Manuel Garrido, pero hemos hecho algunos cambios. *Ereignis* no como acaecimiento, sino como acontecimiento-apropiador, *Geschehnis* como suceso, *Vorkommnis* como acaecimiento. Tenemos en cuenta que la traducción de Manuel Garrido de dicha conferencia *Tiempo y ser* la justifica desde el inicio (Cf. Introducción 19-s) y por motivos que lo inclinan a pensar al *Ereignis* más bien como acaecimiento apropiador, refiriendo incluso que tanto en español, inglés y francés, las traducciones que se ofrecen el *Ereignis* quedan insuficientes. No obstante, nos mantenemos en la traducción propuesta al inicio como acontecimiento apropiador, ya que, como también lo refiere el mismo traductor, «'er' es un prefijo de valor intensivo, en la segunda de ellas 'eignis' que significa propio. Esto le da pie al filósofo germano para violentar la semántica de dicho vocablo *Ereignis* y agregar a su significado ordinario el extraordinario de apropiación».

[56](#) Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

[57](#) Esto lo indica el propio Heidegger en diversos momentos; por ejemplo, en una anotación marginal de la *Carta sobre el humanismo*: «sólo un guiño del lenguaje de la metafísica y que *Ereignis* [acontecimiento] es desde 1936, la palabra conductora de mi pensar» (GA 9: 316/ trad. esp. 261). Para una reflexión más cuidadosa en torno a la diferencia entre lo historiográfico y lo histórico en Heidegger puede verse Xolocotzi 2021: 215-ss.

[58](#) La importancia de lo formal y concretamente de los «indicadores formales» ha sido abordado por el autor en diversos textos. Cf. Xolocotzi 2004, 2021.

[59](#) Ya es una referencia común el hecho de que el vocablo 'Dasein' significa lo mismo que la palabra 'Existenz' en el lenguaje cotidiano alemán. Desde sus primeros cursos y, de manera especial, en *Ser y tiempo*, Heidegger separa el uso de los vocablos al señalar que con 'Dasein' se mienta al ente que expone un comportamiento interrogante sobre el ser, mientras que 'Existenz' remite al modo de ser de tal ente.

[60](#) Precisamente, el énfasis en la «relación» será una de las críticas de autores que pretenden insertarse en el así llamado «nuevo realismo», como es el caso de M. Ferraris. Éste argumenta que, si se habla de «relación» como el punto de partida más allá del sujeto y el objeto, se habla ahí sólo de «interpretación» con el consecuente «olvido» de la «realidad». (Cf. «Realismo por venir» en Teodoro, 2016:55-ss.).

[61](#) A estas alturas de la investigación sobre la fenomenología eso ya ha quedado claro. De esa forma son echadas por la borda todas esas aseveraciones sobre la supuesta trivialidad de la fenomenología. El asunto de la fenomenología no es lo que aparece, sino los modos de aparecer.

[62](#) Por eso Heidegger señalará en el párrafo 7 de *Ser y tiempo* que «la ontología sólo es posible como fenomenología» (GA 2: 35/ trad. esp. 55).

[63](#) Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Los textos de Heidegger, citados en la edición de la *Gesamtausgabe*, serán referenciados a partir de la sigla GA y el número de volumen correspondiente. Cuando haya traducción, esta irá

referenciada después de un «/». En el listado de referencias se encuentran unificadas las referencias a los textos en alemán y las ediciones en castellano correspondientes.

[64](#) En la tesis de doctorado *Heidegger y la pregunta por el habitar del hombre* (véase, más adelante, la nota 7), elegí la traducción «pensar histórico-destinal del ser» a la hora de verter el llamado «pensamiento onto-histórico» o «*Seynsgeschichtliche Denken*». A mi juicio, la concepción de la historia que Heidegger trata de pensar como relativa al ser (Seyn) sólo puede ser pensada de manera «histórico-destinal». Procuro, entonces, con la expresión «pensar histórico-destinal del ser» dar una formulación unitaria a aquello que Heidegger asumió como directriz de su pensamiento en el contexto de la redacción de sus *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*.

