



Conceptos
en

disputa,

Disputas
sobre **Conceptos**

Maximiliano Hernández Marcos
y Héctor del Estal Sánchez (Eds.)

Conceptos en disputa,
disputas sobre conceptos

Conceptos en disputa,
disputas sobre conceptos

Maximiliano Hernández Marcos
Héctor del Estal Sánchez
(eds.)

DYKINSON
2022

Esta publicación ha sido cofinanciada por el Proyecto del Programa RETOS del Ministerio español de Ciencia, Innovación y Universidades «Herramientas conceptuales del futuro inmediato: Por una subjetividad sostenible» (PID2020-113413RB-C32) y la Ayuda económica del Programa XIII de la Universidad de Salamanca al GIR «Jano» correspondiente al año 2022.

Extravagantes, 10
ISSN: 2660-8693

© 2022 Autores, para los textos
© 2022 Leonardo López Monroy, para la cubierta

Editorial Dykinson
c/ Meléndez Valdés, 61-28015 Madrid
Tlf. (+34) 91 544 28 46
E-mail: info@dykinson.com
<http://www.dykinson.com>

Preimpresión: TALLERONCE

ISBN: 978-84-1122-750-6
D.L.: M-28492-2022

Versión electrónica disponible en e-Archivo
<http://hdl.handle.net/10016/36007>



Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivadas 3.0 España

ÍNDICE

Nota preliminar de los editores	9
El carácter controvertido de los conceptos en la Historia Conceptual de Reinhart Koselleck y la disputa de los historiadores, por <i>Faustino Oncina Coves</i>	11
La influencia del vocabulario budista en la filosofía occidental: una aproximación a la genealogía de la gramática filosófica, por <i>Enrique F. Bocardo Crespo</i>	29
La Escuela de Salamanca, una denominación polémica, por <i>María Martín Gómez</i>	61
<i>Aufklärung</i> , un concepto en disputa. A propósito del debate en la “Sociedad del Miércoles”, por <i>Maximiliano Hernández Marcos</i>	77
El <i>Pantheismusstreit</i> , por <i>Luca Fongnesu</i>	99
La polémica sobre el ateísmo, por <i>Gaetano Rametta</i>	115
Antiguos y modernos. Reelaboraciones filosóficas de la <i>Querelle</i> entre classicismo e idealismo en Alemania, por <i>Giovanna Pinna</i>	127
El conflicto de la Universidad / El conflicto de las Facultades, por <i>Ernst Müller</i>	139
La disputa del pesimismo en Alemania en la segunda mitad del siglo XIX, por <i>Héctor del Estal Sánchez</i>	153

ÍNDICE

La disputa del historicismo, por <i>Barbara Picht</i>	175
Pasado y presente de la disputa del psicologismo y el logicismo. Hacia el proyecto de una normatividad del entendimiento humano, por <i>Jimmy Hernández Marcelo</i>	187
El espejismo de la reflexión. La disputa de Heidegger con la fenomenología y el neokantismo, por <i>David Hereza Modrego</i>	207
La disputa del positivismo en la sociología alemana, por <i>Falko Schmieder</i>	225

NOTA PRELIMINAR DE LOS EDITORES

La Historia Conceptual de Reinhart Koselleck se ha convertido, desde finales del siglo XX, en una metodología indispensable de la investigación histórica. Desde que hace más de veinte años se iniciara su recepción en España e Hispanoamérica, no ha dejado de ser objeto de estudio y aplicación también en el ámbito intelectual en lengua española. Su vitalidad heurística se acredita no solo por su probado rendimiento en la reconstrucción y esclarecimiento de la formación semántico-pragmática del vocabulario sociopolítico básico de la modernidad –el período de la así llamada *Sattelzeit* (1750-1850)–, sino también por su capacidad para ampliarse y aplicarse a la explicación del lenguaje fundamental del mundo contemporáneo –hay varios proyectos en esta dirección– integrando en su seno metodologías y perspectivas complementarias de análisis simbólico y conceptual. Su utilidad como herramienta teórica de iluminación del modo como en el presente comprendemos nuestra sociedad y actuamos en ella resulta así indiscutible.

El presente volumen colectivo constituye un ejemplo de práctica de investigación histórico-conceptual centrado en uno de los aspectos característicos de los «conceptos fundamentales»: su naturaleza polémica o controvertida. Aquí se ofrece una muestra representativa de algunas de las más importantes disputas conceptuales o de algunos de los conceptos básicos objeto de disputa en la cultura filosófica del mundo moderno y contemporáneo. Los trabajos reunidos son fruto de un encuentro académico en la Universidad de Salamanca, del 13 al 15 de septiembre de 2021, sobre el tema que da título al volumen, entre tres grupos de investigación familiarizados con la Historia Conceptual (el grupo investigador del „Leibniz-Zentrum für Literatur- und Kulturforschung“ de Berlín, el grupo „Historia Conceptual y Crítica de la Modernidad“ de la Universitat de Valencia y el grupo JANO de “Historia de la Filosofía y Ontología Crítica” de la Universidad de Salamanca), que debatieron en el marco institucional de tres proyectos de investigación: “Historia Conceptual y Crítica de la Modernidad” (FFI2017-82195-P) del MICINN-AEI/FEDER, “Herramientas conceptuales del futuro inmediato: Por una subjetividad sostenible” (PID2020-113413RB-C32) del MICINN, y “La Escuela de Salamanca. Su origen y su proyección (PIC2-2020-22)”, de la Universidad de Salamanca. Agradecemos la ayuda financiera de estos proyectos así como de las tres instituciones universitarias que apoyaron también aquel evento.

Salamanca, a 2 de junio de 2022

EL CARÁCTER CONTROVERTIDO DE LOS CONCEPTOS
EN LA HISTORIA CONCEPTUAL DE REINHART KOSELLECK
Y LA DISPUTA DE LOS HISTORIADORES¹

Faustino Oncina Coves
(Universitat de València)

I. *La disputa como el mejor bálsamo contra los prejuicios y los prestigios*

No es baladí que Koselleck escogiera un pasaje de los *Diálogos para francmasones* de Lessing como encabezamiento de su celeberrima Introducción al lexicon *GG*.² No lo es ni por la obra escogida ni por su autor, abordados con una original fecundidad en su tesis doctoral, *Crítica y crisis*. El pasaje espigado evoca uno de los pilares metodológicos del enfoque histórico-conceptual: la diferencia entre palabra y concepto (*IGG*, 101-102). Koselleck y Gadamer, uno de sus maestros en Heidelberg, enfatizarán la equivocidad inextirpable de los conceptos frente a la univocidad terminológica. La elección de Lessing como santo y seña es muy elocuente, pues estamos presumiblemente ante el pensador más y mejor polemista de la Ilustración germana. Directa o indirectamente se vio involucrado en la disputa de los fragmentos y la censura de los libros, en la del panteísmo y el espinosismo, propedéutica de la del ateísmo, en la de la masonería, en la querrela de los antiguos y los modernos, en la de los géneros *pictura et verba*, precursora de los giros lingüístico e icónico... Esas contiendas enfrentaban a las principales espadas de las tendencias dominantes de su tiempo.

1 Este trabajo ha surgido en el marco del proyecto de investigación “Historia conceptual y crítica de la modernidad” (FFI2017-82195-P), financiado por MCIN/ AEI /10.13039/501100011033/ y por FEDER “Una manera de hacer Europa”, y del Grupo de Investigación homónimo de la Universitat de València (GIUV2013-037).

2 *Conceptos históricos fundamentales. Léxico histórico del lenguaje político-social en Alemania* [*Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland* (*GG*) (Stuttgart: Klett-Cotta, 1972-1997)]. El pasaje reza así: “Ernst.- Todo aquello de lo que alcanzo a tener un concepto, puedo exponerlo también con palabras. Falk.- No siempre; y muchas veces, al menos, no de tal manera que los demás reciban, mediante las palabras, perfectamente el mismo concepto que encierro en ellas” [Gotthold Ephraim Lessing, *Escritos filosóficos y teológicos* (Barcelona: Anthropos, 1990, 662)]. Su Introducción al primer volumen de *GG* [1972] (vertida al castellano en el monográfico sobre Koselleck en la *Revista Anthropos* 223 (2009): 92-105 -la citaremos mediante la abreviatura *IGG*)

El bibliotecario de Wolfenbüttel es difícil de encasillar, al igual que el catedrático de Bielefeld. No obstante, mientras que Lessing ejerce de intelectual a la francesa, esto es, desarraigado del gremio profesoral; Koselleck es un *homo academicus*, imbuido del espíritu universitario humboldtiano, dispuesto a que su actividad docente e investigadora resuene fuera del aula magna y repercuta también extramuros, y presto a burlar con su recalcitrante nomadismo interdisciplinar las aduanas de las áreas de conocimiento.

El polemista cree en el efecto purgante del debate, en el don formativo y no sólo informativo de la discusión; el intrigante lo rehúye como la peste y cultiva la deformación, el enredo, la insidia. Disputar (*Streit*) no es un estado de reposo e indolencia, sino de dinamismo y agitación. Para Lessing, las convicciones tienen necesidad de fricción, no viven si no tienen ocasión de medir sus fuerzas y de batirse entre ellas. El conflicto resulta a la postre fértil:

Pero, dicen, ¡la verdad gana así tan pocas veces! ¿Tan pocas veces? Aunque no se hubiese establecido la verdad nunca mediante polémicas, jamás hubo polémica en que no saliera ganando la verdad. La polémica alimentó el espíritu de prueba, mantuvo en incesante excitación a los prejuicios y a los prestigios; en una palabra, impidió que la falsedad se aposentara en el lugar de la verdad.

La cultura germana tiene muy presente hasta hoy esta consigna lessinguiana de la querrela como el mejor bálsamo contra prejuicios y prestigios.³ La disputa es un Anti-Goetze, literalmente un “anti-ídolos” (el pastor protestante Goeze fue uno de sus más conspicuos antagonistas).

El canon de la Ilustración kantiana de 1784 cifró su meta en la salida de la minoría de edad merced al progresivo uso público de la razón; pero ya en 1781 exhortaba a llevar a cabo un “examen público y libre” de todos los objetos, incluso de aquellos blindados por su aureola de santidad y majestad. La dialéctica constituye un útil cuaderno de bitácora para alcanzar la isla de la verdad, no arrojando más peligros que los estrictamente indispensables. En 1793 un Fichte aún deslumbrado por Kant proclama que el error debe ser discutido y problematizado, no reprimido o decretado como tal por la autoridad, y en medio del posterior fuego cruzado de las acusaciones de ateísmo y democratismo

3 *Cómo los antiguos se imaginaban la muerte*, en Gotthold Ephraim Lessing, *La ilustración y la muerte: dos tratados*, ed. Agustín Andreu (Madrid: Debate, 1992), 2-3. El botón de muestra más evidente es el reciente libro de uno de los intelectuales e historiadores más reputados en ese país: Heinrich August Winkler, *Deutungskämpfe. Der Streit um die deutsche Geschichte* (München: Beck, 2021), que se podría traducir como “Luchas hermenéuticas [o Conflictos de interpretación]. La disputa sobre la historia alemana”.

atisbará retrospectivamente su afinidad con Lessing. Aboga por un concepto de verdad más aporético y procesual que dogmático y estático. El error es un lubricante de la verdad, pero siempre que no se sustraiga al diálogo público, es el traspie inevitable en la ruta que desemboca en una razón autónoma. El doble resorte sincronizado de la publicidad en Kant, ya como principio de ordenación jurídica y de organización del Estado, ya como método de ilustración, ha sido una constante en sus epígonos.⁴

En las *Lecciones sobre el destino del sabio* (1794) de Fichte columbramos la tentación del ilustrado de mudarse en un iluminado, en un “un sacerdote de la verdad”, lo que puede degenerar en su envanecimiento autista. Contra la escatología del *ipso facto* propia de la deriva fundamentalista de la crítica hacia la crisis, de la Ilustración hacia la Revolución, de la utopía hacia el terror, Koselleck practicó un escepticismo que marida las Luces con el sentido de la realidad. Pero esa beligerancia histórico-conceptual contra la Ilustración en su tesis doctoral omite que ella misma fue polifónica y denunció los derroteros fanáticos (Lessing), iluminados y jacobinos (Kant) que algunos correligionarios siguieron.⁵ Por tanto, su estigmatización indiscriminada les priva a los historiadores conceptuales de unos aliados de acreditada solvencia. Su actitud ambivalente frente a la disputa, a la par vehemente y recelosa, se traduce en considerarla tan insoslayable científicamente como vulnerable ideológicamente. Koselleck inculca tal ambivalencia en el perfil de los conceptos fundamentales.

Constatamos hoy en día una transformación de los hábitos del debate. Las nuevas redes sociales posibilitan una comunicación mucho más fluida y copiosa que los formatos impresos, lo cual brinda la oportunidad de una autocorrección más rápida, pero también se tiende a prestar oídos sobre todo a quienes tienen más seguidores, mejor logística (tecnológica y mercadotécnica) y por tanto mayor alcance y resonancia. En esa coyuntura no priman los argumentos, sino otras variables, desde el *glamour* hasta el poder.

4 *Crítica de la razón pura*, A XI, A 235-236, B 294-295; A 57-63, B 82-88; A 852 B 880ss.; *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, AK, VIII, 35ss.; GA I/1, 181-183, 233-235, I/6, 31, 38. Las obras de Kant serán citadas por la edición de la Academia berlinesa: *Kants gesammelte Schriften*, Königlich-Preussische Akademie der Wissenschaften (= AK) (Berlin: Walter de Gruyter Kant, 1902 ss.), y las de Fichte por la de la Academia bávara: *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* (= GA) (Stuttgart / Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1962 y ss.), edición a cargo de Reinhart Lauth.

5 Lessing lo hará no solo en *Natán el Sabio*, sino también en los mencionados *Diálogos* y en *La educación del género humano*, todas ellas publicadas en la horquilla temporal de 1777 a 1780. Kant repudia sin paliativos en varios de sus escritos a los iluminados y al iluminismo (cf. *La religión*, AK VI, 53, 83, 102, 139; *La disputa de las facultades*, VII, 69-75; *Sobre el tópico común*, VIII, 305; XV, 669, 673). Cf. Fichte, *Algunas lecciones sobre el destino del sabio*, GA I/3, 54, 56-58.

La digitalización impactará en las convenciones de las polémicas. Quienes hemos husmeado en las relaciones epistolares de los clásicos, sabemos que no es enviada de inmediato cada carta a su destinatario, sino que le preceden borradores en los que se rumian una y otra vez diversas cavilaciones y se tantean distintas perspectivas. Las redes hodiernas se privan de ese filtro de seguridad que antaño garantizaba la pausa-reelaboración de nuestros pensamientos, prescinden de recesos y se zafan de las restricciones de acceso ligadas al estatus o al grado de formación de los participantes. Han aumentado así las oportunidades de cooperación. Lo anterior sería la cara de la moneda, pero la cruz es polifacética. En primer lugar, el frecuente anonimato, que permite liberarse de los corsés tradicionales, suele rebajar el nivel de rigor de las contribuciones y decae el requisito de una mínima reflexión y decoro. Las lindes que separan de la difamación se saltan muy fácilmente al menguar el umbral para inhibirse y desdeñar el prurito erudito. En segundo lugar, el apremio de la actualidad ejerce una tremenda presión. En la competición digital acción y reacción han de ser ultraveloces y casi simultáneas y se carece de tiempo para pulir formulaciones o acendrar razonamientos. En tercer lugar, la digitalización aboca a una fuerte polarización del discurso. Solemos visitar y atender únicamente lo que queremos oír y ver. Mas solo si pugnan entre sí múltiples estilos de pensamiento y estrategias de solución de problemas emerge algo nuevo e insospechado. Por último, en especial en el ámbito intelectual y artístico anglosajón (pero no sólo) ha emergido virulentamente la llamada *cancel culture*, un espectro (cuya hipérbole y la misma complejidad del fenómeno aún están por aquilatar) ante el cual la creación y su difusión, al pagar justos por pecadores, se sienten cohibidas o acechadas por lo políticamente in/correcto, demasiado (poco) sensible, p. ej., a las minorías. Un propulsor de la verdad como Fichte replicaría: “La libre investigación de todo objeto posible de la reflexión, llevada en cualquier dirección posible y hasta el infinito, es (...) un derecho inalienable del hombre” (*GA I/1*, 182-183). En suma, una idea arraigada en la intelectualidad germana desde la Ilustración estriba en que el debate fomenta un saber más enjundioso y dinámico.

II. *Las luchas semánticas y el doble criterio de un concepto fundamental: irrenunciable y controvertido*

Koselleck nos brinda una cartografía conceptual de la modernidad. Los conceptos fundamentales han de cumplir un criterio bicéfalo: ser irrenunciables y controvertidos, pues sólo su interpretación franquea el conocimiento o la capacidad de obrar. Si pudieran ser caracterizados cartesianamente, abandonarían su condición itinerante y versátil que les es propia para mutar en términos claros y distintos, asépticos, es-

táticos. Destaca su dimensión pragmática: el lenguaje no es un mero indicador, sino también un factor de la realidad; no se limita a describirla, sino que puede alterarla. Tal estatuto binario erige el concepto en un instrumento heurístico y en guía del devenir histórico, que no solo sirve para la intelección del mismo, sino que está uncido también a la disposición para actuar. Por eso conviene elucidar su sentido en clave de contienda semántica.⁶

En su memorándum de septiembre de 1807 para la reorganización del Estado prusiano, Hardenberg usó el neologismo “ciudadano” (*Staatsbürger*) como un “concepto combativo” (*Kampfbegriff*), “una alusión polémica” dirigida contra la sociedad estatal y su desigualdad jurídica.⁷ Era una expresión cargada de futuro que remitía a un modelo constitucional que estaba por venir. Esta cuña le permitió a Koselleck referirse en 1972 a la “lucha por los conceptos ‘adecuados’”. Desde 1770 se registra en la lengua alemana “una gran cantidad de nuevos significados para palabras antiguas y neologismos que modificaron, junto con el patrimonio lingüístico, todo el espacio de experiencia social y político y fijaron un nuevo horizonte de expectativa”, desatándose la “lucha semántica por definir posiciones políticas o sociales”. Koselleck la recubre con un barniz pesimista: “Desde la Revolución francesa, esta lucha se ha

6 “Cuando esta clase de conceptos se vuelven insustituibles o no intercambiables, se convierten en conceptos fundamentales sin los que no es posible ninguna comunidad política y lingüística. Simultáneamente, son polémicos porque distintos hablantes quieren imponer un monopolio sobre su significado. [...] Ser insustituible y, por tanto, polémico es lo que diferencia a los conceptos fundamentales de gran complejidad del resto de conceptos. Cada concepto fundamental encierra un potencial histórico de transformación” (*Historias de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social (HdC)* (Madrid: Trotta, 2012), 45). Cf. Christof Dipper, “Reinhard Kosellecks Konzept „semantischer Kämpfe“”, *Forum interdisziplinäre Begriffsgeschichte* 5 (2016): 32-41. Así, p. ej., el concepto de Estado es interpretado, en competencia exegética sincrónica y diacrónica, como Estado nacional, de derecho, del bienestar, carismático, aristocrático..., y en esa medida es motivo de pugna semántica. Carsten Dutt señala el parentesco, aunque sin influencia directa, entre la tesis de Koselleck y la teoría de los “essentially contested concepts” del filósofo y politólogo británico Walter Bryce Gallie (“Begriffsgeschichte als Historie der Moderne”, en *Zwischen Sprache und Geschichte. Zum Werk Reinhart Kosellecks*, ed. Carsten Dutt y Reinhard Laube (Göttingen: Wallstein Verlag, 2013), 76).

7 “Historia conceptual e historia social” (1972), recogido luego en *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979) [ed. cast. *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos (FP)* (Barcelona, Paidós, 1993), 109]. A continuación menudearán las citas de su tesis doctoral, defendida en 1954 y publicada un lustro después con el título *Kritik und Krise. Eine Studie zur Genese der bürgerlichen Welt* (Freiburg/München: Karl Alber, 1959) [ed. cast. *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués (CC)*, (Madrid: Rialp, 1965); hay una edición más reciente, que es la que utilizamos, en Madrid: Trotta, 2007].

agudizado” (*FP*, 109-111), sumiéndonos en un “estado de crisis permanente” (*CC*, 23). La acuñación de “conceptos de futuro” (*FP*, 111) con los que el mundo debe ser transformado suministra la yesca en la que van a prender las utopías y las ideologías cuyas tentativas de realización se vieron acompañadas de todo tipo de desmanes. Luego un estrecho vínculo entre luchas semánticas y sus secuelas utópico-ideológicas aflora como el emblema de una modernidad en un sempiterno estado crítico, y urge “una ilustración sobre la Ilustración” apta para explorar ese territorio minado y neutralizar su veta explosiva.⁸ La modernidad nos había regalado una espada de Damocles adicional, la de la “amenaza atómica” de una tercera guerra mundial a la que abocaba esa conflictividad insoluble que le era ínsita. La etiología de tan poco halagüeño panorama la identifica en la coagulación utópica de la Ilustración, que, embarcada en la filosofía de la historia que ha engendrado, cataliza un belicismo no sólo coyuntural.⁹ En su demoledora reseña Habermas deplora semejante resentimiento de filiación schmittiana.¹⁰

Son notorios los cargos que en 1954 y 1959 presenta Koselleck contra la Ilustración, a la que tacha de haber dinamitado la paz interior lograda por el absolutismo y propiciado la entropía revolucionaria, cuyos efectos, no solo secundarios, llegan hasta hoy. Mediante la dicotomía moral-política abre la caja de Pandora de los males del utopismo, esa “hipocresía histórica” que afirma un curso racional de la historia a la vez que libra de toda responsabilidad a sus visionarios autores y a sus ilusos

8 Reinhart Koselleck, “Dankrede am 23. November 2004”, en *Reinhart Koselleck (1923-2006). Reden zum 50. Jahrestag seiner Promotion in Heidelberg*, ed. Stefan Weinfurter (Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 2006), 59.

9 “Sobre la historia conceptual de la utopía temporal” (1987), en *HdC*, 187. En el prefacio a la edición de bolsillo de su tesis doctoral de 1973 leemos: “Bajo la amenaza de una mutua aniquilación atómica, las potencias mundiales han separado de sus zonas de interés regiones periféricas en las que —bajo la apariencia de una descarga mutua— se delimitan, y así deben legitimarse, las guerras civiles. Un anillo en constante desplazamiento de miseria, sangre y terror se ha instalado en torno al planeta” (*CC*, 21). La temática resuena ya en el título del volumen recopilatorio de Schmitt, *Positionen und Begriffe im Kampf gegen Weimar-Genf-Versailles 1923-1939* (Hamburg: Hanseatische Verlagsanstalt, 1940).