[65](#) Trawny (2009: 28-32) destaca el concepto de *Auslegung*, proveniente del entorno de *Sein und Zeit*, como el modo de interpretación propio del abordaje heideggeriano de la poesía de Hölderlin, por tanto, es posible establecer una distinción entre la interpretación [*Auslegung*] de Heidegger y la interpretación [*Interpretation*] de la *Literaturwissenschaft*. Al respecto, véase Allemann (1965: 225-261).

[66](#) En diversas ocasiones, tanto en la lección de 1934/35, como en la conferencia de Roma, Heidegger habló de esta exposición del ente, o de la noción de «ente en total». En «Der Ursprung des Kunstwerkes», Heidegger expresa la siguiente aclaración: «Esta aparición y surgimiento mismo y en su totalidad, es lo que los griegos llamaron muy tempranamente Φύσις. Ésta ilumina al mismo tiempo aquello sobre y en lo que el ser humano funda su morada [*sein Wohnen*]. Nosotros lo llamamos *tierra* [*Erde*]» (GA 5: 28/30). Como se puede cotejar, el verso de Hölderlin justamente habla de que es «poéticamente» la manera en que el hombre habita «en la tierra» [*auf dieser Erde*]. La tierra es vista aquí como el ámbito de surgimiento y como lo ente en total, en tanto que ella mienta lo que los antiguos entendieron con el nombre de φύσις.

[67](#) Acerca del «entre», véase GA 45 (225/204).

[68](#) «El pensador dice el ser. El poeta nombra lo sagrado» (GA 9, 312/257-258).

[69](#) Esto se observa en el escrito de 1939: «Zur politischen Mißdeutung des 'Vaterlands' bei Hölderlin » (GA 75: 277-278). Véase, además, «'Andenken' und 'Mnemosyne' » (GA 75: 5) y «Hölderlin Dichtung ein Geschick» (GA 75: 356).

[70](#) El presente texto es una versión resumida, corregida y reestructurada de algunos apartados presentados en el quinto capítulo, titulado «Habitar poético: fundación de la historicidad y amenaza a la tierra natal», de la tesis de doctorado titulada «Heidegger y la pregunta por el habitar del hombre», que defendí en diciembre de 2019 en la Facultad de Filosofía y Letras de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Versiones anteriores parciales a este texto fueron presentadas, de forma oral, en varios eventos, entre ellos, en el *vi Congreso Iberoamericano de Filosofía*, «Filosofía en diálogo», Pontificia Universidad Católica de Chile-Universidad de Chile, Noviembre 5 al 9 de 2012, con el título «El concepto de diálogo en Martin Heidegger»; en el *xI Foro de Filosofía* «Alonso Corrales», Universidad de Cartagena, noviembre 4 al 6 de 2009, con el título «Lenguaje universal e historia [*Geschichte*]: Heidegger y la reflexión acerca de la época moderna». Agradezco a Jorge Luis Quintana y a César Mora Alonso los comentarios en la presentación de 2009.

[71](#) Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

[72](#) cf. Zazo (2016: 161).

[73](#) cf. Löwith (2007).

[74](#) El título, sin embargo, no entraña la tesis fundamental del autor, a saber, que el significado de la historia no está en ella misma, sino en algo externo a ella.

[75](#) «[...] *bestimmt sich das Sein und der »Sinn« der Geschichte überhaupt aus ihr selbst, und wenn nicht, woraus dann?»* en Löwith (1949: 8).

[76](#) «[...] a systematic interpretation of universal history in accordance with a principle by which historical events and successions are unified and directed toward an ultimate meaning» (Löwith, 1949: 1).

[77](#) «[...] for it is mainly purpose which constitutes meaning for us» (Löwith, 1949: 5).

[78](#) «The meaning of all things that are what they are, not by nature, but because they have been created either by God or by man, depends on purpose» (Löwith, 1949: 5).

[79](#) «[...] the formal structure of the meaning of history» (Löwith, 1949: 5).

[80](#) «History, too, is meaningful only by indicating some transcendent purpose beyond the actual facts (...) To venture a statement about the meaning of historical events is possible only when their telos becomes apparent» (Löwith, 1949: 5).

[81](#) «[...] since history is a movement in time, the purpose is a goal. Single events as such are not meaningful, nor is a mere succession of events» (Löwith, 1949: 6).

[82](#) «[...] philosophy of history is [...] entirely dependent on theology of history, in particular on the theological concept of history as a history of fulfilment and salvation» (Löwith, 1949: 1). Traducimos 'fulfilment' por «cumplimiento» para retener el sentido profetal a que puede aludir el término, en relación con el cumplimiento de profecías que anticipan un futuro ya pre escrito por la providencia divina. Otra posible acepción, «realización», enfatizaría la creencia en un proceso que *realiza*, gradualmente y en una dirección preestablecida, lo que la voluntad divina quiere para el mundo.

[83](#) *El título completo es importante: Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las naciones; y sobre los principales hechos de la historia, desde Cario Magno hasta Luis XIII.*

[84](#) «[...] philosophy of history originates with the Hebrew and Christian faith in a fulfilment and that it ends with the secularization of its eschatological pattern» (Löwith, 1949: 2).

[85](#) cf. Blumenberg (2008).

[86](#) Tal como señala Navarrete (2012: 316), esta erudita crítica a la noción de *secularización* pasa por rastrear su origen hasta su primitivo carácter jurídico, da cuenta de su ampliación semántica progresiva, y constata su transformación «en clave de bóveda de la comprensión de la modernidad».

[87](#) Proudhon (1846).

[88](#) «[...] ne sachant pas si mes formules, malgré moi théologiques, doivent être prises au propre où au figuré [...] Nous sommes pleins de la Divinité, Jovis omnia plena; nos monuments, nos traditions, nos lois, nos idées, nos langues et nos sciences, tout est infecté de cette indélébile superstition hors de laquelle il ne nous est pas donné de parler ni d'agir, et sans laquelle nous ne pensons seulement pas.» (Proudhon, 1846: 87).

[89](#) «[...] the basic experience of evil and suffering, and of man's quest for happiness» (Löwith, 1949: 3).

[90](#) «[...] an attempt to understand the meaning of history as the meaning of suffering by historical action» (Löwith, 1949: 3).

[91](#) Naturalmente, Löwith está lejos de considerar que la fuente de la historicidad sea la estructura *tempórea* del ser-ahí, cuyo *enraizamiento* en el tiempo es la condición de posibilidad de las ciencias históricas, de acuerdo con Heidegger (1997: § 76).

[92](#) Es inevitable recordar aquí, en el terreno de la hermenéutica filosófica, intentos como el de Ricoeur (1986) de lograr una teoría de la acción extensible a la interpretación de la historia, *reinscribiendo progresivamente* «la teoría del texto en la teoría de la acción» para elaborar una hermenéutica de la acción que permitiera obtener, analógicamente con la del texto, el significado de la acción. El presupuesto de Ricoeur fue un «vínculo mimético» entre el acto de decir y el actuar que hacía viable extrapolar las categorías de interpretación del texto a la interpretación de la acción.

Naturalmente, concibe a la acción como una forma de significación susceptible de análisis semántico o semiótico. Quizás se podría proponer que en el fondo Löwith comparte implícitamente la noción de que la historia es un texto cuyos significados no se circunscriben a relaciones entre signos (acciones) del «sistema», sino que exigen la referencia a algo externo a los signos: la trascendencia implicada en la idea del *éschaton*.

[93](#) «[...] it is only within a pre-established horizon of ultimate meaning, however hidden it may be, that actual history seems to be meaningful. This horizon has been established by history, for it is Hebrew and Christian thinking that brought this colossal question into existence» (Löwith, 1949: 4).

[94](#) Löwith (1949: 185).

[95](#) Löwith (1949: 185).

[96](#) El caso opuesto representado por Kant (2006: 34) de un plan oculto en la naturaleza, de una intención de la naturaleza con arreglo al cual puede interpretarse la historia de los seres humanos, deja ver también lo que Löwith ha señalado repetidas veces: la apelación al criterio iluminista de mejora paulatina del hombre, y la idea de Progreso como figura central de la secularización de la escatología: «[...] al contemplar el juego de la libertad humana en bloque un curso regular de la misma, de tal modo que cuanto se presenta como enmarañado e irregular ante los ojos de los sujetos individuales pudiera *ser interpretado* al nivel de la especie como una *evolución progresiva y continua*, aunque lenta, de sus disposiciones originales».