10 “Crítica de la filosofía de la historia (1960)”, en Jürgen Habermas, *Perfiles filosófico-políticos* (Madrid: Taurus, 1975), 384-390; “Carl Schmitt en la historia de la cultura política de la República Federal. La necesidad de continuidades alemanas”, en Jürgen Habermas, *Más allá del Estado nacional* (Madrid: Trotta, 1997), 130. A pesar de reconocer abiertamente su inspiración, el historiador se negó a aceptar el estigma de ser el “portavoz” (*Sprachrohr*) del schmittianismo (Koselleck, “Dankrede”, 55; Reinhart Koselleck y Carsten Dutt, *Erfahrene Geschichte. Zwei Gespräche* (Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 2013), 41). Es una pena que su inesperada muerte abortara la conferencia que tenía prevista pronunciar en el DLA de Marbach sobre su relación con dicho mentor.

actores. En esa primera y provocadora obra la Ilustración jalea “el sentido polémico de la formación conceptual” cebando “la palabra clave del siglo XVIII”, el concepto de “crítica” (CC, 107, 196, 198), con una propensión a su “mistificación” por la citada “escisión dualista” (CC, 108). Ese dualismo tan pernicioso recogió la herencia religiosa del maniqueísmo -la huella de su profesor en Heidelberg, Karl Löwith, es aquí rastreable-, que llevaba aparejada la pretensión de “exclusividad recíproca” de cada uno de los polos, una cuestión que no retomaría, como evidencia la contribución sobre los “conceptos contrarios” (*Gegenbegriffe*) de 1975. Pero ya en *Crítica y crisis* desfilan una “serie de conceptos y de contraconceptos (*Gegenbegriffe*) que fragua la literatura de los ilustrados y de sus enemigos, tales como razón y revelación, libertad y despotismo, naturaleza y civilización, comercio y guerra, moral y política, decadencia y progreso, luz y tinieblas”, cuyo distintivo estriba en que unos y otros se atraen a la que vez se repelen (CC, 94-95).

En la década de 1970 las luchas semánticas bajan a la arena de la cruda política real. Con el trasfondo siniestro del par humano/inhumano, superhombre/infrahombre, sostiene su funcionalización al servicio del poder (FP, 249). Los conceptos contrarios asimétricos (helenos/bárbaros, cristianos/paganos y el citado) definen la propia posición de tal manera que la contraria “sólo puede ser negada” (FP, 209). El adversario al que se le regatea un estatuto equivalente al de su tándem no puede por eso identificarse con una etiqueta extraña, lo que es una constante en esa tríada. Para los helenos, los bárbaros eran los vecinos alejados geográficamente y por tanto ajenos culturalmente. Para los cristianos, imbuidos del imperativo misionario, los paganos eran los todavía no convertidos. A esas delimitaciones espacial y temporal premodernas le seguirá una exacerbación allanada por la Ilustración, al aplicar políticamente la palabra “humanidad” (*Menschheit*), con “un significado en principio apolítico”, pero, mediante la “pretensión de una universalidad lo más grande posible”, se obtiene un “excedente ideológico” que atiza las discordias (FP, 240). Si la humanidad hasta entonces era un presupuesto de todos los dualismos, al trocarse en una “magnitud política de referencia” y denostar al adversario como “inhumano” o “infrahombre”, el “concepto total” de humanidad (FP, 236) ya no tolera a ningún otro junto a él y se desbrozaba así, siquiera semánticamente, el camino al exterminio.

La alabanza enojosa de la prestación científica del libro *El concepto de lo político* (1932) de Carl Schmitt, quien con su antítesis simétrica “amigo/enemigo” (simétrica por ser aplicable por ambas partes en sentido antagónico) se afanó por “formalizar hasta tal punto” las oposiciones modernas que “acuñó una fórmula que no se podía superar en tanto que condición para la política posible” (FP, 249-250), plantea la paradoja de que se postule a tan avieso jurista como faro y timonel de la paz.

Aunque es un asunto muy bandeado, la impronta de ese personaje luciferino va menguando y nuevos focos de interés ganan preeminencia, desde el lenguaje a la temporalidad. Por su afinidad temática destaca el artículo de 1993 “Conceptos de enemigo”, en el que no comparece ni una sola vez su antiguo mentor y se abunda, con un salto cualitativo en la modernidad, en la gradual marginación del otro como enemigo, que culmina colocándolo “por debajo del umbral de lo humano, ...se lo deshumaniza, se lo condena potencialmente a la no existencia, ‘sin derecho a la vida’ [*lebensunwert* –Koselleck emplea una jerga propia de la ideología racista del nacionalsocialismo endosada, p. ej., a los discapacitados físicos o intelectuales], y por eso se lo elimina.”¹¹ Subraya ahora con ahínco que no son las lenguas en sí mismas las que crean la hostilidad, sino su malversación política, la manipulación de las “estructuras de oposición semántica” (*HdC*, 196). Ya no se trata, como parecía en el ejemplo de los “conceptos contrarios” una vez insertos en el mundo, de una lógica propia fatal, sino de agentes que politizan el lenguaje: p. ej., los insurgentes franceses equipararon la revolución a la francofonía y por eso sometieron a “los pobres ciudadanos prisioneros de su dialecto” a una férrea educación lingüística (*HdC*, 194-195). Y más adelante afirma de nuestra modernidad europea “que no solamente la forma de hablar, sino también la lengua en conjunto se ha instrumentalizado para la inclusión y la exclusión de actores políticos” (*HdC*, 195-196). Reparó en la ductilidad y adulteración ideológica del lenguaje, al igual que lo hará también en el caso de la imagen. No cabe preterir su fuerza troqueladora del modo de pensar y de sentir, su valencia performativa (*FP*, 190).

Comentamos de pasada el protagonismo creciente de una teoría de los tiempos históricos, de cuyo déficit en las disciplinas históricas se había lamentado en 1970.¹² A partir de entonces prodigará las incursiones en ese campo y descifrará la mutación semántica del siglo XVIII al trasluz del hiato (“la diferencia temporal”) cada vez mayor entre dos categorías estelares de su antropología histórica, espacio de expe-

11 *HdC*, 193. Ya se adivinaba esa corrección de las tesis filoschmittianas desde hacía dos décadas. Como atestigua su prólogo al volumen séptimo de los *GG* (1992), renuncia expresamente a la inclusión sistemática de los “conceptos contrarios” (*Gegenbegriffe*) (p. viii). También desaparece la mención de la asimetría.

12 En la conferencia que pronunció en 1970 en el congreso de los historiadores alemanes, titulada “¿Para qué todavía historia?” (*Wozu noch Historie?*) [incluida en Reinhart Koselleck, *Vom Sinn und Unsinn der Geschichte* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2010), 48-49, y traducida como *¿Sigue teniendo utilidad la historia?*, en *Esbozos teóricos. ¿Sigue teniendo utilidad la historia?* (Madrid: Escolar y Mayo, 2013), 55-75], leemos: “Falta completamente una teoría que, en general, distinga a nuestra ciencia de las teorías de las demás ciencias sociales: una teoría de los tiempos históricos” (p. 72).

riencia y horizonte de expectativa, hiato ensanchado por el progreso (*FP*, 349). La relación entre la transformación lingüística y la social es más bien de tensión y por eso en 1980 matiza que: “también la tesis de la anticipación lingüística respecto a los cambios fácticos [...] contiene sólo una verdad parcial”. Lo cual contrasta con la concatenación esgrimida anteriormente entre las luchas semánticas de los ilustrados y la revolución. Tal concatenación monocausal es sustituida por una “correspondencia elástica” entre ambos procesos.¹³

La contundencia con que formula los dos atributos de los conceptos fundamentales, irremplazables y controvertidos, se viene incubando desde atrás. En la Introducción a los *GG* se refiere a ellos como “conceptos-guía del movimiento histórico”, “como factores e indicadores” (*IGG*, 93). En los apuntes para el volumen recopilatorio *Historias de los conceptos*, y, en su mano a mano con la Escuela de Cambridge,¹⁴ apostilla que los conceptos fundamentales “se hacen imprescindibles en el uso lingüístico común. Es entonces cuando comienza la lucha por su interpretación correcta: precisamente debido a su insustituibilidad, los conceptos fundamentales se vuelven polémicos” (*HdC*, 297; cf. 68). Por consiguiente, los conflictos de interpretación (*Deutungskämpfe*) no son espurios, sino ineludibles, porque su “potencial histórico de transformación” asociado a las disputas hermenéuticas es un elemento

13 “Sprachwandel und sozialer Wandel im ausgehenden Ancien Régime” [1980], en *Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2006), 304, 305. En una contribución dedicada monográficamente a la Ilustración puntualiza: “En resumen, la semántica sociopolítica no se entiende sin los grupos e intereses de los hablantes, pero no puede derivarse completamente de las constelaciones de hablantes existentes en cada situación” (“Innovaciones conceptuales del lenguaje de la Ilustración” [2001], en *HdC*, 204). El usuario de un concepto ha de comprometerse y responsabilizarse de su empleo en un determinado contexto, de su particular elección de plausibilidades semánticas, pero Koselleck manifiesta su escepticismo frente a las explicaciones monocausalistas. Su “escepticismo profesional” es uno de sus distintivos y su credo se comprime en la siguiente regla: “todo fue y es siempre de modo distinto a como fue dicho y pensado” (“Über Krisenerfahrungen und Kritik”, *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 13.01.2010).

14 En particular de Quentin Skinner y de John Pocock (cf. Reinhart Koselleck, “A Response to Comments on the Geschichtliche Grundbegriffe”, en *The Meaning of Historical Terms and Concepts. New Studies on Begriffsgeschichte*, ed. Hartmut Lehmann y Melvin Richter (Washington: German Historical Institute, Occasional Paper N° 15, 1996), 64). Por otro lado, en las directrices de Koselleck a los colaboradores del lexicón leemos el siguiente pasaje: “Se analizan sólo aquellos conceptos que comprenden el proceso de transformación social resultante de la Revolución política e industrial, o mejor dicho, aquellos afectados, modificados, producidos o provocados por tal proceso” (“Richtlinien für das Lexikon politisch-sozialer Begriffe der Neuzeit”, *Archiv für Begriffsgeschichte* 11 (1967): 81).

idiosincrático de la modernidad. A partir del siglo XVIII declinan “los conceptos de registro de experiencias”, retrospectivos, y ceden su otrora predominio a “los conceptos creadores de experiencia”, todavía preexistentes (“republicanismo”, vg.), y a los “conceptos de expectativa puros”, no anclados en “ninguna experiencia” precedente (“federación de pueblos”, vg.) (*HdC*, 221-222; cf. 46, 67-68). Poseen, por tanto, “una estructura temporal interna”, compuesta de estratos situados a distinta profundidad y de distinta importancia. Así los terminados con el sufijo -ismo son “conceptos de movimiento estimuladores de la acción” innovadora.¹⁵ Recurrirá con una fecundidad aún por explotar a la metáfora espacial, geológica, de la estratigrafía, flanqueada por la sugerente fórmula multiusos en este autor, la contemporaneidad de lo no contemporáneo.¹⁶

En suma, la noción de lucha semántica vehicula una ilustración sobre la ilustración y un alambicamiento de la historia conceptual, que va más allá de una mera metodología y que aparece enclavada en una teoría de los tiempos históricos capaz de fungir de “control semantológico (*IG*, 99) y de (auto)crítica ideológica. Esa trayectoria está jalonada por varias etapas, desde su imbricación con la historia y el cambio social hasta la acotación del concepto de concepto fundamental, pasando por la crónica de la génesis y los vaivenes de la modernidad.

Si las palabras (o términos) aspiran a la definición unívoca, los conceptos son equívocos, polisémicos, y sólo el contexto de su uso decide cómo interpretarlos. La vocación polémica de los últimos se desboca en la llamada *Sattelzeit*, como delatan sus cuatro criterios: politización, ideologización, democratización y temporalización. Un concepto es una formación con diversas capas semánticas oriundas de distintos momentos y el análisis de su sedimentación permite localizar la primicia y la antigüedad, calibrar el grado de correspondencia o desviación entre un cuadro histórico objetivo y las visiones subjetivas coetáneas, y entre estas y las nuestras (*FP*, 118, 123-124). Las luchas semánticas porfían por la soberanía hermenéutica. En ellas se enfrentan diferentes cosmovisiones e imaginarios y en los de la década de 1960, así como en la edad de oro del porvenir engendrada por la Ilustración, había una gran cantidad de futuro en oferta. Dos décadas después se había consumido ese bazar y se reconvirtió en futuro pasado, título del mejor libro de Koselleck. El contrapunto a la pérdida de su aura es el despuntar de dos nociones con un currículum proceloso: cultura del recuerdo e identidad colectiva. Esa emergente panoplia conceptual jugará un papel crucial en la

15 “Die Verzeitlichung der Begriffe [1975, 1ª impr. 1997], en *Begriffsgeschichten*, 82. Cf. *HdC*, 37.

16 Javier Fernández Sebastián y Faustino Oncina, eds., *Metafóricas espacio-temporales para la historia. Enfoques teóricos e historiográficos* (Valencia: Pre-Textos, 2021).

conocida disputa de los historiadores de 1986 y en sus sucesivas reediciones. Kosselleck, aun con su proverbial pirronismo, frecuentará también cada vez más el ámbito de la representación de la memoria y su funcionalización identitaria. Continúa dando vueltas de tuerca a su teoría de la historia, la Histórica, que forcejea sobre todo con Heidegger, Schmitt, Gadamer y Arendt. Su tabla de cinco pares antitéticos, como “una clase de categorías trascendentales de posibilidad de historias”: dentro/fuera (interior/exterior [secreto/publicidad], antes/después [padres/hijos], arriba/abajo [amo/esclavo], morir/poder matar y amigo/enemigo, sufrirá una criba posterior hasta quedar reducida a los tres primeros por la dudosa formalidad, esto es, la decantación ideológica, de algunos de esos metaconceptos. El corazón indómito, hojaldrado, de los conceptos no está reñido, sin embargo, con catárticos ensayos de esclarecimiento a fin de evitar el riesgo de su tergiversación.¹⁷

III. *La disputa de los historiadores*

Seremos breves en el retrato robot de la disputa de los historiadores de 1986. En ese año se desata una bronca controversia en la República Federal de Bonn, en cuyo paisaje cultural va perdiendo fuelle el emblema de la emancipación, buque insignia de la Teoría Crítica de la Escuela de Fráncfort, en favor del de la identidad,¹⁸ con la consiguiente reorientación del rumbo de la ciencia histórica, que del concepto fetiche de “sociedad” (*Gesellschaft*) se desplaza hacia otro, muy sensible, el de “memoria.”¹⁹ Una vez certificado el transfuguismo del partido liberal, que tras años de matrimonio

17 Hans-Georg Gadamer y Reinhart Koselleck, *Historia y hermenéutica (HH)* (Barcelona: Paidós, 1997), 73-86; R. Koselleck, “Was sich wiederholt”, *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 21.07.2005; “Innovaciones conceptuales del lenguaje de la Ilustración” [2001], en *HdC*, 199-223. Cf. Faustino Oncina, ed., *¿Tiene porvenir el futuro?* (Madrid: Plaza y Valdés, 2022).

18 Era un tema tan candente que no es vano evocar el encuentro del influyente grupo *Poética y Hermenéutica* sobre este tópico una década antes, en 1976, el volumen *Identidad* en 1979. Alberga una importante contribución de Koselleck: “Monumentos a los caídos como lugares de fundación de la identidad de los supervivientes”. El concepto de emancipación tampoco se librará de sus reticencias en un trabajo posterior: “Desplazamiento de los límites de la emancipación. Un esbozo histórico-conceptual” (conferencia pronunciada en 1987 y publicada por primera vez un año después), en *HdC*, 113-129. Remito a nuestras dos introducciones (de 2011 y 2020) a la edición de *Reinhart Koselleck. Modernidad, culto a la muerte y memoria nacional* (Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2020²), y a Jan Eike Dunkhase, *Absurde Geschichte. Reinhart Kosellecks historischer Existentialismus* (Marbach am Neckar: Deutsche Schillergesellschaft, 2015).

19 De nuevo el grupo *Poética y Hermenéutica* recogió el guante de una cuestión de moda en su congreso de 1989 con el título *Memoria –Olvidar y recordar* y en la subsiguiente publicación en 1993.

con la socialdemocracia decidió canjear a Helmut Schmidt por Helmut Kohl, este taimado político cristianodemócrata (e historiador, como le gustará subrayar en el fragor de la citada polémica) allanó el terreno para una nueva autoconciencia nacional, y en ese reto los historiadores de izquierdas temían perder su hegemonía hermenéutica, mientras que los más conservadores notaban el viento a su favor.

La mecha de la disputa la enciende el artículo de Ernst Nolte de junio de 1986 en el diario *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, en el que sugiere un “nexo causal” entre el Gulag y Auschwitz.²⁰ Un mes más tarde aparece una impetuosa réplica de Habermas en *Die Zeit*, donde no sólo alude a Nolte, sino que incluye a otros representantes del gremio, Michael Stürmer (muy próximo a Kohl), Andreas Hillgruber y Klaus Hildebrandt, en la nómina del revisionismo, y les apunta con el dedo acusatorio por blanquear el pasado nacionalsocialista y liquidar así el “sinistro”. La frontera entre los dos frentes antagónicos, más allá de la tesis de la causalidad, pasó a ser la de la singularidad del exterminio judío. Bajo la égida del canciller palatino los historiadores conservadores vieron la ocasión de erosionar la supremacía que hasta entonces ostentaba en el espacio público la izquierda liberal.

Koselleck pareció ausentarse de esta reyerta o afrontarla en diferido, con motivo del debate del monumento berlinés al Holocausto, preludiado por el de la *Neue Wache*. Ahora, merced a la documentación rescatada de sus archivos, sabemos que su absentismo en ese año y en los siguientes no fue tal (y desde luego no total), aunque su nombre no comparece en el índice del famoso libro de la editorial Piper, *Historikerstreit*.²¹ Cuando Henning Ritter, redactor del *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, le mandó en 1985 el manuscrito inédito de Karl Löwith *Mi vida en Alemania antes y después de 1933*, abogó, “muy impresionado”, por su publicación. El texto vio la luz a inicios del verano de 1986, prologado por el propio Koselleck, y refleja sus opiniones, nada condescendientes con las que airea el revisionismo. Ahí leemos que ese descarnado testimonio revela “la historia de la miseria, el ridículo, la ambición, el oportunismo y acomodación, la cobardía y el fanatismo alemanes...”. Y concluye que para la aniquilación sistemática de los judíos “no puede existir prescripción.”²²

A finales de abril de ese movido año fallece Werner Conze, cuya relación con Koselleck se remonta a 1957. Lo acogió en el *Grupo de trabajo de historia social*

20 Por supuesto, el artículo “Pasado que no quiere pasar” no surge de la nada. Su núcleo se remonta a un libro de 1963 *Der Faschismus in seiner Epoche*, donde fascismo y nacionalsocialismo son equiparados, respectivamente, a antimarxismo y antibolchevismo, y en ello abundará en 1987 en *Der europäische Bürgerkrieg 1917-1945: Nationalsozialismus und Bolschewismus*.

21 *Historikerstreit. Die Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung* (München: Piper, 1987).

22 *Mi vida en Alemania antes y después de 1933. Un testimonio* (Madrid: Visor, 1992), 15, 18.

moderna y le otorgó la franquicia del léxico *Conceptos históricos fundamentales* (1972-1997). Cuando en 1986 la Universidad de Heidelberg le encomienda honrar la memoria de su maestro en un acto académico, son ya *vox populi* su colaboracionismo con el Tercer Reich y su antisemitismo. En su discurso de homenaje de enero de 1987 el otrora discípulo no esquivó ni el ingreso en las juventudes hitlerianas ni los pasajes ominosos, y recalcó el “silencio de Conze” después de 1945 sobre los crímenes nazis.²³ Luego durante ese año 1986, por la doble circunstancia aducida, no se dedicó a mirar hacia otro lado. Y, sin embargo, no se fajó, cuerpo a cuerpo, en la disputa, aunque los contendientes no le eran ajenos.

Habermas era un viejo conocido desde que lapidó su primer libro, *Crítica y crisis*, al que atribuyó el propósito de abanderar una “estrategia neoconservadora”, degradándolo a vocero de Carl Schmitt. A Koselleck no podía seducirle involucrarse en una querrela cuyo curso estaba determinado por su antiguo rival, teniendo en cuenta, además, que el grueso de la munición de este se la suministraba Hans-Ulrich Wehler (1931-2014), amigo de Habermas desde la infancia y colega de Koselleck en la Facultad en Bielefeld, quien pronto marcó distancias entre su ciencia social histórica – bautizada como historia de la sociedad (*Gesellschaftsgeschichte*)– y la historia social (*Sozialgeschichte*) de la órbita de Conze, bajo la que subsumía la historia conceptual, a la que ya en 1970 acusaba de “una nueva huida de los problemas reales de la historia al mundo de las ideas” y deploraba el “escándalo” que suponía la aparición en los últimos años de dos libros homenaje a un vasallo del nazismo como Schmitt.²⁴ Koselleck se sintió señalado al haber participado en uno de ellos en 1968. Entre ambos catedráticos nunca hubo química. A Wehler lo describe como socio-liberador (*Sozio-Erlöser*), paladín de la redención social,²⁵ demasiado expuesto a la contaminación moral mediante el establecimiento de “normas en un estrato [teórico] superior” con miras a la obtención de réditos políticos.²⁶ Se hace eco de la amonestación weberiana de la politización de la ciencia.

Esos reparos, anteriores a la polémica, los reitera *a posteriori*, en su correspondencia con Wolfgang J. Mommsen (1930-2004), que se había alineado con

23 “Werner Conze: Tradition und Innovation” (1987), en *Vom Sinn und Unsinn der Geschichte* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2010), 319, 325, 330 s.

24 Hans-Ulrich Wehler, *Krisenherde des Kaiserreichs 1871-1918. Studien zur deutschen Sozial- und Verfassungsgeschichte* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1970), 320. Cf. Carta a Wehler del 1 de diciembre de 1970 – depositada en el *Deutsches Literatur Archiv* de Marbach (a partir de ahora DLA).