[97](#) Löwith (1949: 186).

[98](#) «Die Weltgeschichte ist das Weltgericht», en Spengler (1922: 635).

[99](#) Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

[100](#) Por historicismo no sólo habremos de entender la específica escuela usualmente asociada con Ranke, Dilthey y otros. Strauss utiliza el concepto de manera bastante laxa para referirse simplemente a la motivación moderna impulsada por el indubitable axioma de que «todo el pensamiento humano es 'histórico', o que los fundamentos del pensamiento humano son puestos por experiencias específicas que, por principio, no son inherentes al pensamiento humano como tal» (Strauss, 2005: 44). No tiene la pretensión, en modo alguno, de apologetizar la ciencia en contra de la historia, como serían las intenciones de Karl Popper: «entiendo por 'historicismo' un punto de vista sobre las ciencias sociales que supone que la preu dicción histórica es el fin principal de estas, y que supone que este fin es alcanzable por medio del descubrimiento de los 'ritmos' o los 'modelos', de las 'leyes' o las 'tendencias' que yacen bajo la evolución de la historia» (2006: 17). Popper no dudará en vincular el historicismo con el esencialismo, y, por tanto, con una tradición que remontaría hasta Platón (45-6); la conclusión tiende a lo risible, pues en tal purga lo único que queda

es un nominalismo científico moderno; muy útil, en todo caso, para desarmar la idea de que «hay leyes en la historia». A ojos de Strauss (2009: 193), la anterior perspectiva sería típica de las «hermanas mellizas Ciencia e Historia». Sólo en un restringido sentido ejemplificador puede tomarse la crítica de Husserl (2013: 82-100) al historicismo en tanto *Weltanschauung* y «sabiduría» como un motivo similar al de Strauss. Véase la conferencia de Strauss donde replica el nombre del texto husserliano: «La filosofía como ciencia rigurosa y filosofía política» (2008a).

[101](#) El mismo Meier (2006b: 157), en un escrito de pretensiones más generales, amplía el tercer punto (entendido ahora como el tremendo esfuerzo straussiano por dar una respuesta al historicismo radical) en otros tres: la apertura hermenéutica (íntimamente ligada con el 5) recién descrito), el redescubrimiento de la escritura esotérica-exotérica y la particular atención en la filosofía política, esto es, en la respuesta que da el filósofo sobre la legitimidad de la filosofía y de sí mismo ante la *polis*. He tratado aquellos tres puntos con detenimiento en mi tesis de Maestría (Vega, 2021a).

[102](#) Strauss en (Colen & Minkov, 2014: 625). Como indican los editores, estos textos sin publicar están relacionados con el famoso «On Classical Political Philosophy» que Strauss escribiera también en 1945 y después incorporara a *¿Qué es filosofía política?* (Strauss, 1970). Leerlos en conjunto amplía la idea del retorno straussiano a la filosofía clásica como un retorno al filosofar *simpliciter*. Cf. la conferencia «Ciencia social y humanismo» que se desarrolla de una forma muy parecida (Strauss, 2007).

[103](#) El pasaje en cuestión se trata del siguiente: «Las personas pueden llegar a temer tanto el ascenso hacia la luz del sol, y sentir tales deseos de que sea totalmente imposible para cualquiera de sus descendientes, que cavan un profundo pozo debajo de la caverna en que han nacido y se retiran a él. Si uno de los descendientes deseara subir hacia la luz del sol, debería, ante todo, tratar de llegar al nivel de la caverna natural, para lo cual tendría que inventar primero nuevas herramientas muy artificiales, desconocidas e innecesarias para quienes habitaban antes en esa

caverna. Sería un insensato, nunca vería la luz solar y perdería el último vestigio del recuerdo del sol si pensara, perversamente, que por inventar sus nuevas herramientas ha dejado atrás, en su progreso, a los cavernícolas ancestrales» (Strauss, 2009: 193). Poco más adelante, después de trazar el problema de la distinción moderna entre ciencia y filosofía, Strauss muestra el necesario destino de la segunda como conversión en «historia del pensamiento» y el obscurecimiento de lo que alguna vez pretendería haber sido explicación de la totalidad: «Llegados a ese estado, aquel significado original sólo resulta accesible a través del recuerdo de lo que la filosofía significó en el pasado, es decir, a todos los fines prácticos, sólo a través de la lectura de libros antiguos» (195).