25 Carta de Koselleck a Christian Meier del 16 de abril de 1973 (DLA).

26 Carta a Dieter Groh del 1 de marzo de 1984 (DLA).

el ala habermasiana.²⁷ Koselleck comparte los arietes de la izquierda liberal contra el martilleo identitario nacionalista: “no tengo nada en contra del compromiso político del historiador, pero no es posible agotar con ello el conocimiento histórico. Teniendo en cuenta la mísera búsqueda de identidad alemana y de una imagen amañada de la historia contra la que se dirige de una manera justificada nuestra crítica, se olvida con demasiada rapidez que la funcionalización de la historia al servicio de fines políticos fue durante décadas un monopolio de la filosofía de la historia izquierdista que había intentado estilizarse con una gran dosis de ingenuidad en el movimiento de mayo de 1968. Aquí se acercan mucho, en el plano teórico, las posiciones de los viejos marxistas vulgares y de Stürmer”. Le declara a Mommsen su simpatía política, con las reservas de arriba: “Políticamente estamos usted y yo en el mismo barco. Pero no por eso estoy convencido de la ecuación ‘normas liberales’ igual a ‘premisas teóricas’ bajo las cuales tenemos que considerar nuestro pasado.”²⁸ Es llamativo aquí el parangón entre el neoconservadurismo y el sesentayochismo por cohonestar tan extraña pareja el abuso ideológico de la historia. Koselleck ha metabolizado la insistencia de Gottfried Boehm en la “perspectiva” como categoría epistemológica de la ciencia histórica,²⁹ amén de su descubrimiento de la doctrina del “punto de vista” de Chladenius, un clásico de la historiografía del xviii.³⁰ Es consciente de las “aporías del historicismo” que denunció *Verdad y método* así como de la apuntada por Mommsen, pero el perspectivismo no tiene por qué disolverse en sectarismo ni relativismo.

En octubre de 1986 Koselleck desperdició la ocasión idónea para pronunciarse en plena batalla dialéctica en su conferencia de clausura del congreso de historiadores en Tréveris. Sin embargo, no lo hizo porque *ya se había manifestado* al respecto, en la que dio en el congreso de los historiadores del derecho en Fráncfort un par de semanas antes, en la que “emerge, de manera oculta (*versteckt*), mi posición sobre la disputa de los historiadores.”³¹ En esa intervención, titulada “Historia, derecho y justicia”, critica el empecinamiento en trazar analogías por parte de la facción revisionista, que invoca la causalidad y la comparabilidad (entre Gulag y Auschwitz)

27 Wolfgang Justin Mommsen, “Die Deutschen und ihre Nation. Geschichtsschreibung und geschichtliches Bewußtsein in der Bundesrepublik Deutschland”, *Universitas* 42 (1987): 947-996.

28 Carta a Mommsen del 26 de septiembre de 1988 (DLA).

29 Gottfried Boehm, *Studien zur Perspektivität. Philosophie und Kunst in der frühen Neuzeit* (Heidelberg: C. Winter, 1969).

30 Reinhart Koselleck, “Compromiso con la situación y temporalidad”, en *FP*, 173- 201; “Vorwort”, a Johann Martin Chladenius, *Allgemeine Geschichtswissenschaft*, reimpr. de la edición de 1752 (Wien / Köln / Graz: Böhlau, 1985), vii-ix.

31 Carta a H. Ritter del 22 de abril de 1987 (DLA).

para relativizar el Holocausto. Es un tema que no quedó en absoluto amortizado con esa querrela, sino que ahora retorna a propósito de los recientes estudios sobre el colonialismo. El acontecimiento mismo –el exterminio de millones de judíos y otros grupos étnicos- no puede ser procesado “ni moral ni racionalmente”. Quizá sea necesario hacerse cargo de tal absurdidad, del mal en su banalidad –según la dicción de su venerada Hannah Arendt–³², y caricaturizar una tendencia enquistada en la disputa, allende la divisoria entre derecha e izquierda, a erigir el Holocausto en “mito fundacional de la República Federal”. A ella le contrapuso como una suerte de correctivo escéptico la *historia absurda* y se mostró atribulado porque “cada monumento que es inaugurado contribuye ya a la estetización de la experiencia de la muerte así como de la experiencia asesina” y en el humus de tal estetización germina fácilmente la banalización folclórica de la topografía del horror: “nuestra tarea actual y futura continuará siendo impedir esa evolución.”³³

Este “historiador pensante” no fue indulgente consigo mismo y ejerció tanto la autocrítica (centrándose en los pares categoriales de su Histórica amigo/enemigo y morir/matar, y de su corolario, la guerra civil mundial por su viciada dependencia coyuntural) como la crítica ideológica (del concepto de “emancipación” de sus presuntos adversarios); y lo hizo desenmascarando procesos de naturalización de constructos, de universalización de particulares y de transcendentalización de contingencias históricas y dirigiendo sus dardos contra la ideología del victimismo. La fluidificación de las capas o los estratos semánticos de un concepto (de prácticas o instituciones) permite desvelar su sesgo tendencioso.

En la década de 1960 se había incubado un movimiento estudiantil díscolo que quizá cándidamente desviaba la responsabilidad del nacionalsocialismo hacia los resortes del capitalismo como su causa de fondo.³⁴ En la medida en que una parte de esa joven generación se ufanaba de luchar a escala mundial contra los gigantes del capitalismo y el imperialismo, podía figurarse víctima y de algún modo canalizar el deseo de los alemanes de verse como tales. También para el neoliberalismo los alemanes eran víctimas del comunismo sesentayochista. El resultado parecía el mismo: una Alemania victimaria se mudó en víctima. De ahí que no deberíamos abdicar de lo que en 1986 llamó Habermas el “uso público de la historia”, tal como hizo la misma

32 “Laudatio auf François Furet” [1997], en *Vom Sinn und Unsinn der Geschichte*, 336.

33 Carta de Koselleck a Meier del 3 de septiembre de 1987 (DLA). Cf. Marian Nebelin, “Ikonologische Kämpfe. Reinhart Koselleck im Denkmalstreit”, en *Reinhart Koselleck und die Politische Ikonologie*, ed. Hubert Locher y Adriana Markantonatos (München: Deutschen Kunstverlag, 2013), 54-69.

34 “Werner Conze: “Tradition und Innovation”, en *Vom Sinn und Unsinn der Geschichte*, 331.

Historia Conceptual al salir a la palestra en la década de 1990 y aventurarse en una batalla semántica e iconológica para apostar por un recuerdo y un culto justo de la totalidad de las víctimas del horror y desmarcarse nítidamente del tartufismo deleznable de muchos compatriotas que secundaron la moda de reemplazar el discurso de las víctimas de los alemanes por el de los alemanes como víctimas. Hoy grupos no solo de vocingleros reclaman para sí el papel de víctimas de intrusos inferiores culturalmente y suspiran por que lo genuinamente alemán vuelva a ser dominante, lo que ha infatuado a populistas y partidos identitarios.

IV. *Luchas iconológicas: el valor controvertido de los monumentos*

El compromiso público de Koselleck en las disputas sobre la *Neue Wache* (1993) y el monumento al Holocausto (1997-1999) se nutría de su currículum investigador. La propuesta de reconvertir la *Neue Wache* en un centro de la memoria nacional era una componenda del por entonces canciller Kohl, quien decretó instalar allí una especie de *Pietà* de la escultora izquierdista Käthe Kollwitz, contentando así a cristianos, feministas y socialistas. El catedrático no se anduvo con paños calientes: el motivo de la *Pietà* es antijudío y el de la mujer superviviente es absurdo.³⁵ Pero también la inscripción “A las víctimas de la guerra y de la tiranía” (*Den Opfern von Krieg und Gewaltherrschaft*) es capciosa, pues en alemán *Opfer* denota tanto el sacrificio (*sacrificium*) voluntario como el hecho de haber sido vencido o muerto arbitraria y heterónomamente (*victi*). La designación con la misma palabra de las víctimas pasivas y activas constituye un fraude subliminal, como si todos los caídos alemanes de la Segunda Guerra Mundial hubieran sido víctimas pasivas del nacionalsocialismo, al igual que los millones de inocentes asesinados por ellos. Los soldados que se alistaron voluntariamente, incluso los implicados en las matanzas de civiles perpetradas por la *Wehrmacht*, se vuelven por ensalmo víctimas del totalitarismo. La nefanda redefinición del concepto de “víctima” favoreció un victimismo que ha sabido procurarse prerrogativas, sinecuras, prestigio social y rentas políticas. Este haz de cuestiones tan espinosas ha lastrado el último museo abierto en Berlín, el año 2021, sobre su aciago pasado: el *Museo sobre la huida, la expulsión y la reconciliación*, donde las

35 En resumen, Koselleck lanza un triple ariete contra la alternativa escogida, pues adolece de tres graves defectos: 1) Confunde lo privado con lo público, rebajando un monumento íntimo (el duelo por la pérdida del hijo de la escultora en el campo de batalla en los inicios de la Primera Guerra Mundial) a un “*kitsch* sentimental”, usurpando las intenciones de la artista; 2) constituye un anacronismo que propicia la exclusión de las víctimas civiles, y 3) nivela a victimarios y a víctimas, con la agravante de que aviva inexorablemente el espectro antisemita (el judaísmo es asimilado a una religión anicónica y deícida) propagado por los nazis.

luchas semánticas y las iconológicas han sido el pan nuestro de cada día.³⁶ Koselleck sostuvo la necesidad de que los monumentos oficiales berlineses recordaran a todas las víctimas del régimen nazi sin discriminaciones ni escalafones: además de a los judíos, también a los gitanos de las etnias *sinti* y *rom*, a los homosexuales, a los discapacitados físicos y mentales, a los testigos de Jehová, a los prisioneros soviéticos, a los sometidos a trabajos forzados y a los asociales.³⁷ Si no fuera así, el obscuro y abominable catálogo de lo infrahumano diseñado por los nazis, continuaría latente, porque la jerarquía de los monumentos, tributaria de la jerarquía de las víctimas, nos lo haría presente por su efecto anamnético.

Al igual que los conceptos, los monumentos encarnan un valor de controversia que no sólo tiende un puente entre el pasado y el presente, sino que posibilita su resemantización futura,³⁸ y contienen toda la historia conflictiva que los ha acompañado (*mutatis mutandis* es inevitable evocar entre nosotros las turbulencias generadas por el proyecto de resignificación del Valle de los Caídos). Koselleck calificó el debate sobre los monumentos como la reedición de la disputa de los historiadores. Otra polémica de rabiosa actualidad en los más prestigiosos periódicos germanos también reivindica como su ancestro eminente le mencionada disputa. Nos referimos a la discusión desatada en torno a la comparación entre los crímenes del neocolonialismo y los crímenes nazis y, en particular, entre el genocidio de las etnias *herero* y *nama* en Namibia, entre 1904 y 1908, y el Holocausto.³⁹ Habermas, en su diatriba de 1986 contra el revisionismo, denunció

36 En uno de los paneles de la exposición permanente se recoge el contencioso terminológico que ha imperado en el tema y en la procelosa historia del surgimiento del museo. Esa lucha por los conceptos (*Streit um Begriffe*) se evidencia, p. ej., en las diferentes designaciones de la migración forzosa de los alemanes que tuvieron que abandonar Europa Central y Oriental como consecuencia de la Segunda Guerra Mundial y de la política nacionalsocialista. Mientras que en la antigua República Democrática Alemana a esos desplazados se los denominó “reasantados” (*Umsiedler*) y “nuevos ciudadanos” (*Neubürger*), en la República Federal predominaron las fórmulas “refugiados” (*Flüchtlinge*) y “expulsados” (*Vertriebene*), con un sesgo ideológico nada baladí.

37 Ute Heimrod, Günter Schlusche y Horst Seferens, eds., *Der Denkmalstreit- das Denkmal?* (Berlín: Philo Verlagsgesellschaft, 1999).

38 Gabi Dolff-Bonekämper, “La Neue Wache (Nouvelle Maison de la Garde) à Berlín”, *Les Temps Modernes*, 2003/4 (nº 625): 164-185, aquí, 179, 184; *Lieux de mémoire et lieux de discorde: la valeur conflictuelle des monuments*, en *Victor Hugo et le débat patrimonial* (París: Somogy éditions d’art, 2003), 121-144. Véase Alois Riegl, *El culto moderno a los monumentos* [1903] (Madrid: Visor, 1999).

39 Los principales disputadores en esta suerte de reedición de la disputa de los historiadores son, por un lado, el investigador australiano sobre genocidios A. Dirk Moses, que tacha la cultura del recuerdo en Alemania de “ideología del Estado”, el profesor americano Michael Rothberg (*Multidirektionale Erinnerung : Holocaustgedenken im Zeitalter der Dekolonisierung* (Berlín: Metropol, 2021) –traducción alemana del libro aparecido en 2009 en Stanford) y el historiador africanista

las comparaciones niveladoras y por ende exculpatorias (paradójicamente, Koselleck, acabó siendo aquí un vigoroso aliado). Sobre la admisibilidad de las comparaciones en el terreno de la historia, la pregunta que no debemos dejar de plantear es: ¿Para qué se compara? En la disputa de los historiadores Nolte y sus adláteres buscaban exoneración. Esa argucia ya pertenecía al repertorio nazi: Hitler traía a colación el expolio y la masacre de los pueblos indígenas por los americanos y el imperialismo británico para justificar la expansión hacia el Este y mostrar que sus enemigos no eran mejores.

En suma, los conceptos son productos de discursos agonales, que surgen y se hornean en el marco de actos lingüísticos de los agentes involucrados y por tanto encuentran su mejor caldo de cultivo en los debates, como muestran los capítulos de este libro. En ellos se trenzan diferentes redes o texturas conceptuales. En el caso que hemos abordado sobre la singularidad de aquella quiebra de la civilización, la constelación de eslabones ilustración, emancipación, transformación, publicidad, crítica ideológica... entra en buena (o mala) lid con la de identidad, memoria, conservación, silencio, compensación... No se trata de paradigmas sin vasos comunicantes o sin figuras anfibias. Koselleck, que siempre fue adscrito a la nómina reaccionaria, se vale de argumentos y estrategias de la izquierda liberal, con la que mantiene *nolens volens* una relación sorprendente y fructíferamente osmótica e incluso sinérgica. A la postre en eso consistía la quintaesencia de una disputa, como nos enseñó Lessing.

alemán Jürgen Zimmerer (los dos últimos publicaron en 2021 en *Die Zeit* un provocador artículo en el que reclamaban imperativamente que dejase de ser un tabú la comparación en la historia (“Entaubisiert den Vergleich”, *Die Zeit*, Nr. 14, 1.04.2021); por otro, el célebre estudioso del Tercer Reich y los judíos, Saul Friedländer, cuyos padres murieron en Auschwitz, sostiene tanto la diferencia fundamental (y por tanto su singularidad) del Holocausto frente a otros crímenes históricos como la preterición del antisemitismo, por parte de las perspectivas poscoloniales (“Ein fundamentales Verbrechen”, *Die Zeit*, Nr. 28, 8.07.2021). La réplica de D. Moses a este artículo, con el título “¡Recordad de una vez también a las víctimas de las atrocidades coloniales!”, vio la luz una semana después (*Die Zeit*, Nr. 29, 15.07.2021).

LA INFLUENCIA DEL VOCABULARIO BUDISTA
EN LA FILOSOFÍA OCCIDENTAL:
UNA APROXIMACIÓN A LA GENEALOGÍA
DE LA GRAMÁTICA FILOSÓFICA

*Enrique F. Bocado Crespo*¹
(Universidad de Sevilla)

Namo tassa Bhagavato Arahato Sammāsambuddhassa

I. *Observaciones preliminares*

Me temo que el alcance del trabajo que el título del ensayo podría sugerir es mucho más ambicioso que los modestos resultados que se ofrecen a continuación. Inicialmente fue concebido para abordar un problema mucho más amplio: investigar la posible influencia del vocabulario filosófico indio en la gramática filosófica griega, en particular en la época helenística en donde disponemos de alguna sólida evidencia. En la época moderna, por su parte, la influencia del budismo en las obras de Schopenhauer y Nietzsche ha sido ampliamente atestiguada, y se han destinado un número considerable de trabajos a analizar el impacto del vocabulario filosófico budista en la obra de uno y otro.

La dificultad con la que nos encontramos a la hora de rastrear la influencia india en la gramática filosófica griega antigua se halla en la escasez de evidencia textual, especialmente en los siglos que abarcan la filosofía presocrática, aunque no sea sustantivamente mucho mayor de la que disponemos desde el último tercio del siglo IV a.C., a excepción tal vez de *Indica* de Megástenes y de *Milindapañha*. Por lo que respecta a la sólida evidencia histórica, resulta difícil identificar una influencia reconocible de la filosofía oriental en la gramática filosófica occidental antes de la obra de Porfirio.

Aunque Voltaire sospechara ya en 1761 que la India podría convertirse en la cuna de la civilización, y celebrara que los brahmanes fueran los primeros en establecer la

1 Profesor Titular de Filosofía Moral y Política. Fulbright Visiting Scholar en la Universidad de Harvard. El trabajo ha surgido en el marco del proyecto de investigación cuatrienal “Historia Conceptual y Crítica de la Modernidad” (FFI2017-82195-P) del Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades del Gobierno de España.

religión sobre las bases de la razón, la posible influencia oriental sobre el desarrollo de la filosofía griega, no fue una tesis que contara con el mismo entusiasmo con la que la recibió Voltaire. La tesis de que la filosofía hubiera empezado en algún otro lugar que no hubiera sido Grecia, la rechaza enfáticamente Diógenes Laercio:

Τὸ τῆς φιλοσοφίας ἔργον ἔνιοι φασιν ἀπὸ βαρβάρων ἄρξει. γεγενῆσθαι γὰρ παρὰ μὲν Πέρσαις Μάγους, παρὰ δὲ Βαβυλωνίοις ἢ Ἀσσυρίοις Χαλδαίοις, καὶ Γυμνοσοφιστὰς παρ' Ἰνδοῖς, παρὰ τε Κελτοῖς καὶ Γαλάταις τοὺς καλουμένους Δρυΐδας καὶ Σεμνοθέους, καθά φησιν Ἀριστοτέλης ἐν τῷ Μαγικῷ καὶ Σωτίων ἐν τῷ εἰκοστῷ τρίτῳ τῆς Διαδοχῆς. Φοινικά τε γενέσθαι Μῶχον, καὶ Θρᾶκα Ζάμολξιν, καὶ Λίβυν Ἄτλαντα.

... Λαυθάνουσι δ' αὐτοὺς τὰ τῶν Ἑλλήνων κατορθώματα, ἀφ' ὧν μὴ ὅτι γε φιλοσοφία, ἀλλὰ καὶ γένος ἀνθρώπων ἦρξε, βαρβάροις προσάπτοντες.²

W. K. C. Guthrie compartía la misma actitud que Diógenes Laercio en la relación con la posible influencia de las escuelas indias sobre la filosofía griega: “Los motivos y métodos de las escuelas indias, y el trasfondo teológico y místico de su pensamiento, son tan abiertamente diferentes de los que tenían los griegos, que poco provecho hay en su comparación.”³

Gadamer, por su parte, advertía que “Aunque [...] el estudio de la filosofía oriental haya hecho grandes avances [...] lo que únicamente se podría considerar como establecido es la intuición negativa de que nuestros conceptos básicos, que fueron acuñados por los griegos, alteren la esencia de lo que es foráneo.”⁴

Finalmente, en relación con la particular influencia de la filosofía budista sobre Pirrón de Elis, A. A. Long ha declarado que: “Es imposible saber si las influencias

2 “Hay algunos que dicen que el estudio de la filosofía tuvo sus comienzos entre los bárbaros. Sostienen que los persas tuvieron a sus magos, que los babilonios o asirios sus caldeos, y los indios sus gimnosofistas; y que entre los celtas y galos hay gentes llamadas “druidas”, o “santos”, para ello citan como autoridades el *Magicus* de Aristóteles y Sotión en el vigésimo tercer libro de sus Sucesiones de Filósofos. Asimismo también dicen que Moisés fue fenicio, que Zalmoxis fue tracio y que Atlas libio. / ... [...] ... Estos autores, por su parte, olvidan que los logros que le atribuyen a los bárbaros le corresponden a los griegos en los que no solo la filosofía, sino la misma estirpe humana tuvo principio.” Diógenes Laercio, *Vida de los Filósofos Ilustres*, Proemio. El texto griego se ha extrahido de Perseus Digital Library, disponible en la dirección: <https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.01.0257>. Accesible el 30 de enero de 2022. A menos que se indique lo contrario las traducciones de los textos griegos, latinos y en páli son todas mías.

3 Citado en Martin Litchfield West, *Early Greek Philosophy and the Orient* (Oxford: Clarendon Press, 1971), 22.

4 Citado en Thomas McEvelley, *The Shape of Ancient Thought* (New York: Allworth Press, 2002), 830. Versión electrónica.

orientales desempeñaron alguna parte significativa en el desarrollo filosófico de Pirrón. La evidencia no requiere tal hipótesis.”⁵

No obstante, la ausencia de testimonio escritos, contamos con algunos datos que ofrecen razones plausibles para pensar que, si bien no estamos muy seguro de saber cómo se desarrolló el impacto, al menos podemos conjeturar que debió de haberlo, en gran parte debido a las rutas comerciales que se establecieron entre Asia Menor y el Próximo Oriente desde la primera mitad del segundo milenio a.C. En efecto, desde Oriente se habían establecido cuatro grandes rutas:

1. La ruta hacia el oeste desde Babilonia siguiendo el Eúfrates hasta el norte de Siria bordeando Alepo hasta el sur que terminaba en Canaán.
2. La ruta que se dirigía hacia Damasco por el oasis de Palmira, desde donde partía el camino real hacia el Golfo de Aqabah pasando por el este del Mar Muerto.
3. Otra ruta partía de las llanuras de Antioquía en el norte de Siria hasta la planicie central de Anatolia que pasaba por las cordilleras del Amanus y del Taurus.
4. Desde las rutas marítimas que partían del sur de Egipto, la parte occidental de Chipre, y Rodas se podía llegar hasta Eubea, el Ática o hacia el norte del mar Egeo.⁶

Por otra parte, los griegos mantenían contactos con los reinos occidentales de Anatolia, con los frigios y con los lidios. En este panorama Siria aparece como un centro neurálgico de comunicación. Fue en Siria donde se copiaron los poemas épicos babilónicos, y de otros puntos orientales. De acuerdo con West, era “donde se encontraban todos los caminos, donde griegos, hititas, y elementos culturales de Hurria, Mesopotamia y Egipto confluían. De hecho, se convirtió en una especie de cuello de botella cultural, en la inevitable área de confluencia entre Egipto, Mesopotamia y Anatolia, y, al mismo tiempo, el punto donde acababan las rutas marítimas del oeste.”⁷

Los restos arqueológicos descubiertos sugieren que los lazos culturales entre la Grecia micénica y Oriente eran bastantes intensos entre la segunda mitad del siglo xv y el siglo xii a.C., declinó en los siguientes siglos y empezó a recuperarse a partir de los siglos viii y vii a.C. Considerando el material que se ha preservado de la literatura escrita en cuneiforme, Babilonia pudo haber ejercido una influencia cultural decisiva en la primitiva literatura griega.