[104](#) La nota sobre Ebbinghaus se titula «Besprechung von Julius Ebbinghaus» (Strauss, 1997a: 437-9). Para evitar malentendidos, hemos hablado y hablaremos sobre la segunda caverna como el «propedéutico histórico» para la recuperación del suelo natural (o las dificultades naturales del filosofar); sin embargo, como apunta agudamente Meier (2006b: 152 ss.), no se trata de «preparar» el ascenso, sino que la propedéutica histórica es ella misma ascenso. Cf. la conferencia de Strauss recuperada por Meier (2006a: 125) «The Living Issues of German Postwar Philosophy» (sólo la traducción al inglés de esta obra de Meier contiene la conferencia de Strauss en su apéndice).

[105](#) La publicación de este libro por la editorial Schocken conmemoraba el aniversario 800 del nacimiento de Maimónides. Strauss, sin embargo, no pensó esta obra siquiera como un libro, sino como un escrito que le abriera paso en su solicitud para la candidatura de catedrático en la Universidad Hebrea de Jerusalén. Strauss habría viajado en 1932 a París, gracias a una beca Rockefeller -facilitada en buena medida por su maestro Schmitt-, y después a Londres siguiendo el curso de su investigación sobre Hobbes. Al expirar su beca en 1934 y carecer de oportunidades laborales en Francia o Inglaterra, Strauss buscaría distintas oportunidades en Jerusalén. Las complicaciones de la emergencia nazi y el preocupante silencio de Schmitt lo impulsarían finalmente

a emigrar a EE. UU. Véase el prólogo de Meier (Strauss, 1997a: x ss.), así como su comentario y las tres misivas Strauss-Schmitt (Meier, 2008). La publicación de *Filosofía y ley* fue tomada desde el principio como un escrito subversivo o «derrocador» [*umstürzen*] (Strauss, 1997a, x). Era una obra sin duda polémica, como lo atestigua el propio Gershom Scholem -quien, por cierto, sería uno de los más interesados en ayudar a Strauss a conseguir la cátedra en Jerusalén- en una misiva a Walter Benjamin: elogia el atrevimiento de Strauss al presentar la arriesgada «afirmación del ateísmo como la más importante insignia judía» en un libro para nada más y nada menos que una solicitud en Jerusalén (citado en la introducción de Kenneth Hart (Strauss, 1997b: 55-6n12)).

[106](#) Strauss (2012: 53). Sigo la traducción al español, pero conservo los signos de admiración que Lastra sustituye por signos de interrogación. La versión original se encuentra en Strauss (1997a: 15).

[107](#) Aunque Strauss no menciona a Hegel, me parece que algunos de sus escritos pueden ser claves para entender la interiorización tanto en el ámbito cristiano como en el judío. Por ejemplo, dentro de sus escritos de juventud, donde el judaísmo aún no es estrictamente concebido como estadio necesario para el desarrollo religioso posterior, véase «El espíritu del cristianismo y su destino» y «La positividad de la religión cristiana», en Hegel (2014). Sobre la versión «tradicional» de Hegel sobre los estadios del desenvolvimiento de la religión, particularmente, por ejemplo, del judaísmo como la «religión de la sublimidad», véase Hegel (1987: 489-505); cf. Vega (2021b).