La versión babilónica del poema de *Gilgamesh* parece haber influido en el proceso de composición de la *Iliada* como de la *Odisea*. Por otra parte, es necesario

5 Citado en Everard Flintoff, “Pyrrho and India”, *Phronesis*, 25 (1980): 88.

6 Martin Lichtfield West, *The East Face of Helicon* (Oxford: Clarendon Press, 1997), 2-3.

7 *Ibíd.*, 4.

destacar el papel que los fenicios desempeñaron en la trasmisión de influencias culturales orientales hacia Grecia, lo que sugiere que la influencia cultural no tuvo que producirse en tierras orientales.⁸ Las influencias orientales sobre la cultura griega se pueden apreciar asimismo en la formación del griego. Una considerable parte del léxico griego no tienen raíces indoeuropeas. La influencia de la lengua semítica aparece en las escrituras del Linear A y B.⁹

Dada las relaciones comerciales entre Grecia y el Próximo Oriente, todo parece indicar que podemos conjeturar que se produjeron interrelaciones filosóficas en ambas direcciones, pero al contrario de la evidencia que se dispone que confirman las influencias en el desarrollo de la lengua, en la fabricación de objetos, en la cerámica o en la escultura, la dificultad sigue siendo que no podemos explicar de qué manera pudo haber llegado a producirse.

A modo de ejemplos, los estudios comparativos de West parecen indicar que algunas concepciones griegas presocráticas pudieron haber surgido como resultado de la influencia de la filosofía india que fue transmitida a través de los persas:

1. La influencia de concepciones religiosas orientales en los fragmentos que se han conservado de Ferécides, que vivó en la segunda mitad del siglo VI a.C. La trasmigración de las almas, una doctrina tradicionalmente asociada con los pitagóricos, y que Ferécides pudo haber adoptado de ellos, es de origen indio. La primera formulación de la metempsícosis se encuentra los textos *Samhitā* y en los *Brāhmaṇas* de los Rg-Vedas, si bien después se desarrollaron en los *Upanishads*.¹⁰

2. La explicación que da Anaximandro para la formación de los mundos en términos del movimiento eterno de τὸ ἄπειρον, encuentra expresión en el *Chāndogya Upanishad*, y en *Maitri Upanishad*.¹¹

3. La concepción de Anaxímenes sobre la doctrina de la respiración divina muestra sorprendentes analogías con el *Atharvaveda*, en donde el viento se entiende como la expresión de la respiración de *Skambha*, la figura que sostiene el universo.¹²

4. Además de las relaciones que la filosofía de Heráclito parece tener con la antigua religión persa, que ya había indicado August Gladisch en 1859, West ha argumentado que existen ciertas similitudes entre la concepción de Heráclito del fuego y la

8 Ibid., 587.

9 Ibid., 12-13; 588. Para un estudio más exhaustivo sobre las raíces no indoeuropeas del griego, véase E. D. Francis, "The Impact of non-Indo-European languages on Greek and Mycenaean", en *Reconstructing Languages and Cultures*, ed. Edgar C. Polomé y Werner Winter (Berlin / New York: Mouton de Gruyter, 1992), 469-506.

10 West, *Early Greek Philosophy and the Orient*, 60-61.

11 Ibid., 93-94.

12 Ibid., 105

concepción india del *prāṇa* que aparece en los textos del *Bṛhadāraṇyaka Upanishad* y el *Kaṭha Upanishad*: “El hecho es que solo el *Bṛhadāraṇyaka Upanishad* arroja más luz sobre lo que Heráclito estaba hablando que todos los presocráticos juntos.”¹³

Después de haber considerado un número interesantes de analogías entre el pensamiento de Heráclito y la filosofía india, West acaba señalando una posible vía de comunicación entre Grecia e India: “Hay un largo camino desde Éfeso hasta la India. Pero la distribución de la raza humana demuestra que la gente, y lo que llevan con ellos, ha viajado un buen trecho en el curso de los años. En los tiempos de Heráclito, Éfeso y la India estaban conectados a través del imperio persa. Los indios llegaron al continente griego con el ejército de Jerjes.”¹⁴

II. Sobre la influencia de la filosofía budista en el escepticismo de Pirrón

Como lo indica Kuzminski, fue Nietzsche el primero en reconocer las afinidades filosóficas de Pirrón con el budismo.¹⁵ En el párrafo 437, de *En torno a la voluntad de Poder* se refiere a Pirrón como “un nihilista” y más adelante lo califica como “un budista para Grecia, que ha crecido entre los tumultos de las escuelas.”¹⁶ No tenemos mucha evidencia que nos aclaren qué razones pudo haber tenido Nietzsche para considerar a Pirrón como budista: si lo hace de acuerdo con su particular concepción del budismo, o porque hubiera visto algún elemento distintivamente budista en su filosofía.¹⁷

En cuanto a Pirrón de Elis (365/60-275/70 a.C.) disponemos de 4 fuentes para el estudio de su pensamiento. La primera procede de Diógenes Laercio, que vivió probablemente en la primera mitad del siglo III d.C., en su obra *Vidas de eminentes filósofos*. La segunda procede de Sexto Empírico (circa 160-circa 210), *Esbozos pirrónicos*. La tercera, es un pequeño capítulo que Aulo Gelio (125-180) dedicó al

13 Ibid., 167; 181.

14 Ibid., 201-202. Para un trabajo comparativo más extenso en el que se analiza las influencias de filosofía oriental sobre Grecia, véase: Thomas McEvelley, *The Shape of Ancient Thought* (New York: Allworth Press, 2002)

15 Adrian Kuzminski, *Pyrrhonism, How the Ancient Greeks Reinvented Buddhism*, (New York / Toronto: Lexington Books, 2008), 15.

16 Friedrich Nietzsche, *The Will to Power*, trad. Por Walter Kaufmann y R. J. Hollingdale (New York: Vintage Books, 1967), 241.

17 Sobre las ideas de Nietzsche acerca del Budismo, véase: Robert G. Morrison, *Nietzsche and Buddhism: A Study in nihilism and ironic affinities* (Oxford: University Press, 1997), especialmente los caps. 3 y 4.

escepticismo en su obra *Noches Áticas*. La última, es un fragmento, conocido como “El pasaje de Aristocles”, que incorporó Eusebio (260/265-339/340) en el libro XIV de su obra *Εὐαγγελική προπαρασκευή (Preparación para el Evangelio)*, en la que recoge las opiniones de Timón sobre su maestro. Probablemente se trate del fragmento más antiguo. Como el texto de Timón se utiliza para justificar algunas de las más interesantes semejanzas con el budismo primitivo, es necesario tenerlo en consideración; aunque solo sea con la intención de probar algunos argumentos que se expondrán más adelante.

Αναγκαίως δ' ἔχει πρὸ παντὸς διασκέψασθαι περὶ τῆς ἡμῶν αὐτῶν γνώσεως· εἰ γὰρ αὖ μὴδὲν πεφύκαμεν γνωρίζειν, οὐδὲν ἔτι δεῖ περὶ τῶν ἄλλων 14.18.2 σκοπεῖν. ἐγένοντο μὲν οὖν καὶ τῶν πάλοι τινὲς οἱ ἀφέντες τήνδε τὴν φωνήν, οἷς ἀντεῖρηκεν Ἀριστοτέλης· ἴσχυσε μὲν τοιαῦτα λέγων καὶ Πύρρων ὁ Ἥλειος· ἀλλ' αὐτὸς μὲν οὐδὲν ἐν γραφῇ καταλέλοιπεν, ὁ δὲ γε μαθητὴς αὐτοῦ Τίμων φησὶ δεῖν τὸν μέλλοντα εὐδαιμονήσῃν εἰς τρία ταῦτα βλέπειν· πρῶτον μὲν, ὅποια πέφυκε τὰ πράγματα· δεύτερον δέ, τίνα χρὴ τρόπον ἡμᾶς 14.18.3 πρὸς αὐτὰ διακείσθαι· τελευταῖον δέ, τί περιέσται τοῖς οὕτως ἔχουσι. τὰ μὲν οὖν πράγματά φησιν αὐτὸν ἀποφαίνειν ἐπ' ἴσης ἀδιάφορα καὶ ἀστάθμητα καὶ ἀνεπίκριτα, διὰ τοῦτο μῆτε τὰς αἰσθήσεις ἡμῶν μῆτε τὰς δόξας ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι. διὰ τοῦτο οὖν μὴδὲ πιστεύειν αὐταῖς δεῖν, ἀλλ' ἀδοξάστους καὶ ἀκλινεῖς καὶ ἀκραδάντους εἶναι, περὶ ἐνὸς ἐκάστου λέγοντας ὅτι οὐ μᾶλλον 14.18.4 ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν ἢ καὶ ἔστι καὶ οὐκ ἔστιν ἢ οὔτε ἔστιν οὔτε οὐκ ἔστιν. τοῖς μέντοι γε διακειμένοις οὕτω περιέσεσθαι Τίμων φησὶ πρῶτον μὲν ἀφασίαν, ἔπειτα δὲ ἀταραξίαν, Αἰνισίδημος δ' ἠδονήν. 14.18.5 Τὰ μὲν οὖν κεφάλαια τῶν λεγομένων ἐστὶ ταῦτα.¹⁸

De la observación de Diógenes Laercio, sabemos que Pirrón acompañó al ejército

18 “Antes que nada es necesario examinar sobre nuestro propio conocimiento. Pues si hubiéramos sido constituidos para que no podamos conocer nada, no sería necesario investigar sobre ello 14.18.2. Entre los antiguos también hay algunos que he han pronunciado contra los cuales Aristocles ha discutido. Pirrón de Elis era uno de aquellos que defendieron tal posición. Él mismo no dejó nada por escrito, su discípulo Timón, no obstante, dice que quienquiera que desee ser feliz debe de considerar estas tres preguntas: primera, ¿cómo son las cosas por naturaleza? Segunda, ¿qué disposición debemos de tener hacia ellas? 14.18.3 Por último, ¿qué resultaría para aquellos que tengan esta disposición? Dice aquél que los sucesos *se manifiestan por igual, sin diferencias entre ellos, inconstantes, e indeterminados*. Por esta razón ni nuestras sensaciones ni opiniones dicen la verdad o la falsedad. Por esto mismo no se debe confiar en ellas, *antes bien no deberíamos tener opinión (sobre ellas), ni inclinarnos hacia algún lado, y ser incommovibles, diciendo sobre cada una de aquellas que no es más de lo que no es, o que es o que no es, o ni que es ni que no es* 14.18.4. Dice Timón que aquellos que tengan esta disposición deberían de considerar así (las cosas), primero, no decir nada, y después estar libre de perturbación. 14.18.5 Tales son los principales puntos de los que hablan.” Las cursivas son mías. El texto griego se ha extraído de la *Bibliotheca Augustana* en la dirección: khazarzar.skeptic.net. Disponible el 26 de febrero de 2022.

de Alejandro en su incursión de la India, con lo que disponemos de una evidencia concluyente para verificar que pudo haber habido alguna influencia del pensamiento indio en el desarrollo del pensamiento de Pirrón, aunque no contemos con la información necesaria para averiguar hasta dónde llegó, ni con qué sectas o grupos filosóficos indios se pudo haber entrevistado. De acuerdo con Diógenes Laercio,

Πύρρων Ἠλεῖος Πλειστάρχου μὲν ἦν υἱός, καθὰ καὶ Διοκλῆς ἰστορεῖ: ὡς φησι δ' Ἀπολλόδορος ἐν Χρονικοῖς, πρότερον ἦν ζωγράφος, καὶ ἤκουσε Βρύσωνος τοῦ Στίλπωνος, ὡς Ἀλέξανδρος ἐν Διαδοχαῖς, εἴτ' Ἀναξάρχου, ξυνακολουθῶν πανταχοῦ, ὡς καὶ τοῖς Γυμνοσοφισταῖς ἐν Ἰνδία συμμίζαι καὶ τοῖς Μάγοις. ὄθεν γενναϊότατα δοκεῖ φιλοσοφῆσαι, τὸ τῆς ἀκαταληψίας καὶ ἐποχῆς εἶδος εισαγαγόν, ὡς Ἀσκάνιος ὁ Ἀβδηρίτης φησίν: οὐδὲν γὰρ ἔφασκεν οὔτε καλὸν οὔτ' αἰσχρὸν οὔτε δίκαιον οὔτ' ἀδίκον: καὶ ὁμοίως ἐπὶ πάντων μηδὲν εἶναι τῇ ἀληθείᾳ, νόμῳ δὲ καὶ ἔθει πάντα τοὺς ἀνθρώπους πράττειν: οὐ γὰρ μᾶλλον τόδε ἢ τόδε εἶναι ἕκαστον.¹⁹

La información de Diógenes Laercio procede de Ascanio de Abdera, y es la única evidencia que sugiere que tanto la imposibilidad de conocer (*ἀκαταληψία*), como la suspensión del juicio (*ἐποχή*) podrían haber surgido como consecuencia de los encuentros que Pirrón habría mantenido con los gimnosofistas y los magos, o sabios persas. Alejandro entró en las regiones del noroeste en el subcontinente indio en el año 326 a.C. a altura de las planicies del Indo (lo que en la actualidad corresponde más o menos a Pakistán, y abandonó India en el 325 a.C. Megástenes (circa 350-290 a.C.) relata el encuentro de Alejandro en Taxila, en la zona de Gandhāra, con los gimnosofistas entre los que se encontraban Kalanos, que después acabó por inmolarse en un pira en llamas, y un tal Mandanis, quien sostenía que “la mejor filosofía era la que liberaba la mente del placer y del sufrimiento.”²⁰ Es asumible, teniendo en cuenta la relación que Anaxarco mantenía con el círculo más próximo a Alejandro, que Pirrón hubiera sido asistido a las conversaciones que los griegos mantuvieron con algunos miembros de las sectas filosóficas indias, pero no contamos con una evidencia concluyente para establecerlo, ni nos falta evidencia para identificar las sectas o escuelas filosóficas.

19 “Pirrón de Elis fue hijo de Plistarco, como lo cuenta Diocles. Según Apolodoro en su Cronología, primero fue pintor, y después estudió con Estilpón, el hijo de Brisón, como lo cuenta Alejandro en sus *Sucesiones de Filósofos*. Después acompañó a Anaxarco con quien estuvo en tantos sitios para reunirse con los gimnosofistas en la India y con los magos. Lo que le condujo a adoptara la excelsa filosofía, como lo dice Ascanio de Abdera, de la forma de que nada puede conocerse y de suspender el juicio.” Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos ilustres*, 9.11.

20 Estrabón, *Geographica*, XV, i, 64. El texto griego procede de la Perseus Digital Library, en la dirección: <https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.01.0197>. Disponible el 26 de febrero de 2022.

La información sobre las sectas indias proviene de la obra de Megástenes, *Índica*, que fue recopilada posteriormente por Estrabón. Megástenes, residió en la corte de Candragupta en Pataliputra, como embajador del rey Seleuco Nikator entre 319/18 a.C., y es probable que hubiera tenido algún contacto con Pirrón a la vuelta de Grecia. Megástenes agrupa a los filósofos indios en dos clases, los que llama “Brachmanes” y los “Sarmanes”, que correspondería al término sánscrito “śramaṇa” (ascetas). Entre los ascetas, Megástenes informa que “los que son tenidos en el más alto honor se les llama ‘*hylobioi*’,” “viven en los bosques, en donde se alimentan de hojas de los árboles y fruta salvajes, y llevan vestidos hechos de la corteza de los árboles, y se abstienen del comercio con las mujeres y del vino.”²¹

En otro fragmento, observa que “entre los indios hay aquellos filósofos también que siguen los preceptos de Boutta, a quien honran como a un dios debido a su extraordinaria santidad.”²² No está claro si a los que identifica como budistas estarían incluidos dentro del grupo de los *hylobioi*, o formarían a su juicio una clase diferente.

La posible influencia de las sectas budistas, de haberse producido, sobre la filosofía de Pirrón tuvo que haber sido a través de los contactos que Pirrón habría mantenido con Megástenes a la vuelta de Grecia. Si Pirrón volvió con las tropas de Alejandro en el 325 a.C. es improbable que algunos de los gimnosofistas fueran budistas, teniendo en cuenta la extensa presencia brahmánica en la región de Taxila. La distinción que hace Megástenes sugiere tal vez que los gimnosofistas fueran *vānaprastha*, literalmente “moradores del bosque,” que sin ser ascetas, reflejaban una forma vida a la que se dedicaban algunos cabezas de familia siguiendo las tradiciones védicas.²³

Gran parte de la investigación académica se ha centrado, en consecuencia, en intentar, primero, identificar más específicamente cuáles habrían sido las sectas indias con las que Pirrón se habría entrevistado, y segundo, en establecer alguna conexión conceptual entre las tesis característicamente pirrónicas y las fuentes indias que pudieron haber servido de inspiración a Pirrón.

Flintoff construye dos argumentos para pensar que las posiciones filosóficas que defendía Pirrón habrían estado influenciadas por el budismo. El primer argumento es lo que él llama, “el enfoque antitético hacia las aseveraciones metafísicas, de hecho tal vez, hacia todas las aseveraciones, que es la diferencia entre la filosofía pirrónica y cualquier otra filosofía contemporánea. Me refiero a los modos familiares de expresión del tipo “*παντὶ λόγῳ λόγος ἀντίκειται*.”²⁴

21 Ibid., XV, i, 59.

22 Ibid., *Fragmenta* XLIII.

23 Johannes Bronkhorst, *How the Brahmins Won* (Leiden / Boston: Brill, 2016), 34.

24 Flintoff, “Pyrrho and India”, 91.

Aunque reconoce que, de acuerdo con la evidencia que ofrece Diógenes Laercio sobre los Δισσοί λόγοι, hay razones para pensar que fue el sofista Protágoras “la primera persona que sostuvo que en todo argumento existen dos lados en el argumento que son exactamente opuestos entre sí,” arguye que “sería un error que semejante punto de partida estuviera confinado al pensamiento griego.” Para soslayar el error, Flintoff propone enfocar la atención hacia los *sutras* budistas, en los que se pueden apreciar “que tanto la polaridad como las antinomias son la marca distintiva recurrente (*recurrent hallmark*) del pensamiento budista.” Basándose en una cita de T. R. V. Murti, en la que se afirma que “el Buda declaró que algunos problemas son insolubles o inexpresables (*ayākṛta*)”, Flintoff concluye: “lo que es aún más interesante es la manera en la que el mismo Buda constantemente usa estas antinomias para reclamar una posición agnóstica hacia las cuestiones metafísicas que se encuentran detrás de ellas.”²⁵

Flintoff parece, pues, que ha encontrado el punto que relaciona la filosofía de Pirrón con el budismo, “una posición sorprendentemente cercana a la del mismo Pirrón, como ha sido atestiguada en los fragmentos que disponemos de Timón, Diógenes Laercio, Sexto Empírico. La semejanza de la posición queda si cabe más reforzada por el uso que las escrituras budistas hacen del quadriema (*catuṣkoṭi*) en la formulación de las cuestiones no respondidas, que resultan ser virtualmente la misma que utiliza Pirrón en el fragmento de Timón: “No debemos decir sobre cosa alguna (1) que es, o (2) que no es, o (3) que es y que no es, o (4) que ni es ni no es.”²⁶ En consecuencia,

lo que es más sorprendente es que en las dos filosofías, los argumentos antinómicos se utilizan para producir una transformación en la conciencia humana en la que el mundo tal y como se experimenta es súbitamente visto como algo irreal, lo que los indios llaman maya. Una cesación de toda conceptualización (*epokhê*) tiene lugar, que conduce a una cesación de toda habla (*aphasia*), que, por su parte, lleva a una cesación de toda perturbación (*ataraxia, nirvana, mokṣa*).²⁷

El segundo argumento que Flintoff utiliza para justificar la influencia del budismo en la filosofía de Pirrón consiste en encontrar algún sentido de la palabra “ataraxia” que, por una parte, no pueda entenderse en los términos en los que Demócrito utilizaba la palabra “*euthumia*”, que podría ser la estrategia más socorrida para contrarrestar cualquier intento de explicar el sentido con el que Pirrón utiliza la palabra apelando a alguna influencia budista, ya sea *Theravada* o *Mahayana*; y por otra, justificar que,

25 *Ibíd.*

26 *Ibíd.*, 92.

27 *Ibíd.*, 94.

puesto que no es posible encontrar en la tradición anterior griega ningún caso que se pueda equiparar a lo que Pirrón quería dar a entender con *ataraxia*, se hace necesario apelar a la supuesta influencia que Pirrón pudo haber tenido de la filosofía budista en la India para entender correctamente su sentido.

Flintoff insiste en que para comprender correctamente el sentido con el que Demócrito emplea la palabra “*euthumia*”, es necesario vincularla con la adopción de una visión correcta, o de una creencia que se asume como correcta, a la que el individuo se siente apegado. La relación psicológica entre la adopción de una creencia y la sensación que expresaría el estado de ánimo descrito por el término “*euthumia*”, no es estable, porque es posible que la creencia sea cuestionada y tenga como efecto una perturbación del ánimo. Para evitar cualquier perturbación del ánimo es necesario eliminar completamente el contenido cognitivo sobre el que se asienta la sensación descrita por *euthumia*, con lo que también se evita el apego a la creencia. De esta manera se resuelve la potencial vulneración psicológica a la que se vería expuesto el individuo cuando alguna de sus creencias es cuestionada.