[108](#) Strauss (1982: 204) se refiere al ejemplo del antinomianismo [*nomos*] de Spinoza justificado en la imagen bíblica del hombre como arcilla en manos del alfarero, Dios; es decir, la posible maleabilidad del hombre, y, por tanto, su innecesaria ligazón estricta e inflexible a la ley (el ejemplo es en realidad trabajado por Strauss en conexión con el «pecado» en Spinoza). Pero las ramificaciones son variadas: v.g., la trivialización de la pregunta por la virtud y la «naturalización» de la caridad como *la* virtud evidente; la desestimación del coraje (Hobbes); la fundamentación

del derecho natural en el derecho de necesidad, es decir, en los casos extremos, etcétera. Los puntos anteriores son parte del hilo a elaborar en las introducciones de Strauss (1997a) a Moses Mendelssohn. Sobre la hobbesiana desestimación del coraje (virtud aristocrática) como vanidad, véase Strauss (2006: 159). Sobre tomar la posición extrema como la posición común, véase la comparación entre Aristóteles y Maquiavelo en Strauss (2014a: 202-4). En cuanto al «interiorismo», me parece que un ejemplo central en este contexto es el de Rosenzweig, con quien Strauss manifestaría su desacuerdo en el Prólogo a su primer libro (1982); la cuestión puede profundizarse acudiendo a las notas críticas de Rosenzweig a *Natán el sabio* (2003): «Pero cuán vacío es ese supuesto de una humanidad mientras los hombres no quieran» y «La amistad entre Mendelssohn y Lessing era demasiado mesiánica. Faltaba la sangre de la actualidad». El propósito es *superar* la abstracta y vacía «humanidad» y «naturalidad» ilustrada en pos de un futuro enraizado. Strauss (en una conferencia dedicada también al *Natán*; s/f.); en cambio, verá en Lessing las dudas ilustradas más profundas que alguna vez se le hicieran a la propia Ilustración.

[109](#) Esta identificación de interiorización, sintetización, y, en general, de toda negación de la ortodoxia como negación de la misma dan pie a la caracterización de Strauss como un ortodoxo conservador, tal como lo expresa Jaspers en una misiva a Arendt: «Lo que usted escribe sobre Leo Strauss me interesa. ¿Ahora ateo? Sus libros tempranos lo hacían aparecer como un judío ortodoxo que justifica la autoridad», citado en Hilb (2005: 259). Sin embargo, Strauss no pasa de ser ortodoxo a ateo; la intención de evidenciar la «negación» llana detrás del intento moderno-tardío de síntesis tiene propósitos estrictamente filosóficos de disipación de la obscuridad.

[110](#) Sobre la decisiva influencia de Heidegger, vale la pena mencionar lo siguiente como ejemplo paradigmático. En un manuscrito (1931/2) de *La filosofía política de Hobbes*, Strauss afirma que «Hobbes *pierde el omite* [*versäumt*] la pregunta sin la cual la ciencia política no puede ser ciencia. No comienza con la pregunta: ¿cuál es el orden correcto para la vida humana en común?, o con la

pregunta equivalente: τί ἐστὶν ἀρετή», citado en el «Vorwort» de Meier a Strauss (2008b:xix). Como Meier indica, la idea está en plena conexión con una sentencia característica de Strauss (2014a: 208), a saber, que Hobbes dio por sentado dogmáticamente que la ciencia política era posible y necesaria. En la palabra *versäumt*, Strauss introduce una nota al pie en el manuscrito: «Le debemos esta expresión a Heidegger; *vid. Sein und Zeit* i, pp. 24, 89 ss. La idea de Heidegger de la ‘*Destruktion der Tradition*’ hizo posible la investigación realizada en este párrafo y los anteriores». La alusión es al famoso §6 de *Ser y tiempo* sobre la *Destruktion* de la historia de la ontología y al §19 y su presentación sobre la exégesis del mundo en Descartes. Con toda probabilidad, Strauss se refiere a la oración heideggeriana sobre «la omisión [*Versäumnis*] de la pregunta por el ser en general», la cual es «omitida» o «perdida» de nuevo por Descartes y por Kant.

[111](#) Sobre el laconismo, quizás el libro más emblemático de ello sea su última obra antes de morir (1992), aunque también es reconocible en obras como su comentario a Lucrecio (1989) o largas secciones de su libro sobre Maquiavelo (1964), donde la labor de comentarista, la aridez y poca ornamentación del lenguaje resultan somníferas. En este escrito, en cambio, vemos a un Strauss animado a tal grado de valerse de recursos, muy en sintonía con los platónicos, como la prosopopeya: así como las Leyes de Atenas tomarían la palabra en el *Critón*, Strauss hará hablar a *Die Gegenwart* en un impresionante discurso (1997b: 380-1). Prescindiré del mismo por mor de la brevedad.