Pirrón, en consecuencia, necesita emplear un término que exprese el estado de ánimo que se experimenta cuando se ha eliminado de la conciencia cualquier vestigio de creencias, con lo que también se erradica la posibilidad de establecer una relación de apego con los contenidos cognitivos de las creencias. La palabra “*ataraxia*” expresa, pues, el estado mental de un individuo que, al haber eliminado cualquier contenido cognitivo de su conciencia, no puede establecer relación alguna de apego.²⁸

Christopher Beckwith, por su parte, ha justificado la influencia del budismo en la filosofía de Pirrón defendiendo, en primer lugar, siete proposiciones, presumiblemente sostenidas “en datos sólidos –inscripciones, manuscritos datados, otros textos fechados, e informes arqueológicos,”²⁹ que han sido diseñadas con la intención de suministrar la evidencia histórica de que los gimnosofistas con los que Pirrón presumiblemente se entrevistó eran budistas. Y, en segundo lugar, desarrolla tres argumentos para probar las supuestas relaciones conceptuales entre la filosofía de Pirrón y el budismo primitivo, con la intención de demostrar que el pirronismo primitivo es una forma de budismo.

Beckwith sostiene siete proposiciones, que de ser algunas de las cuales ciertas, nos encontraríamos con un enfoque enteramente novedoso, no sólo sobre el origen del budismo, tal y como se ha venido entendiendo en la literatura académica, sino del ambiente intelectual que Pirrón pudo haber conocido en Gandhāra.

28 *Ibid.*, 94-96.

29 Christopher I. Beckwith, *Greek Buddha, Pyrrho's Encounter with Early Buddhism in Central Asia* (Princeton / Oxford: Princeton University Press, 2015), xiii.

1. El Buda era escita (Saka) que pasó algún tiempo en Gandhāra. La evidencia que aporta Bareau demuestra, según Beckwith, que la creencia tradicional que sitúa su nacimiento del Buda en Lumbini “está llena de problemas cronológicos y de otras clases insuperables, y son de un desarrollo tardío.”³⁰

2. El budismo se caracteriza por un rechazo del Zoroastrismo, que habría llegado con la conquista de Darío de la extensión de Gandhāra, “tanto el primitivo budismo como el primitivo brahmanismo son el resultado directo del Zoroastrismo en la parte oriental de Gandhāra por Darío I.”³¹ El elemento característico del budismo consistiría en un rechazo de las ideas de un dios creador, karma, reencarnación, cielo e infierno que son características de la religión persa.³²

3. La interpretación que se ha hecho del atributo “Śākyamuni” con el que tradicionalmente se conoce al Buda no es correcta. El término “Śākyamuni”, argumenta, es un vocablo sánscrito que ha sido erróneamente transcrito. Su transcripción debería de haber sido “Śākamuni”, que significa “el sabio de los escitas”. El atributo del Buda “Śākamuni (el sabio de los escitas)”, según Beckwith, lo habrían utilizado los escitas, que ocuparon el noroeste de la India entre el siglo I a.C. y el siglo I. d.C. para referirse al Buda.³³

4. Pirrón conoció una forma de budismo primitivo (que Beckwith contrapone al budismo normativo de la tradición textual *theravada*, al que rechaza simplemente por ser el producto del periodo Saka-Kushan) durante los años que duró su viaje por la zona de Bactria y Gandhāra.³⁴

5. Los textos descubiertos recientemente en Gandhāra son el documento primitivo que han preservado la enseñanza original del Buda.

6. El pirronismo primitivo entendido como “el sistema filosófico-religioso más primitivo contrastado, históricamente cotejado y claramente reconocible” es “una forma de budismo.”³⁵

7. La información de Megástenes y de otros autores helenísticos, en consecuencia, preserva “parte de la relación más primitiva testimonial fechada de las prácticas filosóficas y religiosas de la India, con diferencia.”³⁶

Para justificar que el pirronismo primitivo es una forma de budismo, Beckwith desarrolla tres argumentos adicionales. En primer lugar, basándose en el pasaje de

30 *Ibid.*, 6.

31 *Ibid.*, 7.

32 *Ibid.*, 10.

33 *Ibid.*, 6.

34 *Ibid.*, 54.

35 *Ibid.*, 61-62.

36 *Ibid.*

Aristocles, Beck argumenta que las tres características que Pirrón le atribuye a los fenómenos (τὰ πράγματα), a saber: que son ἀδιάφορα, ἀστάθμητα, y ἀνεπίκριτα, y que él traduce como “indiferenciadas por una diferencia lógica”, “inestables, desequilibradas, inconmensurables”, y “que no se pueden juzgar, cambiantes, indecidibles”, respectivamente, corresponderían presumiblemente a las tres características intrínsecas de la existencia (*trilakṣana*) que tradicionalmente el Buda le atribuyó a cualquier fenómeno mental o físico, a saber: *anatta*, *anicca* y *dukkha*.³⁷ Beckwith concluye afirmando que: “la versión de Pirrón del *Trilakṣana* es tan próxima a la del budismo indio que es virtualmente una traducción de ella: tanto el Buda como Pirrón realizan una declaración en la que enumeran tres características de todas las cosas discretas (éticas), sucesos (*matters*), cuestiones”, pero lo hacen de manera exclusivamente negativa, es decir, ‘Todos los sucesos son no-x, no-y, y no-z’.”³⁸

En el segundo argumento, Beckwith justifica la relación entre el budismo y Pirrón en base al rechazo de Pirrón a conocer nada que sea absoluto. El rechazo de Pirrón de la “antilogía” entre la verdad y la mentira, apunta en el análisis de Beckwith a que “los humanos queremos conocer la verdad última y absoluta, pero lo último o lo absoluto es un perfeccionismo metafísico, o una categoría ontológica creada por los humanos y que se sobrepone a cualquier cosa.”³⁹

Sobre esta interpretación, Beckwith identifica una relación directa con el rechazo del Buda a responder cuestiones metafísicas que, en esencia, reproduce la explicación de Gethin, y que justifica en los siguientes términos:

la razón de que [el Buda] no respondiera es extraordinariamente clara en el Sutra mismo: desde el punto de vista budista, las cuestiones son irrelevantes, pero también, como el *Trilakṣana* lo deja abundantemente claro, “no se pueden responder porque asumen [...] categorías absolutas y conceptos –el mundo, el alma, el yo, el *Tathāgata*– que el Buda y la tradición budista no aceptan, o al menos critican y lo entienden de una manera particular. Esto es, desde la perspectiva budista esas cuestiones no están bien formadas o son erróneamente concebidas. Responder con un “sí” o con un “no” a ninguna de ellas es verse obligado a aceptar la validez de la cuestión y de los términos en los que se formulan.”⁴⁰

En el tercer argumento, Beckwith identifica la noción de imperturbabilidad (*ataraxia*) con la noción de *nibbānaṃ*, argumentando que la descripción que ofrece el Buda del último estado de meditación profunda (*dhyāna*) es equiparable al estado de *ataraxia* que proclamaba Pirrón:

37 Ibid., 24-31.

38 Ibid., 32.

39 Ibid., 34.

40 Rupert Gethin, *The Foundations of Buddhism* (Oxford / New York: University Press, 1998), 65-68.

Lo que el Buda está abandonando aquí es la distinción entre las cualidades opuestas o anti-logías ya mencionadas. Este es el estado de *adiaphora* de Pirrón de ser “indiferenciado, sin (una intrínseca) auto-identidad, que es idéntico al estado del Buda de ser *anātman* “sin (una intrínseca) auto-identidad. Equivale (*equated*) al de nirvana (*nirvāṇa* o *nirodha*) “la extinción de las ardientes pasiones”, y la paz que resulta de ella. En términos del *Mahāsaccaka Sutta*, “estar libre del dolor y del gozo significa estar en un estado de *apatheia* “sin pasión”, en tanto que “la completa ecuanimidad” es exactamente la misma cosa que la ataraxia. Como lo decía Timón, el resultado de seguir el programa de Pirrón es primero la *apatheia* “sin pasión”, y después la *ataraxia* “imperturbabilidad, ecuanimidad” –nirvana.⁴¹

Tanto Flintoff como Beckwith han identificado en el silencio del Buda ante las preguntas que dejan sin responder un recurso dialéctico que Pirrón habría adoptado directamente de la filosofía budista. Al menos podría aparecer como el candidato mejor situado para explicar la suspensión del juicio (*ἐποχή*).

En efecto, en un número de pasajes de los *Suttantas* al Buda se le formulan ciertas preguntas que deja sin responder.⁴² Las preguntas que el Buda ha dejado con su silencio, indeterminadas, sin responder, o cuyas posibles soluciones se han dejado a un lado, o han sido meramente descartadas (*thapanīya*), son conocidas en la literatura budista como “*avyākata*”.⁴³

El conjunto lo forman tradicionalmente diez preguntas divididas en tres grupos.⁴⁴ El primer grupo incluye preguntas sobre la naturaleza del universo:

41 *Ibid.*, 36

42 Sigo *verbatim* la exposición de Enrique Bocado Crespo, “Sobre el significado del silencio del Buddha”, *Pensamiento* 75 (2019): 553-559. En *Majjhima Nikāya* i 63 y 72; y los once *Avyakata Suttas* contenidos en *Samyutta Nikāya*, 44, 1-11; *Udāna* 6.4 y 6.5. También se pueden encontrar referencias a las diez preguntas en *Dīgha Nikāya* 1,1; 6, 16-19; 9, 25; 29. Todas las citas de los textos del Pāli Canon, salvo indicación previa, se refieren a la edición del Sexto Concilio Budista (CSCD). Las traducciones del Pāli son, salvo indicación contraria, mías.

43 En sánscrito el término “*avyākata*”, significa literalmente “no respondidas”, o “no contestadas”.

44 Panikkar habla de “catorce posiciones” en lugar de diez. La diferencia consiste en que en la enumeración de las posiciones añade cuatro nuevos enunciados, que sin embargo no se recogen en los *suttas*:

3. El mundo es y no es temporalmente infinito.
4. El mundo ni es ni no es temporalmente infinito.
5. El mundo es y no es espacialmente infinito.
6. El mundo ni es ni no es espacialmente infinito.

Cf. Ramón Panikkar, *El silencio del Buddha*, (Madrid: Ediciones Siruela, 1996), 135; 137-138.

- 1) El universo es eterno (*sassato loko*).
- 2) El universo no es eterno (*asassato loko*).
- 3) El universo es finito (*antavā loko*).
- 4) El universo no es finito (*anantavā loko*).

El segundo grupo contiene preguntas relativas a la relación entre mente y cuerpo:

- 5) El alma y el cuerpo son lo mismo (*taṃ jīvaṃ taṃ sarīraṃ*).
- 6) El alma es una cosa y el cuerpo otra (*aññaṃ jīvaṃ aññaṃ sarīraṃ*).

Y finalmente, el tercer grupo lo forman preguntas relativas a la naturaleza del Tathāgata, es decir, sobre la naturaleza de aquellos que han logrado la completa iluminación alcanzando un estado de conocimiento que los sitúa más allá de la percepción ordinaria de la realidad:⁴⁵

- 7) Si el Tathāgata existe después de la muerte (*hoti tathāgato param, maraṇā*).
- 8) Si el Tathāgata no existe después de la muerte (*na hoti tathāgato param, maraṇā*).
- 9) Si el Tathāgata existe y no existe después de la muerte (*hoti ca na ca hoti tathāgato param, maraṇā*).
- 10) Si el Tathāgata ni existe y ni deja de existir después de la muerte (*n'eva hoti na na hoti hoti tathāgato param, maraṇā*).

En términos lógicos, las preguntas que se formulan en (1)-(10), comprenden cinco pares de proposiciones que incluyen una proposición y su contraria. De hecho, los pares de las proposiciones (1)-(2), (3)-(4), (5)-(6), (7)-(8) respectivamente, son de la forma ($X \vee \sim X$); mientras que la estructura del par (9)-(10) es de la forma ($X \& \sim X$) y $\sim(X \& \sim X)$, respectivamente. Los enunciados (1)-(10) son perfectamente gramaticales, así que las proposiciones que expresan deberían de estar sujetas, en principio, a los criterios de decisión lógica en cuyos términos se establece el valor de verdad de una proposición. Asumiendo, pues, la validez del principio del tercio excluido, cada proposición contenida en los cinco pares de proposiciones (1)-(10) afirma ($X \vee \sim X$), o ($X \& \sim X$) o su negación $\sim(X \& \sim X)$, sería razonable asumir que al menos una de las dos, X o $\sim X$ debe ser verdadera; lo que eventualmente obligaría al Buda a decidirse o bien por bien por la verdad de X , o por la verdad de $\sim X$, o bien que declare como una contradicción la proposición “ $X \& \sim X$ ”.

El Buda, sin embargo, ni se decide por el valor de verdad de X ni por el valor de verdad de $\sim X$, pero tampoco declara $\sim(X \vee \sim X)$, lo que implicaría la contradicción de

45 Kenneth Roy Norman, “Death and the Tathāgata”, en *Studies in Buddhism and Culture in honour of Prof. Dr. Egaku Mayeda* (Tokyo: Sankibo Busshorin, 1991), 1-11. Reimpreso en *Collected Papers 4* (Oxford: Pali Text Society, 1993), 251-263.

afirmar al mismo tiempo una proposición y su contraria, afirmando como contradictoria la conjunción de X y de $\sim X$.

Guardar silencio en lugar de responder, es, de acuerdo con el canon budista, una manera de contestar a la pregunta que se hace. En los *Suttantas* se reconoce cuatro maneras diferentes de responder a una pregunta:

Estas son las cuatro maneras de responder a las preguntas. ¿Cuáles son esas cuatro maneras? Hay preguntas que se tendrían que responder de manera categórica (directamente con un “sí”, o con un “no”, diciendo “esto, o “eso”. Hay preguntas que se deberían de responder con explicaciones (definiendo o redefiniendo los términos en los que se formulan). Hay otras preguntas que se deberían de responder con una pregunta contraria. Hay preguntas que se deberían de dejar a un lado. Estas son las cuatro maneras de responder a las preguntas.⁴⁶

Así que cuando el Buda deja sin responder las preguntas (1)-(10), está, de hecho, respondiendo a esas preguntas; por consiguiente, su silencio se ha de entender como una respuesta efectiva a los enunciados (1)-(10). De hecho, el mismo Buda explica por qué responde con el silencio a esas preguntas:

Todas las proposiciones (1)-(10), Vacha, son una espesura de concepciones distorsionadas, un apearse a las concepciones distorsionadas, una jungla de concepciones distorsionadas, un retorcimiento de concepciones distorsionadas, un crisparse ante las concepciones distorsionadas, una atadura a las concepciones distorsionadas. Conducen al sufrimiento, a lo que causa irritación, a la aflicción, a la excitación (fiebre); no conducen a la disipación de la ilusión [mental], ni a la serenidad, ni a la cesación, ni a la paz, ni al conocimiento intuitivo, ni al despertarse por uno mismo, ni tampoco al *nibbānam*.⁴⁷

En este texto el Buddha enuncia dos clases de razones para explicar su silencio. En la primera enumera una sucesión de ciertos estados mentales que son descritos en términos metafóricos como *diṭṭhigatametam* (“espesura”), *diṭṭhikantāro* (“jungla”) *diṭṭhivisūkam* (“retorcimiento”). El uso de esos términos parecen sugerir que la formulación de los enunciados (1)-(10) son la consecuencia de un profundo estado

46 *Pañha Sutta* en *Ānguttara Nikāya* iv, 42: “Cattārimāni bhikkhave pañhavyākaraṇāni. Katamāni cattāri: Atthi bhikkhave pañho ekamsavyākaraṇīyo, atthi bhikkhave pañho vibhajja vyākaraṇīyo, atthi bhikkhave pañho paṭipucchā vyākaraṇīyo, atthi bhikkhave pañho ṭhapanīyo. Imāni kho bhikkhave cattāri pañhavyākaraṇāni.” Véase asimismo *Majjhima Nikāya* i, 72 y *Ānguttara Nikāya*: 3. 67; 3. 78; 5. 165 y 10. 96.

47 *Majjhima Nikāya* i, 486: “‘asassato loko’ ti kho, vaccha ... pe ... ‘antavā loko’ ti kho, vaccha ... pe ... ‘hoti ca na ca hoti tathāgato paraṃ marañā’ ti kho, vaccha ... pe ... ‘neva hoti na na hoti tathāgato paraṃ marañā’ ti kho, vaccha diṭṭhigatametam diṭṭhigahanam diṭṭhikantāro diṭṭhivisūkam diṭṭhivipphanditam diṭṭhisamyojanam sadukkham savighātam saupāyāsam sapariḷāham, na nibbidāya na virāgāya na nirodhāya na upasamāya na abhiññāya na sambodhāya na nibbānāya samvattati.”

ilusorio de conciencia, que impide al que formula las preguntas reconocer que las proposiciones de la forma $(X \vee \sim X)$ y su negación son el resultado de una distorsión conceptual, o expresan una clase de sin sentido que está incapacitado de ver, y, en consecuencia, no está en condiciones de percatarse que los enunciados (1)-(10) no están sujetos a los criterios habituales que se emplean para decidir el valor de verdad. La indecisión que expresa el silencio descansa en el reconocimiento de que el estado mental responsable de la formulación de los enunciados (1)-(10) imposibilita al que las formula a que sea consciente de que se encuentra bajo el efecto de una ilusión mental. La idea es que las ilusiones mentales no pueden curarse con una discusión que promueva la generación de otros estados mentales igualmente ilusorios.

El silencio del Buda ante las preguntas que formulan los enunciados (1)-(10), sugeriría que la naturaleza de la ilusión mental que eventualmente permite la formulación de esas preguntas es demasiado profunda, o que está muy enmarañada, o que debido a la insondable confusión mental que presenta, es simplemente inescrutable, o demasiado retorcida, como parece aludir las expresiones “*diṭṭhigatametam*”, “*diṭṭhikantāro*” y “*diṭṭhivisūkam*”. Cualquier intento de desenmarañar la compleja red de opiniones distorsionadas con argumentos racionales estaría condenado al fracaso, porque no conducirían al que sostiene cualquiera de esas opiniones a que se percatara de la ilusión mental en la que se encuentra, que es la responsable de llevarle a preguntarse si alguna de las opiniones contenidas en (1)-(10) son verdaderas o son falsas.

El mero intento de verse obligado a preguntar por su valor de verdad es el síntoma de una profunda ilusión mental. La terapia se hace aún más difícil si se tiene en cuenta que, además de representar una honda distorsión conceptual, son opiniones con las que el sujeto mantiene un vínculo emocional. El uso de los términos “*diṭṭhigatametam*”, o “*diṭṭhivisūkam*”, parecen sugerir que la masa de opiniones distorsionadas que expresan las proposiciones (1)-(10) estén relacionados con procesos emocionales con los que tiende a identificarse quien las sostiene.

La segunda clase de razones que ofrece el Buda para rechazar responder a las preguntas (1)-(10), probablemente expresen la deliberada intención de remarcar la diferencia esencial entre el enfoque distintivamente budista y las especulaciones características de otras escuelas contemporáneas. En esencia, lo que viene a expresar la segunda clase de razones es que las concepciones distorsionadas que expresan las preguntas (1)-(10) no sólo no solucionan el problema esencial de la existencia humana: la liberación de la muerte y el sufrimiento, sino que además causan más dolor y miseria.⁴⁸

De hecho, presenta las preguntas (1)-(10) como un conjunto de especulaciones

48 Para una respuesta más específica sobre los efectos de las especulaciones metafísicas véase el *Cūla-Māluṅkya Sutta* en *Majjhima Nikāya* i, 426.

filosóficas esencialmente contrarias a la correcta visión de la realidad (*sammā diṭṭhi*) enunciada en el principio de condicionalidad (*paṭicca-samuppāda*), que constituye una de las escasas reivindicaciones del Buda sobre su conocimiento,⁴⁹ y sobre el que en última estancia se basa la doctrina específicamente budista de las cuatro verdades nobles (*cattāri-ariyasacāni*).

No hay razones para sostener, como lo hace Flintoff, que las antinomias como la polaridad sean la marca distintiva recurrente del pensamiento budista, al menos por lo que las diez preguntas que el Buda deja sin responder. Las explicaciones que ofrece el Buda para dejar sin responder a las diez cuestiones tampoco confirman que la estrategia del Buda se pueda explicar como una defensa de la posición agnóstica basada en el enunciado de una proposición y su contraria. Asumir que el silencio del Buda sea la expresión de una posición escéptica o agnóstica sobre cuestiones metafísicas implica no reconocer la extraordinaria complejidad de la epistemología budista que se encuentra detrás de cada uno de los atributos con los que el Buda califica la ilusión mental que se halla detrás de las diez proposiciones: *diṭṭhigatametam*, *diṭṭhikantāro*, y *diṭṭhivisūkam*.

Tampoco el uso del *quadriema* que aparece en la formulación de las preguntas presenta relación alguna con el rechazo de Pirrón a expresar cualquier determinación. En el caso de Pirrón, el uso del *quadriema* no está atestiguado en ninguno de los fragmentos que se han conservado. La formulación que podría considerarse como la más próxima del *quadriema* se encuentra en el fragmento de Aristocles, que es seguramente en la que se ha basado Flintoff para justificar la supuesta influencia de la filosofía budista.

En efecto, por la atribución de Timón en el texto, *ὅτι οὐ μᾶλλον ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν ἢ καὶ ἔστι καὶ οὐκ ἔστιν ἢ οὔτε ἔστιν οὔτε οὐκ ἔστιν*, se podría fácilmente incurrir en la tentación de presentar la distinción como la reproducción de las cuatro posibilidades lógicas incluidas en el *quadriema*, lo que podría sugerir una cierta familiaridad de Pirrón con la lógica budista. El texto de Diógenes Laercio, sin embargo, nos da alguna indicación para entender la lógica que se encuentra detrás de la formulación, sin tener que acudir a la hipótesis del *quadriema*. Se trata simplemente de enumerar las cuatro posibilidades lógicas que se derivan de la aceptación de la tesis pirrónica *οὐδὲν ὀρίζομεν* (“nada determinamos”), que se explica sucesivamente en términos de expresiones como “que nada es más una cosa que otra,” “que cada proposición tiene su opuesta,” con un sentido positivo como lo indica la expresión “dos cosas son similares,” o con un sentido negativo, “ni *x* ni *y* existen.”⁵⁰

49 Véase especialmente *Vinayapīṭakam*: Mahāvagga, i, 22-26.

50 Laercio, *Vida de los Filósofos Ilustres*, IX: 74-75.

No se requiere un conocimiento del cuadrilema para indicar las cuatro posibilidades lógicas que negar que se pueda conocer algo con determinación. La imposibilidad de conocer, la entiende Diógenes Laercio en términos de las perplejidades que existen entre apariencias y juicios y enumera diez modos (*τρόποι*) en los que se manifiesta esas diferencias, sin que en ninguno de ellos intervenga la estructura lógica del *quadriema*.⁵¹ Finalmente, no es cierto que en la filosofía budista, por utilizar el término de Flintoff, se utilice “argumentos antinómicos para producir una transformación en la conciencia humana.” El uso de antinomias para liberar la mente, por ejemplo, de la ilusión en la que se halla sumida como consecuencia de la acción de *papañca* no está atestiguado en el canon budista, y probablemente se trate de una invención de Flintoff para acomodar el aspecto pirrónico del budismo. La liberación de la mente que lleva a cabo el budismo se basa en el cultivo de ciertos estados mentales vinculados a la meditación *vipassana* que nada tiene que ver con el uso de antinomias. Por otra parte, no hay razones históricas para argumentar que el uso del *quadriema* estuviera limitado a la secta budista. Su uso era muy extendido entre las escuelas védicas, y podría indicar que la fuente que podría haber servido de inspiración a Pirrón fuera las escuelas escépticas védicas.⁵²

La explicación que ofrece Beckwith del silencio del Buda reproduce en esencia la de Rupert Gethin. Si bien Gethin acierta en señalar que las razones del Buda, tal y como aparece explícitamente reconocido en el *Cūla-Māluṅkya Sutta*, para dejar sin responder las diez preguntas es porque ninguna de esas preguntas “están relacionadas con el fin y el propósito del camino, a saber: la cesación del sufrimiento,”⁵³ la explicación que ofrece del silencio del Buda, más adelante, no parece, sin embargo, que sea del todo consistente con las razones que da el mismo Buda para explicar su silencio:

En términos simples las cuestiones no son respondidas porque asumen, como absoluto, categorías y conceptos –el mundo, el alma, el yo, el *Tathāgata*– que el Buda y la tradición budista no aceptan, o cuando menos critican, o entienden de una manera particular. Esto es, desde la perspectiva budista estas preguntas ni están bien construidas (*ill-formed*) ni son concebidas correctamente (*misconceived*). Responder con un “sí” o con un “no” a cualquiera de ellas es verse arrastrado a aceptar la validez de la pregunta y de los términos en las que han sido formuladas -antes que responder “sí” o “no” a una pregunta como “¿Son verdes los marcianos?”, la respuesta que uno espera se puede construir de una manera que no coincida con la intención que se tenía al formularla... De hecho, tales concepciones (*dr̥ṣṭi/diṭṭhi*) sobre la naturaleza última del mundo son, desde la perspectiva budista, la expresión de una aprehensión mental que no es sino la manifestación de

51 Ibid., IX: 79.

52 Sobre la posible influencia de la escuela *Ajñana* en Pirrón véase más adelante.

53 Gethin, *The Foundations of Buddhism*, 67.

esa insaciable “sed” o “avidez”, que el pensamiento budista considera como la condición para que surja el sufrimiento.⁵⁴

Gethin vincula la distorsión mental que expresan las preguntas que el Buda deja sin responder, que considera acertadamente como no bien construidas o que no están concebidas correctamente, con que sean expresadas en términos de categorías o conceptos absolutos, alegando que esos conceptos son entendidos en la tradición budista de otra manera. Los conceptos que Gethin considera que expresan categorías absolutas, no son absolutos, ni se entienden como absolutos en la tradición budista. De hecho, que las preguntas se consideren como no concebidas correctamente nada tiene que ver con que se formulen en términos de categorías absolutas, sino más bien porque expresan una profunda ilusión mental, de la que Gethin no parece que se hubiera percatado, al ignorar completamente en su explicación el papel que desempeña *papañca* en preservar y multiplicar las ilusiones mentales, que en último extremo son las responsables de formular las diez preguntas en los términos en los que son en efecto formuladas.⁵⁵

El ejemplo de Gethin, por lo demás, arroja serias dudas sobre su explicación. La pregunta “¿Son verdes los marcianos?”, no solo no es un ejemplo del uso de categorías absolutas, sino que tampoco sirve para ilustrar el silencio del Buda. Que los marcianos sean verdes o no, es una proposición claramente empírica, cuyo valor de verdad depende o bien de que existan los marcianos y sean o no sean verdes, o bien de que no existan, en cuyo caso, no deja de ser significativa, sino simplemente falsa. Las preguntas que el Buda deja sin responder no pueden considerarse del mismo tipo lógico que la pregunta “¿Son verdes los marcianos?”. La confusión mental que expresa la creencia de que existan marcianos se puede corregir con cierta facilidad, simplemente demostrando que no hay marcianos en el lugar en el se podrían encontrar, por ejemplo. La clase de ilusión mental que manifiestan las diez preguntas no es comparable ni está sujeta a esa clase de demostración que disipe su carácter ilusorio.

Lo que convierte a una categoría mental en ilusoria no es que se exprese en un concepto absoluto, sino más bien que el sentido que supuestamente expresa esté enraizado en una profunda maraña que impide ver la realidad de una manera diferente a como la visión incorrecta nos la impone. Por último, resulta verdaderamente sorprendente que Gethin, reconozca, por una parte, la aprehensión mental, responsable de la formulación de las preguntas, como la manifestación de *tanhā* (avidez), y que,

54 *Ibíd.*, 68.

55 Para entender el papel que desempeña “*papañca*” en la generación de patrones de apego, véase Bocardo Crespo, “Sobre el significado del silencio del Buddha”, 566ss.

por otra, muestre tan insólita incapacidad para identificar a *papañca* como el factor responsable de la avidez mental.

La traducción que hace Beckwith de los tres calificativos que, de acuerdo con la información de Timón, Pirrón habría entendido los sucesos no corresponden en absoluto con las tres características de la existencia. En primer lugar, la afirmación general de que todos los fenómenos se manifiestan por igual (*ἀποφαίνειν ἐπὶ ἴσης*) no tiene correlato alguno en la epistemología budista primitiva. En segundo lugar, el término “*ἀδιάφορα*” que Beckwith traduce correctamente como “indiferenciada por una diferencia lógica”, o que significa simplemente “indiferenciado”, “sin diferencia”, “igual” o “indistinguible” no se corresponde con el significado que el término “*anatta*” tiene en los suttantas, como los términos “*ἀστάθμητα*” (“iconstante”) y “*ἀνεπίκριτα*” (“indeterminado”) no guardan relación conceptual alguna con lo que significa “*anicca*” o “*dukkha*”.

Beckwith no parece ser consciente que las características intrínsecas de la realidad es un conocimiento que se tiene que realizar, de suerte que solo los que han desarrollado la habilidad de ver las cosas como son (*yathābhūtam*), tienen la capacidad de entender lo que significa que los fenómenos sean percibidos como *anatta*, *anicca* y *dukkha* respectivamente. Este conocimiento, que es la que habría que suponer que Pirrón habría adquirido gracias a las prácticas meditativas, y que el Buda por su parte lo califica como un proceso de: “ser consciente, de la comprensión, la realización, del despertar, de la inmersión, de la penetración, de la sumersión, de la visión, de la contemplación, de la percepción directa.”⁵⁶

Ninguno de esos calificativos anteriores tiene contrapartida epistemológica en el pirronismo ni el escepticismo posterior de Sexto Empírico. Este tipo de conocimiento supone ciertamente, por una parte, un rechazo a la forma habitual de conocer, pero, por otra, implica la declaración de un conocimiento absoluto de realidad que el que lo experimenta accede a “la visión clara, a la comprensión que conduce a la tranquilidad, a la verdadera sabiduría, a la iluminación y al *nibbānaṃ*.”⁵⁷

Conversamente, tendríamos asimismo que suponer que la epistemología budista defendería una visión de la realidad en la que los fenómenos surgen todos por igual, no se pueden diferenciar, son inconstantes, y no se pueden determinar, lo que eventualmente situaría la epistemología budista en la misma posición que el pirronismo primitivo. Que el Buda rechace el conocimiento de la realidad convencional como

56 *Dhammasaṅgaṇī*, 196: “*dassanaṃ, abhisamayo, anubodho, sambodho, paṭivedho, saṃgāhanā, pariyogāhanā, samapekkhanā, paccavekkhanā, and paccakkhakammaṃ.*”

57 *Vinayaṭīkā*: *Mahāvagga*, i, 11. “*ayaṃ kho sā bhikkhave, majjhimā paṭipadā tathāgatena abisambuddhā cakkhukaraṇī ñāṇakaraṇī upasamāya abhīññāya sambodhāya nibbaṇāya saṃvattatī.*”

“una necesidad, una estupidez, sin la completa comprensión, engañoso, desconcertante, lleno de ilusión, (basado) en la ignorancia, atrapado en la corriente de la ignorancia, sujeto a la ignorancia, (intoxicado) por las disposiciones latentes de la mente de la ignorancia, dominado por la ignorancia, entorpecido por la ignorancia, ofuscado por la raíz de la conducta inmoral.”⁵⁸

En cuanto a las siete proposiciones cuya verdad Beckwith defiende para suministrar una evidencia histórica de que la zona por donde pudo haber viajado Pirrón en la India tenía una fuerte presencia budista, son simplemente fabricaciones que carecen de evidencia histórica, escritural o arqueológica.

Es casi improbable que el Buda fuera escita, y que hubiera nacido en Gandhāra. Beckwith distorsiona la evidencia histórica que aduce Bareau para demostrar que el lugar del nacimiento del Buda fue Kapilavastu, y no Lumbini. En cualquier caso, la aceptación de los resultados de Bareau, serían una prueba que demostraría que el Buda no nació en Gandhāra. Por otra parte, los resultados del trabajo de Bareau no son tan significativos para rechazar que el Buda naciera en Lumbini, en el noreste del subcontinente indio, en la zona que hoy ocupa Nepal. Bareau ofrece dos razones para cuestionar el relato tradicional del canon budista. Primera, que Lumbini como el lugar en donde nació el Buda, se menciona muy raramente en los textos canónicos, y cuando aparece en el *Vinaya* y en el *Sutta Nipāta*, lo hacen en colecciones que son de una elaboración tardía.⁵⁹ Segunda, en la inscripción del pilar que erigió el emperador Aśoka en torno al 248 a.C. se menciona la palabra villa (*game*) para indicar el lugar del nacimiento, lo que no es consistente con la designación que aparece en *Mahāvastu*, en todos los textos siguientes, y en las descripciones que ofrecen los monjes chinos Fa-hien y Hiuan-tsang en los que el lugar es designado con el nombre de “bosque” (*vana*) o “parque” (*udyāna*).⁶⁰ Para resolver la discrepancia, Bareau propone considerar a Kapilavastu como el lugar en el que nació el Buda, argumentando que el lugar en el que Aśoka erigió el pilar se trataba de una cueva (*caytia*) consagrada probablemente a alguna divinidad protectora de los bosques, o de los partos.⁶¹

Tanto la conclusión de Bareau como la sugerencia de Beckwith de que la identificación de Lumbini como lugar probable del nacimiento del Buda *está llena de problemas cronológicos y de otras clases, que son insuperables*, están abiertas a una

58 *Dhammasaṅgaṇī*, 196: “dummejjhaṃ, bālyam, asampajaññaṃ, moho, pamoho, sammoho, avijjā, avijjogho, avijjāyogo, avijjānusayo, avijjāpariyuṭṭhānaṃ, avijjālaṅ, moho, akusalamūlaṃ.”

59 André Bareau, “Lumbinī et la naissance du futur Buddha”, *Bulletin de l’Ecole française d’Extrême-Orient* 76 (1987) : 69.

60 *Ibid.*, 78.

61 *Ibid.*, 78-79.

objeción fatal que se basa en los hallazgos arqueológicos que se llevaron a cabo en Lumbini en 2013, dos años antes de Beckwith publicara su libro, y en las que no parece que Beckwith haya reparado. Los hallazgos de 2013 indican:

1. “que las muestras de radiocarbono de dos rellenos de los postes contemporáneos proporcionan datos de entre 799-546 a.C. y entre 801-548 a.C.”⁶²

2. Lo que, por su parte, demuestra que existía “una primitiva delimitación del espacio sagrado dentro de esta localidad” mucho antes de Aśoka levantara el pilar alrededor del 248 a.C.⁶³

3. Las excavaciones prueban la hipótesis original de Piggot de que las delimitaciones primitivas budistas se hacían de materiales perecederos.⁶⁴

4. “Podemos también tener la primera evidencia arqueológica en relación con los datos de la vida del Buda [...] las fechas del sexto siglo a.C. prestan apoyo a la cronología más larga, y no a la cronología más corta cercana al 480 a.C.”⁶⁵

En cuanto a la segunda proposición de que el budismo primitivo se pueda caracterizar como una reacción al zoroastrismo, se basa solo en la supuesta influencia que el zoroastrismo habría tenido en el desarrollo de las concepciones védicas. Cualquiera que hubieran sido, la suposición resulta enteramente irrelevante para entender el contenido de las enseñanzas del Buda como una reacción al zoroastrismo, sino más bien como una alternativa al conjunto de creencias religiosas vinculadas con la tradición primitiva védica y al brahmanismo posterior.

El problema con la transcripción que Beckwith considera correcta, “Śākamuni”, es que no aparece en las inscripciones del periodo Maurya, en los textos budistas en sánscrito, ni en los textos en Pāli, en los que figura el término “Sakkamuni”, que para desgracia de Beckwith es la misma forma en la que aparece hasta veinticinco veces en los rollos escritos en Gāndhārī en caracteres *kharoṣṭhī*.⁶⁶

No disponemos de evidencia arqueológica que atestigüe la presencia del budismo en la zona del Gran Gandhāra antes del siglo II a.C. La narración que sostiene Beckwith basada en gran medida en el carácter nómada de los escitas, según la cual el

62 R. A. E. Coningham, K. P. Acharya, K. M. Strickland, C. E. Davis, M. J. Manuel, I. A. Simpson, K. Gilliland, J. Tremblay, T. C. Kinnaird y D. C. W. Sanderson, “The earliest Buddhist shrine: excavating the birthplace of the Buddha, Lumbini (Nepal)”, *Antiquity* 87, n° 338 (2013): 1109. DOI: <https://doi.org/10.1017/S0003598X00049899>. El texto citado aparece en versión pdf en la dirección: <https://dro.dur.ac.uk/11508/1/11508>. Accesible el 27 de Febrero, 2022.

63 *Ibid.*

64 *Ibid.*, 1110-1111.

65 *Ibid.*, 1121.

66 Bronkhorst, *How the Brahmins Won*, 489.

Buda se habría desplazado hacia el noreste de la India como antes lo habrían hecho otros ascetas errantes, no pasa de ser una fábula histórica.⁶⁷ Por lo demás, la gran expansión de la cultura de Gandhāra hacia Asia Central se produjo entre el primer y el segundo siglo de nuestra era, mucho tiempo después de que Pirrón abandonara la India.

La indicación de la presencia del budismo en Gandhāra comienza con la aparición de las inscripciones de los monumentos que erigió el emperador Aśoka, cuyo reinado se sitúa entre 273 y 232 a.C. Las inscripciones, como ha señalado Salomon, se han clasificado en dos subclases. La primera, *los edictos de rocas pequeñas y los edictos de pilares separados*, incluyen contenido explícito budista. Y la segunda incluiría inscripciones no budistas, que comprenden *los edictos de las rocas de gran tamaño y los pilares grandes*.⁶⁸ Con todo, no habría razones para asumir, “sobre la única base de las inscripciones que el budismo lo hubiera llevado a Gandhāra Aśoka.”⁶⁹ En las inscripciones de Aśoka que se han conservado en Shāhbazgarhī y Mansehrā, en la zona oriental de Gandhāra, no aparecen explícitamente ninguna proclamación budista.⁷⁰ Por otra parte, ninguno de los relicarios inscritos se ha datado antes del siglo II a.C., es decir casi un siglo después del reinado de Aśoka.⁷¹ Lo que parece sugerir que la presencia del budismo en Gandhāra se pueda fechar entre finales del siglo III o comienzos del siglo II a.C.

Es, pues, bastante improbable, considerando la evidencia arqueológica disponible, que Pirrón, como argumenta Beckwith, hubiera llegado a conocer alguna forma de budismo primitivo durante el tiempo que duró su viaje por Bactria y Gandhāra, lo que difícilmente puede substanciar que el pirronismo primitivo se pueda entender siquiera como “una forma de budismo”. Al contrario de la argumentación general de Beckwith, la región de la Gran Gandhāra era un notable centro de cultura brahmánica antes de la llegada de Alejandro, como lo han demostrado los trabajos de Witzel y Bronkhorst.⁷²

La única afirmación de Beckwith que se apoya en una evidencia histórica datable y contrastable es la de sostener que los textos budistas de Gandhāra, que datan del

67 Beckwith, *Greek Buddha*, 6.

68 Richard Salomon, *The Buddhist Literature of Ancient Gandhāra* (Somerville, MA: Wisdom Publications, 2018), 32.

69 *Ibid.*, 32-33.

70 *Ibid.*, 32.

71 *Ibid.*, 34.

72 Michael Witzel, “RgVedic History: Poets, Chieftains and Politics”, en *The Indo-Aryans of Ancient South Asia. Language, material Culture and Ethnicity*, ed. George Edorsy ed. (Berlin: Walter de Gruyter, 1995), 307-352; Bronkhorst, *How the Brahmins Won*, 17-33.

siglo primero de nuestra era, se pueden considerar como el testimonio más antiguo que en este momento disponemos de las escrituras budistas. En efecto, la escritura del canon en pāli se hizo en Sri Lanka entre finales del siglo I a.C., y comienzos del siglo primero de nuestra era, utilizando hojas de palmera, un material perecedero que está inevitablemente condenado a la destrucción con el paso del tiempo. Los rollos de Gandhāra,⁷³ ahora en poder del Museo Británico, se pueden, en consecuencia, considerar como los textos budistas más antiguos de que disponemos. Es interesante advertir que, en algunos de esos textos, a menudo se identifica el parque de Anāthapiṇḍada en Śrāvastī como el lugar en el que el Buda pronuncia el sermón. En ellos, como en ninguna de las inscripciones que se han descifrado, no se ha identificado referencia alguna a que el Buda hubiera estado alguna vez en Gandhāra, o que el atributo con el que fuera conocido fuera “el sabio de los escitas”, como sugiere Beckwith.⁷⁴

III. *El budismo pirrónico*

Kuzminski ha dedicado dos libros a estudiar las posibles relaciones e influencias del budismo en la filosofía de Pirrón. El primero titulado *Pyrrhonism, How the Ancient Greeks Reinvented Buddhism*, se ocupa de “extraer los puntos de comparación entre la tradición india de suspender el juicio de la que tenemos más evidencia, a saber, el budismo *Mādhyamaka* y sus raíces en el Sutta Nipāta, y la más notable tradición griega de la misma, a saber, el pirronismo, en relación con sus características comunes más importantes.”⁷⁵ La principal evidencia para su proyecto la extrae de la vida de Pirrón de Diógenes Laercio y de la obra de Sexto Empírico, de una parte. Por otra, *La Sabiduría del Camino Medio (Mūlamādhyamakārikā)* de Nāgārjuna y *La Entrada en el Camino Medio (Mādhyamakāvatara)* de Candrakīrti son los textos sobre los que se asienta su interpretación de la influencia budista. La propuesta, sin dejar de ser ingeniosa, carece, no obstante, de cualquier rigor histórico. La escuela *Mādhyamaka* se deriva de las obras de Nāgārjuna, que vivió en el siglo segundo de nuestra era, en tanto que la vida de Candrakīrti, su principal comentarista, se sitúa entre los años 600 y 650 de nuestra era.

Tal interpretación se enfrenta a dos dificultades difíciles de soslayar, la primera es que manifiestamente absurdo sostener que las ideas budistas de autores que vivieron varios siglos después de la muerte de Pirrón (270 a.C.) pudieran haber inspirado de

73 Véase la dirección: <https://gandhari.org/catalog?section=manuscripts>, para el catálogo de los textos del Museo Británico. Accesible el 27 de febrero, 2022.

74 Salomon, *op. cit.*, Part II.

75 Kuzminski, *Pyrrhonism*, 50.

alguna manera el desarrollo de su visión escéptica. Y la segunda es que las obras de Nāgārjuna y Candrakīrti se escribieron en sánscrito, y aun cuando fuera posible imaginar que la obra de Nāgārjuna podría haber influido en el escepticismo tardío de Sexto Empírico (160-ca. 210 d.C.) o en lo que nos dice Aulo Gelio sobre los escépticos, no tenemos evidencia alguna de que se dispusiera alguna versión griega de su obra, o que algunos de los representantes del pirronismo tardío hubieran aprendido sánscrito para entenderla. De hecho, Sexto Empírico no alude en parte alguna de la extensa Πυρρόνεια ὑποτύψεις, a autor indio alguno, como tampoco se refiere a texto sánscrito alguno para justificar las opiniones que le atribuye a Pirrón.

En cuanto al segundo libro, *Pyrrhonian Buddhism, A Philosophical Reconstruction*, Kuzminski, inspirado por la idea de Collingwood de que el conocimiento histórico es, después de todo, una reconstrucción imaginativa,⁷⁶ se propone reconstruir la fuente común –*el tertium quid*– de donde se derivan “una serie de extraordinarios paralelismos entre los primeros textos del pirronismo antiguo y los del primitivo budismo,” no obstante reconocer que “tanto los unos como los otros fueron escritos al comienzo de nuestra era común, independientemente entre sí, y siglos después del transcurso de las vidas de Pirrón y del Buda.”⁷⁷ Nos encontramos pues con siete paralelismos:

1. El discurso pirrónico sobre las apariencias que se definen mutuamente, evidentes y no-evidentes, presentes y ausentes, corresponde (*is matched*) al discurso budista sobre el origen dependiente de los estados fenoménicos no-permanentes.

2. El rechazo pirrónico de la creencia dogmática sobre las cosas que no son inherentemente evidentes, se corresponde con el rechazo budista del aferramiento (*clinging*), o del apego, a las cosas que no son evidentes.

3. La suspensión del juicio pirrónica con relación a las creencias se corresponde con “las cuestiones sin respuestas” del Buda.

4. El rechazo pirrónico de los dogmatismos positivos y negativos, se corresponde con el rechazo del Buda del *eternalismo* y del *aniquilacionismo*.