[112](#) Algo que, dentro de toda su complejidad, habría defendido Hegel (2018: 11) hasta la última radicalidad posible: «el pensamiento [...] es en y para sí y eterno y lo verdadero sólo se contiene en el pensamiento [...]; cuando es verdadero y necesario – el que no lo sea no nos interesa aquí– no es susceptible de cambio». La historia o el recuento de las situaciones, por tanto, el desarrollo hacia su meta. Cf. Strauss y Cropsey (1960: 164 ss.): «Marx evita el relativismo, fundamentalmente, mediante el modo hegeliano [...] ¿Pero tiene Marx derecho a la solución hegeliana?». Cf. la idea de «la *negación de la filosofía profesada hasta ahora*, de la filosofía

como filosofía», en la introducción de Marx a la *Filosofía del derecho* de Hegel (1968: 14 ss.)

[113](#) Strauss (1997b: 379). Véase «Die geistige Lage der Gegenwart» (Strauss, 1997b: 445; cf. Heidegger, *SyT*, §2).

[114](#) Ο πῶς βιωτέον. Cf. las últimas oraciones de la «Restatement» de *Sobre la tiranía* (Strauss, 2005).

[115](#) Empresa que quizás sólo lograría Heidegger, de ahí que Strauss lo considerara como *el* filósofo de su tiempo. Véase, «Rendición de cuentas» (Strauss, 2014b), así como Strauss (1966: 9-12, 317).

[116](#) En sentido estricto, es comparar o formarse un modelo [ἀπείκασον] de nuestra «naturaleza» [φύσιν] y educación [παιδείας] y carencia de educación [ἀπαιδευσίας]. La interpretación straussiana sobre las dificultades «naturales» debe entenderse con cuidado, pues la *paideia* es formada también por *nomos*, y la caverna platónica, por tanto, trata sobre las dificultades también políticas -y por tanto llenas de convención- para el filosofar. El que estas dificultades sean «naturales» no significa que estén escindidas de las convenciones, sino que se interrelacionan de forma, por decirlo así, «natural»: *physis* y *paideia*. Platón, *Rep.* 514a.

[117](#) Strauss (1997b: 389; véase, 461). Cf. Heidegger (2000: 96-9): «Podría ser incluso, que con la interpretación nietzscheana de la metafísica desde el pensamiento del valor se ‘comprendiera mejor’ a la metafísica anterior de lo que ella misma podía comprenderse, en la medida en que sólo esa interpretación le concedo ería la palabra para decir lo que había querido, pero aún no había podido decir». Esto no sería posible si nos quedáramos en la posición «historicista» de cortos alcances, la cual Heidegger acepta sólo provisionalmente: «También nosotros tenemos que mirar e interpretar el pensar anterior desde el círculo visual de un pensar, el nuestro. Al igual que Nietzsche, al igual que Hegel, tampoco nosotros podemos salirnos de la historia y del ‘tiempo’»; pero: «Seguiremos el camino de una meditación histórica, antes de desarrollar una ‘filosofía de la historia’; quizás por ese camino esta última se vuelva por si misma *superfina* [mis cursivas]. El camino que nos vemos obligados a recorrer lleva [...] en la dirección de

demostrar que, *antes* de Nietzsche, el pensamiento del valor era y tenía que ser extraño a la metafísica, y que, sin embargo, su surgimiento fue preparado *por la metafísica* en la época *anterior* a Nietzsche».

118 «A Klein le atraía más el Aristóteles que Heidegger había sacado a la luz y a la vida que la propia filosofía de Heidegger. Más tarde, Klein me convenció de dos cosas. Primero, de que, *filosóficamente*, lo único necesario es un retorno, o redescubrimiento, de la filosofía clásica» (Strauss, 2014b: 164).

119 Corporación Universitaria Rafael Núñez.
<<https://orcid.org/0000-0002-6978-5809>>.