5. La investigación abierta basada en la evidencia que defendían los pirrónicos se corresponde al Camino Medio de los budistas.

6. El rechazo pirrónico de la interpretación de los hechos se corresponde con la afirmación del “vacío” de la experiencia. Y finalmente,

7. La imperturbabilidad de los pirrónicos, o ataraxia, se corresponde con la iluminación o la liberación de los budistas, o *bodi*.⁷⁸

⁷⁶ Adrian Kuzminski, *Pyrrhonian Buddhism, A Philosophical Reconstruction* (London / New York: Routledge, 2021), 26.

⁷⁷ *Ibid.*, 65.

⁷⁸ *Ibid.*

Por el enunciado de la propuesta histórica, cabría esperar que Kuzminski ha descubierto esta vez algún texto, tal vez del Avesta, o de los R̥g-Vedas, del que se deriven tanto el budismo como el pirronismo. Pero no se trata de eso,

mi objetivo en esta obra es re-pensar, tan completamente como sea posible un mundo filosófico más amplio enraizado en el atomismo fenomenalista que llamo “budismo pirrónico”. Para comprender la emergencia del atomismo fenomenalista, sugiero que imaginemos a Pirrón llevando a la India el marco mental del atomismo de Demócrito, y después que los imaginemos transformando radicalmente el imperceptible atomismo, postulado dogmáticamente, de Demócrito al reconocer como átomos los elementos fenoménicos y perceptibles de la experiencia que se encuentran en la doctrina del origen dependiente budista.⁷⁹

Más adelante nos explica la metodología en la que se basa su reconstrucción histórica,

el método para esta reconstrucción es la imaginación histórica de Collingwood, en la que los sucesos pasados se recrean en la mente del historiador. Requiere fundir los elementos comunes de las dos antiguas tradiciones, y conectar posteriormente los puntos en los que se solapan para así poder aunar esas tradiciones en un enfoque único –como podría haber ocurrido, por ejemplo, en una discusión filosófica en la corte de Alejandro entre griegos e indios.⁸⁰

Para acomodar los siete paralelismos entre la tradición pirrónica y budista, Kuzminski utiliza, para ilustrar el lado de la correspondencia budista, las tres vueltas de la rueda del *dhamma*, inspirándose en el capítulo VII del *Sam̐dhinirmocana Sūtra* (el sūtra que “Explica el Pensamiento” o “Desvela los lazos”, o “el Significado Real”). Fue probablemente escrito en sánscrito en torno al siglo II d.C. Se trata de uno de los más significativos textos del budismo *Mahāyāna*, en particular para la escuela *Yogācāra*, en donde se delinea las tres vueltas de la rueda del dharma (*Dharmacakra-pravartana*), que se ha utilizado tradicionalmente para ilustrar las enseñanzas del Buda. La primera vuelta (*catuḥsatyadharmacakra*, “la rueda del dharma de las cuatro verdades”) por la tradición budista el principio de de paṭicca-samuppāda, y la concepción pirrónica de los *pragmata*.⁸¹

La segunda vuelta (*alākṣaṇadharmacakra*, “la rueda del dharma de la unidad”) pone en correspondencia la disolución final de los apegos de los budistas con el ejercicio de la suspensión del juicio pirrónico.

Finalmente, la tercera vuelta (*paramāṛthaviniścayadharmacakra*, “la rueda del

79 Ibid., 16-17.

80 Ibid., 65-66.

81 Ibid., 66.

dharma para determinar lo último”) comprendería del lado budista el logro de la perfecta iluminación, que correspondería con la noción pirrónica de ataraxia.⁸²

Los siete paralelismos, cualquiera que sea el supuesto valor hermenéutico que aspiren tener, son los responsables de establecer las condiciones en cuyos términos se entiende el sentido de los textos de ambas tradiciones, lo que casi imperceptiblemente conduce a una seria distorsión de su sentido. En realidad, cada uno de los siete paralelismos tal y como quedarían incorporados en las tres vueltas, establecen de antemano cómo se han de entender los textos. Literalmente estipulan que los textos se tienen que entender de tal manera que garanticen la existencia de la concordancia entre las dos tradiciones.

Es cierto que la propuesta de Kuzminski es el resultado de una exuberante imaginación histórica. Después de todo, no se trata ni más ni menos que de reconstruir en su mente el proceso de interpretativo que debió de producirse en la mente de un griego de la corte de Alejandro para entender el budismo. En buena lógica histórica, empero, lo que Kuzminski llama el budismo pirrónico, no pasa de ser una invención histórica que carece del más elemental rigor interpretativo de los textos pirrónicos y budistas. Un experimento mental que corre el riesgo de distorsionar el sentido de los textos que utiliza para recrear en su mente el proceso que supuestamente debió de tener lugar en la mente de un griego, que probablemente ni entendería sánscrito ni, prácrito como ninguno o de los dialectos derivados del prácrito, que utilizarían los gimnosofistas, para redefinir en griego su visión atomista en términos del principio de condicionalidad.

Por poner un ejemplo que ilustra con claridad la distorsión a la que inevitablemente esté condenada la metodología sobre la que se inspira: la prueba de que el pirronismo está relacionado con el principio de *paῖcca-samuppāda*, la encuentra Kuzminski en el siguiente texto de las *Noches Áticas* de Aulo Gelio:

Vetus autem quaestio et a multis scriptoribus Graecis tractata, an quid et quantum Pyrronios et Academicos philosophos intersit. Utrique enim σκεπτικοί, ἔφεκτικοί, ἀπορητικοί dicuntur, quoniam utrique nihil adfirmant nihilque comprehendi putant. Sed ex omnibus rebus proinde visa dicunt fieri, quas φαντασίας appellat, non ut rerum ipsarum natura est, sed ut adfectio animi corporisve est eorum, ad quos ea visa perveniunt. Itaque omnes omnino res quae sensus hominum movent, τὰ πρὸς τι esse dicunt. Id verbum significat nihil esse quicquam quod ex sese constet nec quod habeat vim propriam et naturam, sed omnia prorsum ad aliquid referri taliaque videri qualis sit eorum species dum videntur, qualiaque apud sensus nostros, quo pervenerunt, creantur, non apud sese, unde profecta sunt.⁸³

82 *Ibid.*, 66-67

83 “En verdad que se trata de una antigua cuestión que ha sido tratada por muchos escritores

De acuerdo con la interpretación que Kuzminski hace de la frase, “*Id verbum significat nihil esse quicquam quod ex sese constet nec quod habeat vim propriam et naturam*” (en la traducción inglesa: “This expression means that there is nothing at all that is self-dependent or which has its own power or nature”) es “como un su-cinto enunciado del origen dependiente como puede encontrarse en cualquier texto budista.”⁸⁴

Probablemente el enunciado más antiguo del principio de condicionalidad se encuentre en el *Vinayapīṭakam*:

Athakho bhagavā rattiyā pathamaṃ yāmaṃ paṭiccasamuppādaṃ anulomapaṭilomaṃ manasākāsi avijjāpaccayā saṅkhārā saṅkhārapaccayā viññāṇaṃ viññānapaccayā nāmarūpaṃ nāmarūpapaccayā saḷāyatanaṃ saḷāyatanapaccayā phasso phassapaccayā vedanā vedanāpaccayā taṇhā taṇhāpaccayā upādānaṃ upādānapaccayā bhavo bhavapaccayā jāti jātipaccayā jarāmaṇaṃ sokaparivedadukkh adomanassupāyāsā sambhavanti evametassa kevalassa dukkhakkhandhassa.⁸⁵

Lo que expresa el principio de condicionalidad no es que todas las cosas dependan

griegos en qué y en cuánto los filósofos pirrónicos se diferencian. Pues en efecto a los dos se les llama “σκεπτικοί, ἐφεκτικοί, [...] ἄπορητικοί”, porque tanto unos como otros nada afirman y piensan que nada se puede comprender. Empero, de todas las cosas se producen igualmente apariencias, a las que llaman “φαντασίαις”, no según la naturaleza de las cosas mismas, sino de acuerdo con la disposición de la mente o del cuerpo de aquellos que reciben esas apariencias. Así pues, todas las cosas en general que mueven los sentidos de los hombres las consideran que son “τὰ πρὸς τι”. Esta expresión significa que nada es algo porque exista por sí mismo ni porque tenga su propio poder y naturaleza, sino que absolutamente todas las cosas se refieren a alguna otra y se ven tal y como son las clases de aquellos que las ven, o tal y como son nuestros sentidos, por donde han sido recibidas, creadas, no por ellas mismas, en donde han sido producidas.” Aullus Gellius, *Noctes Atticae*, XI, v. El texto latino procede de *The Latin Library*: www.thelatinlibrary.com. Accesible el 26 de febrero, 2022.

⁸⁴ Kuzminski, *Pyrrhonian Buddhism*, 61.

⁸⁵ *Vinayapīṭakam*: Mahāvagga, i, 1: “A continuación, el Baghava en la primera vigilia de la noche dirigió su mente hacia el principio de condicionalidad tanto en la dirección directa como en la dirección inversa: de la ignorancia como condición [surgen] las formaciones kármicas; de las formaciones kármicas como condición, la conciencia; de la conciencia como condición, la mente y la materia; de la mente y la materia como condición, las seis bases de la percepción, de las seis bases de la percepción, el contacto; del contacto como condición, el sentimiento; del sentimiento como condición, la avidez; de la avidez como condición, el apego; del apego como condición, la existencia; de la existencia como condición, el nacimiento; del nacimiento como condición, la vejez y la muerte, así se originan las tribulaciones del dolor, el lamentarse y los estados de ánimos desagradables de la mente y el cuerpo. Tal es, pues, el origen de toda esta masa de sufrimiento.” Véase. Enrique Bocado Crespo, “Sobre el significado del silencio del Buddha”, 558.

de otras cosas, como se enuncia en el texto de Aulo Gelio, sino más bien que todo lo que surge depende de una condición, que, de no darse, no podría existir. El elemento distintivo del principio de condicionalidad consiste en ofrecer más bien una visión de la realidad, que no se puede entender de acuerdo con los patrones simbólicos de representación en cuyos términos la realidad es concebida. De hecho, el principio de *paṭicca-samuppāda* expresa el conocimiento último de la realidad, tal y como fue experimentada por el Buda. Tiene el poder de liberar del sufrimiento, cuando la realidad es vista como una secuencia de la acción de doce factores (*angāni*) en la que cada factor es condicionado por el anterior, según el principio genérico, *imasmim sati idam hoti, imass'uppada idam uppajati* (“Cuando X existe, Y existe; del surgimiento de X, Y surge”).

En esencia, es una explicación de todos los fenómenos en términos de estados condicionantes (*paccayadhammā*), estados condicionados (*paccayuppannadhammā*) y la manera en que se relacionan entre sí (*paccayasatti*), y, por consiguiente, exhibe la estructura condicionante (o causal) de la rueda de existencia (*vaṭṭa*) identificando a los doce factores (ignorancia, formaciones *kármicas*, conciencia, mente y materia, las seis bases de la percepción, contacto, el sentimiento, la avidez, el apego, la existencia, el nacimiento, y la vejez y la muerte), que son los responsables de mantener a todos los seres vivos dando vueltas una y otra vez en los interminables ciclos de existencias (*samsāra*).

Suponer que el texto de Aulo Gelio enuncia sucintamente el principio de condicionalidad implica de una parte, otorgarle a la fuente textual, de donde Aulo Gelio extrae la información, no solo un conocimiento extraordinario de los textos budistas, sin contar con una admirable capacidad para expresar sucintamente un principio de tanta complejidad estructural. Por otra, conduce inevitablemente a una distorsión del sentido que expresa el enunciado del principio budista, que debe de ser entendido de la manera más afín posible con el sentido del texto de Aulo Gelio. Kuzminski está meramente asumiendo, sin evidencia textual alguna, que el principio pirrónico, *nihil esse quicquam quod ex sese constet nec quod habeat vim propriam et naturam, sed omnia prorsum ad aliquid referri*, se debe de entender en los mismos términos que las relaciones que expresa el principio budista de condicionalidad, de suerte que cada una de las relaciones de condicionalidad que se establece en las diez bases sea una explicación correcta del principio pirrónico de *que* absolutamente todas las cosas se refieren a alguna otra.

Considerando la escasez de evidencia textual sobre la estancia de Pirrón en Gandhāra, el argumento para justificar la influencia de la filosofía budista en Pirrón tiene que insistir, por una parte, que hay ciertas posiciones filosóficas en la filosofía

de Pirrón que no se pueden entender dentro de la tradición filosófica griega, y, por otra, que es necesario identificar en la filosofía budista, o al menos en el tipo de budismo que estaba presente en Gandhāra el último tercio del siglo IV a.C. ciertas concepciones que Pirrón pudo haber asumido y que después incorporaría a su actividad filosófica de vuelta a Grecia.

Ambas tendencias tienen sus peligros. La primera podría requerir interpretar los fragmentos que se nos han conservado de Pirrón de tal manera que su sentido se encuentre lo más próximo posible con las posiciones budistas, lo que podría ocasionar una grave distorsión en la comprensión de las proposiciones que se puedan atribuir significativamente a Pirrón, o meramente a rechazar los testimonios de Diógenes Laercio o Sexto Empírico, porque en último extremo no suministran la clase de evidencia interpretativa que se quiere encontrar. El argumento general de Beckwith, que supuestamente explicaría la influencia del budismo primitivo en Pirrón, carece de base histórica contrastable: ni el Buda nació en Gandhāra, ni fue alguna vez conocido como “el sabio de los escitas”, ni existe evidencia arqueológica disponible para sostener que hubiera habido presencia confirmada del budismo en Gandhāra antes de finales del siglo II siglo a.C., al menos como la fecha más temprana, como tampoco tenemos evidencia para pensar que las sectas indias con las Pirrón se hubiera entrevistado fueran budistas, considerando la fuerte presencia de la cultura védica en la zona de Bractia y Gandhāra en el momento en que Pirrón habría estado en la India.

La segunda, por su parte, podría inducir a interpretar el sentido de los textos budistas en aquellos términos que resulten más afines a las ideas y concepciones asociadas con Pirrón. Como en el caso anterior, corremos el riesgo de distorsionar gravemente el sentido de los textos budistas para acomodarlos a una interpretación que sea afin a los textos pirrónicos. Es probable que, dada la escasez de la información que disponemos, no se pueda construir un argumento concluyente que satisfaga los dos requisitos, y que la respuesta a la pregunta sobre qué fue lo que realmente aprendió Pirrón del budismo mientras estuvo en la India, permanezca envuelta en un aire de incertidumbre que inevitablemente tengamos que aceptar.

Existe, no obstante, otra posibilidad. Asumiendo la veracidad de la atribución de Ascanio de Abdera de que la imposibilidad de conocer (*ἀκαταληψίας*) y la suspensión del juicio (*ἐποχή*) se pueden entender como consecuencia de los contactos que Pirrón habría mantenido en Gandhāra, y considerando la fuerte presencia de escuelas védicas en la zona, se podría conjeturar que las influencias que pudo haber tenido Pirrón procedieran de la secta *ajñāna* de Sañjaya Belaṭṭhiputta y no de los budistas, que irónicamente preservaron, junto con los textos jainas, los pocos testimonios que disponemos de su filosofía.⁸⁶

86 Véase, K. N. Jayatilleke, *Early Buddhist Theory of Knowledge* (London: George Allen &

La actitud distintivamente escéptica de ausencia de compromiso epistemológico, se compara en *Brahmajāla Sutta* a la de las “anguilas escurridizas” (*amarāvikkheppikā*), que rehúyen cualquier afirmación o negación, con excusas evasivas, aduciendo cuatro razones:

- (i) la afirmación de cualquier proposición puede implicar una mentira,
- (ii) puede ocasionar emociones dañinas,
- (iii) puede sugerir objeciones que sean difíciles de refutar,
- (iv) o, que como las anguilas que se escurren, sean simplemente estúpidas.

Por otra, el *Samaññaphala Sutta*, representa a Sañjaya Belaṭṭhiputta utilizando el conocido tetralema (*catuṣkoṭi*) para evitar cualquier compromiso epistemológico con la verdad o falsedad de la proposición que expresa un enunciado.⁸⁷

La supuesta influencia de la escuela de Sañjaya Belaṭṭhiputta en Pirrón podría resolver, al menos, dos dificultades relacionadas con las supuestas influencias del budismo en el pirronismo primitivo. La primera, que sería posible sostener el uso del tetralema como una consecuencia directa de la escuela *ajñāna*. Y segunda, se evitaría la tentación de buscar en el silencio del Buda una actitud escéptica ante cualquier compromiso epistemológico.

Unwin, 1963), 121-122, 130; E. Mills, *Three Pillars of Skepticism in Classical India* (New York/London: Lexington Books, 2018), 35-37.

87 Mills, *Three Pillars of Skepticism in Classical India*, 36.

LA ESCUELA DE SALAMANCA,
UNA DENOMINACIÓN POLÉMICA¹

María Martín Gómez
(Universidad de Salamanca-IEMYRhD)

Desde que la historia conceptual hiciera su aparición en la escena filosófica española son múltiples los problemas y las discusiones a las que esta corriente de pensamiento ha dado lugar, debido a que, en buena medida, una de las características más importantes de la historia conceptual tiene que ver con la interdisciplinariedad de sus actividades, a fin de que su reflexión histórica –de hecho, toda reflexión– no se produzca en forma aislada y dispersa, sino compendiada en su amplia versatilidad a partir de la exploración sistemática de varias disciplinas, porque lo mismo que le ocurría a los aristotélicos con el ser, el concepto también se dice de muchas maneras.

Nacida en el seno de las humanidades, la historia conceptual es hoy apreciada en los ámbitos más especializados de las ciencias técnicas y naturales. A este respecto, hace unos años, el profesor Ernst Müller, del Centro de Investigación Literaria y Cultural de Berlín, nos daba a conocer diversos trabajos interdisciplinares en áreas muy diversas tales como los desarrollados por la investigadora Eva Johach sobre la célula cancerosa o los ensayos de Elizabeth R. Neswald referido al concepto relacional de termodinámica y entropía.²

Siguiendo este planteamiento interdisciplinar de llevar la historia conceptual a otros perímetros que no son los suyos originarios, en este estudio nos gustaría investigar las implicaciones que podrían derivarse de comprender, desde esta perspectiva, el origen y la proyección de un concepto histórico como es el de La Escuela de Salamanca.

En principio, debemos admitir que esta aplicación de la historia conceptual a la esfera de la historia de la filosofía española e iberoamericana no es del todo nueva. Desde hace algún tiempo, el catedrático Javier Fernández Sebastián y otros profesores de la Universidad del País Vasco, vienen desarrollando un proyecto de investigación denominado *Iberconceptos*. Convencidos de que los conceptos del pensamien-

1 Este trabajo se inserta en las investigaciones y resultados del proyecto “La Escuela de Salamanca. Su origen y su proyección”, financiado por la Universidad de Salamanca, y ha surgido como actividad del grupo de investigación JANO, adscrito al IEMYRhD de dicha Universidad.

2 Cfr. Ernst Müller “Historia conceptual interdisciplinar”, en *Tradición e innovación en la historia conceptual*, ed. Faustino Oncina (Madrid: Biblioteca Nueva, 2013), 43.

to iberoamericano también pueden estudiarse sincrónica y diacrónicamente en su evolución histórica,³ los miembros de este equipo de investigación se propusieron, entre otras tareas, abordar los conceptos socio-políticos que habían tenido un papel relevante en la creación de una identidad iberoamericana. En este sentido, al presentar el profesor Javier Fernández Sebastián su Programa de Investigación titulado “*Iberconceptos. Hacia una historia transnacional de los conceptos políticos en el mundo iberoamericano*”, Fernández Sebastián nos ofrecía una serie de pasos que bien podrían definirse como los prolegómenos necesarios que deben exigirse a cualquier investigación que pretenda combinar historia conceptual y filosofía española e iberoamericana. De esta manera, Javier Fernández Sebastián, aconsejaba –entre otras tareas– la observación de los siguientes puntos teóricos a modo de marcas referenciales en nuestro caminar que nos indiquen las distancias o la buena dirección en el camino (*methodos*): datar las primeras acepciones del término, reseñar viejos significados que podrían gravitar en los nuevos usos del concepto, aclarar cómo pudo haber influido en el curso de los acontecimientos históricos una manera concreta de conceptualizar las realidades sociales o establecer conexiones y correlaciones entre determinados acontecimientos políticos y culturales con los consiguientes cambios en el significado o en la valoración del concepto en cuestión.⁴

Los investigadores del proyecto *Iberconceptos* no han sido los únicos en caminar por esta senda compleja y combinada. También Francisco Vázquez García, especialista en filosofía contemporánea española en la Universidad de Cádiz, ha reconocido en varias ocasiones que buena parte de sus investigaciones se apoyan en las diversas formas de entender la sociología filosófica, estando alguna de ellas muy influida –entre otros– por las teorías del filósofo alemán Dieter Henrich. Henrich, con su enfoque sobre lo que él denomina las “constelaciones filosóficas” (*Konstellationsforschung*), le habría ofrecido a Vázquez una buena herramienta para investigar la siempre difícil y atractiva “vida filosófica” de la postguerra española.⁵ Desde esta perspectiva,

3 Recuérdese aquella cita de Koselleck acerca de que “el análisis sincrónico del pasado se completa diacrónicamente”. Reinhart Koselleck, “Historia Conceptual e Historia Social”, en *Futuro pasado: para una semántica de los tiempos históricos* (Barcelona: Paidós, 1993), 113.

4 Javier Fernández Sebastián, “*Iberconceptos. Hacia una historia transnacional de los conceptos políticos en el mundo iberoamericano*”, en *Teorías y prácticas de la historia conceptual*, ed. Faustino Oncina (Madrid: CSIC, 2009), 29.

5 Francisco Vázquez, “Adversus academicos: las ciencias sociales y el nacimiento del neoneitzscheanismo español (1968-1974)”, *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política* 52 (enero-junio 2015): 119. Dos años antes, cuando en una entrevista se le pregunta por la sociología de la filosofía, Francisco Vázquez responde: “Este enfoque sociofilosófico contribuye a integrar la historia de la filosofía en la historia social. Su aproximación permite comprender, más allá de un enfoque

el objetivo principal de este trabajo nuestro no es otro que el de presentar una serie de temas –sin duda polémicos– que están teniendo lugar en nuestros días entre los investigadores que nos dedicamos a la historia de la filosofía española e iberoamericana, especialmente en lo que se refiere a la Escuela de Salamanca. Como veremos, en los últimos tiempos, se vienen produciendo múltiples cuestiones controvertidas en torno al origen de la Escuela, sus características temáticas y también sobre los posibles, fijos y eventuales miembros que integran esta escuela. Todo ello ha derivado en fuerte polémica afectando a la definición clásica del término Escuela, su naturaleza y función, y a la evolución y transformación conceptual de la propia Escuela de Salamanca.⁶

En este sentido, la historia conceptual de Reinhart Koselleck se nos aparece como una filosofía histórica precisa, idónea para ofrecernos la metodología necesaria para entender mejor todas las disputas sobre los significados que puede abarcar una etiqueta histórica, en principio tan neutral, como la Escuela de Salamanca. No solo desde el punto de vista metodológico. Como crítica histórica y efectiva de fuentes (*historische Kritik*, *Quellenkritik*), la historia conceptual es capaz de desenmascarar ideologías implícitas en nuestro lenguaje (nos recuerdan los *idola fori* del filósofo inglés Francis Bacon) por no tener ningún inconveniente en rastrear los usos y abusos de los conceptos en juego⁷ y asumir una “especie de hermenéutica de la sospecha” que nos hará desconfiar de las acepciones que integran un concepto.⁸

Para este propósito tenemos muy en cuenta una definición de historia conceptual que el propio Koselleck ofreció en su trabajo “A Response to Comments on the Geschichtliche Grundbegriffe”. En este texto, Koselleck sugiere que “la historia de los con-

puramente intelectualista, todas las dimensiones de la experiencia filosófica. De este modo, su proceder, no sólo evita el reduccionismo sociológico sino que hace posible un análisis mucho más exhaustivo y complejo de los conceptos de un autor, siguiendo, a escala microhistórica su génesis, y enriqueciendo el examen de los textos con el análisis de otro tipo de documentos (entrevistas, fuentes de archivo, observación etnográfica)”. Daniel Toscano, “Entrevista a Francisco Vázquez García”, *Aporía. Revista Internacional de Investigaciones Filosóficas* 8 (2013): 135-140.

6 Buen ejemplo de ello fue el Congreso Internacional que se celebró en la Università Pontificia Salesiana de Roma los días 17-19 de septiembre de 2020 para debatir, exclusivamente, qué se entiende hoy por Escuela de Salamanca. Los resultados de dicho encuentro fueron publicados por los editores Simona Langella y Rafael Ramis Barceló con el título *¿Qué es la Escuela de Salamanca?* (Madrid: Sínderesis, 2021).

7 Cf. Faustino Oncina, “Begriffsgeschichte als Ideologiekritik bei Reinhart Koselleck”, *Forum Interdisziplinäre Begriffsgeschichte* 2 (2016): 42.

8 Faustino Oncina, “Historia conceptual y crítica: hitos o episodios de una relación nunca consumada”, en *La historia sedimentada de los conceptos. Estudios sobre historia conceptual y crítica de la ideología*, ed. Faustino Oncina y José Manuel Romero (Granada: Comares, 2016), 19.

ceptos es una tarea estrictamente historiográfica [porque] se ocupa de la historia de la formación de conceptos, de su utilización y de sus cambios.”⁹ Aunque, como sabemos, tras recibir varias críticas a este respecto —especialmente de la Escuela de Cambridge (Skinner y Pocock principalmente)— Koselleck admitirá que es imposible escribir una historia *tout court* de los conceptos. Más bien solo se podría realizar acerca de sus *usos*, fijándose sobre todo en la permanencia y en las modificaciones que un concepto determinado sufre a lo largo de su propia historia,¹⁰ porque no cabe duda de que los conceptos objeto de estudio de la historia conceptual tienen una ineludible evolución semántica y pueden variar su significado a través del tiempo.¹¹ Desde este contexto, tal y como prescribe la historia conceptual, cuando hablamos de Escuela de Salamanca, estamos claramente ante un término o concepto polémico por polisémico.

Según la historia conceptual que nos ocupa, para que un concepto pueda ser objeto de análisis, debe ser necesariamente polisémico¹² ya que los conceptos no son más que un reflejo de las ricas experiencias históricas que los nutren y porque además informan sobre el contexto político y social de la época (normalmente fecunda) en la que los contextos aparecieron. En definitiva, porque estos textos y sus contextos (conceptos) son, como dice Koselleck, “concentrados de muchos contenidos significativos” y por lo mismo rezuman en su densidad “la pluralidad de la experiencia histórica.”¹³ No en vano, la historia conceptual rompió con aquella suerte de creencia ingenua según la cual a cada concepto le correspondía una sola verdad o realidad y enseñó que para tener una perspectiva más amplia de los distintos tonos y significados debían observarse las modificaciones que habían sufrido a lo largo del tiempo:

Al liberar a los conceptos, en el segundo paso de una investigación, de su contexto situacional y al seguir sus significados a través del curso del tiempo para coordinarlos, los análisis históricos particulares de un concepto se acumulan en una historia del concepto. Únicamente en este plano se eleva el método histórico-filológico a historia conceptual, únicamente en este plano la historia conceptual pierde su carácter subsidiario de la historia social.¹⁴

9 Reinhart Koselleck, “A Response to Comments on the *Geschichtliche Grundbegriffe*”, en *The Meanings of Historical Terms and Concepts. New Studies on Begriffsgeschichte*, ed. Hartmut Lehman, Melvin Richter (Washington: German Historical Institute, 1997), 62.

10 Cf. Koselleck, “Historia Conceptual e Historia Social”, 109-111.

11 Cf. Antonio Gómez Ramos, “El trabajo público de los conceptos”, en *Teorías y prácticas de la historia conceptual*, 195.

12 “Los conceptos sociales y políticos son siempre polisémicos.” Koselleck, “Historia Conceptual e Historia Social”, 116. Y más adelante: “un concepto tiene que seguir siendo polívoco para poder ser concepto.”

13 *Ibid.*, 112.

14 *Ibid.*, 113.

En consecuencia, con lo que se nos dice es evidente que los conceptos con los que trabaja Koselleck no deben considerarse nunca conceptos inmutables ni tampoco reflejar valores universales, porque en cierta manera se perciben como estrellas fugaces en el firmamento de la historia. Según expresa el autor, algunos conceptos irrumpen en el vocabulario sociológico de la época tan rápidamente como luego desaparecen. Otros no. Hay conceptos que permanecen desde la Antigüedad en nuestro lenguaje y, por supuesto, hay conceptos que han surgido más tarde, hace poco, en la Modernidad, para designar situaciones nuevas e integrar las experiencias también nuevas, no vivenciadas con anterioridad. Así las cosas, servirse de la historia conceptual como disciplina válida para la investigación historiográfica en filosofía española e iberoamericana, significa poder trabajar sobre la génesis y la deriva de los conceptos, siendo conscientes de las aporías y límites que se producen, a los que tiene que enfrentarse continuamente el investigador que trate con conceptos vivos susceptibles de ser discutidos.

Se trata por tanto de estudiar el pasado (en este caso referido al siglo XVI), sabiendo que nuestro modo de hacer (el uso) siempre se hallará condicionado tanto lingüística (forma) como históricamente (hechos). Lo había advertido Nietzsche: “no hay hechos, solo interpretaciones.”¹⁵ Y las interpretaciones de cada individuo solo pueden conocerse cuando se exteriorizan (objetivan) y se proyectan en conceptos. Con la observancia de estas advertencias estaremos en disposición de comprender todos los matices y variaciones que se han ido añadiendo al concepto mismo de Escuela de Salamanca y de esta manera podemos incorporar en nuestras investigaciones la historia conceptual.

Presentemos, entonces, siquiera someramente, el surgir y el devenir –reciente– de este importante concepto.¹⁶ En Salamanca, ciudad donde emergió la Escuela, los estudiosos contemporáneos y coetáneos que nos hemos dedicado a este tema de investigación, en principio estábamos de acuerdo con la definición clásica ofrecida por historiadores consagrados tales como Beltrán de Heredia, Luciano Pereña o Melquiades Andrés. Estos estudiosos fueron a su vez los primeros en identificar una Escuela de pensamiento –teológico, jurídico y filosófico– que tuvo su origen en la Salamanca del siglo XVI, en torno a la figura del fraile dominico Francisco de Vitoria, catedrático de la Universidad de Salamanca.

15 Friedrich Nietzsche, *Fragmentos póstumos*, vol. 4, (Madrid: Tecnos, 2006), 222.

16 Lo primero que podría objetarse es que la “Escuela de Salamanca” como tal no es un concepto en sí mismo, sino una categoría histórica. Pero como veremos, si hay un término en esta etiqueta que genera polémica es el de “Escuela”. La referencia a Salamanca suscita, en principio, menos reticencias.

Años más tarde, una segunda generación de investigadores, casi todos adscritos como profesores a la Universidad de Salamanca, entre los que cabe mencionar a José Barrientos (en el campo de la filosofía) o Salustiano de Dios (derecho), entendieron, y así nos lo proponen, que sería conveniente separar la escuela jurídica de la teológica y filosófica (moral) ya que el planteamiento teórico, sus fines y el método que los propios autores utilizaron en el siglo XVI era bien diferente. Es conocido a este respecto el momento en el que, Francisco de Vitoria, en la primera *Relección sobre los Indios*, tratando de justificar su participación en el debate sobre la Conquista de América, alega que si bien los juristas pueden juzgar si la guerra cumple con las leyes establecidas (se amparan en la legalidad y en la jurisdicción) corresponde al teólogo dirimir si la guerra es justa o injusta.¹⁷ El asunto arde en candente actualidad porque la Conquista de América ha superado los límites del derecho y se ha convertido en un problema de conciencia que solo al teólogo le toca resolver. El problema en 1539, año en el que Francisco de Vitoria imparte esta relección sobre los indios en la Universidad salmantina, es dilucidar si la guerra es moral o no.

Esta distinción entre juristas y teólogos fue razonablemente bien acogida por la crítica y tal vez por esta razón tanto José Barrientos¹⁸ como el teólogo Juan Belda Plans¹⁹ se atrevieron a proponer unas notas características de la escuela ya limitada al ámbito de la teología y la filosofía moral. Estas notas definitorias venían a declarar que la teología ensayada por los miembros de la Escuela de Salamanca era en realidad una teología abierta, que bebía de muy diversas fuentes del pensamiento antiguo y medieval, y que se completaba con el espíritu humanista y renovador del Renacimiento. Con todo, si había una fuente que destacaba sobre todas las demás en

17 “No pertenece a los jurisconsultos fallar este asunto, o al menos a ellos solos. Porque como aquellos bárbaros no están sometidos, como inmediatamente diré, al derecho humano, sus cosas no pueden ser examinadas por las leyes humanas, sino por las divinas, en las cuales los juristas no son lo suficientemente peritos para poder definir por sí semejantes cuestiones. Ni sé con certeza que hayan sido llamados para el examen y sentencia de este asunto teólogos dignos que pudieran, con garantía, ser oídos sobre materia de tanta monta. Y puesto que se trata de algo que entra en el fuero de la conciencia, al sacerdote, esto es, a la Iglesia, toca fallar.” Francisco de Vitoria, “Primera Relección sobre los indios”, en *Relecciones teológicas* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1960), 649.

18 José Barrientos García, “La Escuela de Salamanca: desarrollo y caracteres”, *La Ciudad de Dios* 208 (1995): 1041-1079 o *Repertorio de moral económica: (1526-1670): la Escuela de Salamanca y su proyección* (Pamplona: EUNSA, 2011).

19 Juan Belda Plans, “Hacia una noción crítica de la “Escuela de Salamanca””, *Scripta theologica* 31 (1999): 367-411 o *La escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2000)

la delineación del pensamiento de esta escuela, esa era la obra de Santo Tomás de Aquino, especialmente la *Suma Teológica*. De ahí que estos investigadores definiesen la Escuela de Salamanca como una Escuela teológica, eminentemente tomista, y como la pauta de interpretación del tomismo en la Universidad salmantina de este tiempo (siglo xvi) venía marcada por lo que se resolvía en el convento dominico de San Esteban –ubicado también en Salamanca–, estos historiadores hicieron notar la relevancia de los dominicos en el origen de esta Escuela. Teniendo en cuenta estas certidumbres, evidenciadas a partir del estudio de textos y testimonios de los propios dominicos, en los que se reconocían miembros de una escuela fundada por Vitoria, Juan Belda Plans y José Barrientos no dudaron en afirmar que Francisco de Vitoria debía considerarse el verdadero precursor de la Escuela y que debía tomarse el año de 1526 –fecha en el que Vitoria obtiene la cátedra de Prima en la Universidad de Salamanca– como el año en el que se originó la Escuela de Salamanca.

Especialmente relevante en todo este proceso fue la consulta de fuentes originales tales como los escritos de Melchor Cano, quien, ya en el siglo xvi, hablaba de Francisco de Vitoria como un “guía” y un “maestro.”²⁰ (No hay que olvidar en este sentido que la historia conceptual lleva consigo una crítica y evaluación de fuentes, pues, como dejó advertido Koselleck, toda historiografía se mueve entre dos niveles: por un lado, el análisis de los hechos expresados en documentos históricos y, por el otro, en la reconstrucción de aquellos hechos que no están presentes en los documentos y a los que solo se puede llegar con la ayuda de ciertos métodos).²¹

Esta insistencia en las fuentes -consulta de fuentes y conceptualización- fue de todo punto errático porque en el momento en que se ensayó un intento de significación y de conceptualización de la Escuela se abrió también la veda a las disputas y porfias. A partir del establecimiento de una definición concreta, inmediatamente han aparecido nuevos investigadores que han propuesto otros matices diferentes. De esta manera se ha restado originalidad a la figura de Francisco de Vitoria, se ha puesto en cuestión la propia Escuela (“no puede hablarse de una escuela como tal”, se ha dicho), se ha llegado a cuestionar su origen sugiriendo que su origen historiográfico no estaría en el siglo xvi sino antes, en el siglo xv y se ha criticado la inclusión o exclusión de determinados autores en su pertenencia a la Escuela de Salamanca.

Personalmente considero que el último punto ha sido fundamental para avivar las desavenencias. Buena parte de la revisión que se está haciendo sobre la categoría clásica de Escuela de Salamanca se debe al desacuerdo a la hora de integrar o prescindir de determinados autores. Tanto José Barrientos como Juan Belda Plans entienden en

20 Melchor Cano, *De locis theologicis* (Madrid: BAC, 2006), 667.

21 Koselleck, “Historia Conceptual e Historia Social”, 112.

sus respectivos estudios que hubo un grupo fundacional en Salamanca, formado al abrigo de las enseñanzas de Francisco de Vitoria, de gran importancia e influencia en su propia época, que forjó una segunda generación de discípulos y seguidores. Es lo que José Barrientos denomina con el término “proyección” de la Escuela. Pero si se quiere manejar la terminología de Belda Plans, entonces deberíamos decir que estos otros pensadores que siguen inmediatamente en el tiempo y que trasladaron las ideas de la Escuela de Salamanca especialmente a América “conforman” una segunda Escuela de pensamiento. Así las cosas, nombres tan relevantes como Bartolomé de las Casas, Luis de Molina o Francisco Suárez, no pertenecerían *in recto* a la Escuela originaria, pero sí representarían a la perfección esta idea de proyección.

Hablamos de “Proyección” porque estos autores citados del siglo XVI, aun formándose directa o indirectamente en las ideas de la escuela salmantina, como frailes y religiosos que son (a veces perteneciendo a distintas órdenes con planteamientos muy enfrentados) en ocasiones las perfeccionan, las aplican a circunstancias concretas y, en muchos casos, las corrigen y mejoran. En mi opinión, y como tal lo he dejado por escrito en otros trabajos,²² creo que la categoría de *proyección* nos ofrece muchas ventajas en la comprensión histórica, pues permite que el investigador de nuestra época pueda observar y hacer un seguimiento del proceso histórico a partir de las transformaciones que sufrieron las propias ideas iniciales de la Escuela en los siglos XVI y XVII. Con esta conceptografía y reconociendo que el significado de los conceptos está envuelto en las culturas y vivencias de cada uno, se puede rastrear el cambio de las ideas formuladas en Salamanca, más teóricas (académicas) que prácticas (referidas a situaciones reales), sobre todo cuando se aplican a aquellos casos concretos que se sucedían en América. Desde esta consideración es lógico que Alonso de la Veracruz o Manuel da Nóbrega se vean obligados a modificar buena parte de la teoría vitoriana, sabedores de que no siempre la teoría tiene una correspondencia exacta con la realidad. Asimismo, cuando apelamos a la proyección, el mismo concepto nos permite distinguir los matices existentes entre las órdenes jesuítica y agustiniana o las aportaciones que hicieron Universidades como Coimbra y Évora, porque si incluimos todos los escolásticos de los siglos XVI y XVII en un *macroconcepto* como “La Escuela de Salamanca” al final estaríamos desvirtuando el sentido mismo de Escuela.

Desconocemos las razones por las que este término –“proyección”– no ha tenido el éxito esperado. Como ha demostrado Koselleck, existen conceptos que no son aceptados por la sociedad y desaparecen con el tiempo.²³ Por su parte José Luis Egío,

22 María Martín, “La proyección de la Escuela de Salamanca”, en Langella y Ramis Barceló, *¿Qué es la Escuela de Salamanca?*, 257-272.

23 Reinhart Koselleck, “Einleitung”, en *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. 1 (Stuttgart: Klett-Cotta, 1997), xiii.

compañero y colega de la Universidad de Frankfurt, ha planteado la hipótesis de que el *uso* cotidiano del término denotaría algún tipo de desconsideración, ya que no sería lo mismo “formar parte de la Escuela de Salamanca” que de su “proyección”.²⁴ Parece, por tanto, probado que el uso y el significado que se le otorgue a los conceptos puede predeterminar la aceptación o no de un término.

Desconocemos también si estas han sido las verdaderas razones que han llevado a rechazar la noción de “proyección”, pero entonces debemos hacer autocrítica y realizar un análisis y su correspondiente evaluación de la situación actual para reflexionar sobre lo que queremos y pretendemos defender. Porque acaso hemos sido nosotros mismos los que hemos provocado este escenario de significados al vincular la Escuela de Salamanca, con toda su trayectoria nacional e internacional, su reconocimiento y enorme prestigio, a un grupo tan limitado de teólogos (salmantinos y escolásticos). Por eso vale la pena preguntarse: ¿No habremos restringido en exceso su significado y trascendencia? ¿Cómo concluir ante la demanda de la comunidad científica que al final la Escuela de Salamanca solo la conforman “cuatro nombres” como Vitoria, Soto, Cano o Báñez? Seguramente no deberíamos reducir tanto a tantos. Si la Escuela de Salamanca se conoce y aun reconoce es porque en ella se incluyen otros autores de prestigio, maestros y pensadores tan sobresalientes como Tomás de Mercado, Juan de Mariana o fray Antón de Montesinos. Por eso también nos preguntamos: al excluirlos a ellos ¿no estaremos excluyéndonos a nosotros mismos?

La autocrítica —que autores como Belda Plans también están realizando—²⁵ ha sido posible gracias, en buena medida, a las recientes aportaciones que se están llevando a cabo en la Universidad de Frankfurt. En el año 2014, el catedrático de filosofía medieval Matthias Lutz-Bachman, y el director del Instituto Max Planck, Thomas Duve, consiguieron poner en marcha un proyecto de investigación de larga duración con el fin de editar y publicar digital y electrónicamente algunas fuentes de la Escuela de Salamanca. (El proyecto lleva por título *Die Schule von Salamanca: eine digitale Quellensammlung und ein Wörterbuch ihrer juristischpolitischen Sprache*). Con el fin de seleccionar las fuentes que verdaderamente les interesaban, utilizaron un concepto más amplio que el tradicional de Escuela y de esta manera incluyeron a autores del siglo xv y también del xvii. Convencidos de que la Escuela de Salamanca puede

24 José Luis Egío, “Siete propuestas para la renovación historiográfica de la Escuela de Salamanca y la revisión de su concepto: maestros transfertados, teología sacramental y géneros pragmáticos”, en Langella y Ramis Barceló, *¿Qué es la Escuela de Salamanca?*, 280.

25 Juan Belda, “¿Qué es la Escuela de Salamanca? Claves interpretativas histórico-conceptuales”, en Langella y Ramis Barceló, *¿Qué es la Escuela de Salamanca?*, 31-54.

entenderse como un caso “de producción global del conocimiento”,²⁶ esto es, como un conjunto de maestros que tuvo una influencia en muy diversos autores pero que todos asumieron sus métodos y teorías, los compañeros de Frankfurt proponen un concepto de Escuela mucho más global y cosmopolita.

Las consecuencias a este panorama conceptual y su disparidad de opiniones no se han hecho esperar. Desde hace algunos años han aparecido nuevas etiquetas históricas en sustitución de la ya clásica “Escuela de Salamanca”. Al reconocer que este concepto está en examen crítico y no es aceptado de forma unánime, en la actualidad asistimos al uso de términos paralelos como *Scholastica colonialis*²⁷ o *Escola Ibérica da paz*.²⁸ Sin embargo, –no debe importarnos reconocer públicamente nuestros intereses–, estas otras terminologías novedosas no incluyen la referencia a Salamanca, ciudad e institución a la que nos debemos (Universidad de Salamanca) y que nos cuesta mucho eliminar de la ecuación: Escuela de Salamanca.

Una vez más la historia conceptual nos pone sobre aviso: reconstruir la génesis y el cambio en los sentidos de los conceptos para arribar al uso del concepto actual en toda su complejidad. Por eso debemos autoanalizar y buscar respuestas para estos y otros interrogantes que el historiador responsable habrá de afrontar. ¿No habría en mi investigación intereses espurios interesadamente institucionales por mantener la etiqueta “Escuela de Salamanca”? ¿Pretendemos conservarla para salvaguardar nuestra tradición filosófica y cultural o se puede seguir utilizando esta expresión porque en verdad hay una serie de autores que encajan en la conceptualización de la historia de los conceptos filosóficos considerados como parte de la historia interna de la Escuela?

Las preguntas podrían continuar porque disponemos de un nuevo enfoque en filosofía que se ocupa de la semántica histórica de los conceptos y nos ofrece una interpretación que podría encajar muy bien en nuestra investigación. Se trata de la teoría de las constelaciones (*Konstellationsforschung*). Surgida a partir de los estudios que Dieter Henrich realizó sobre el idealismo alemán, la investigación sobre las constelaciones intenta perseguir los puntos en común –no siempre manifiestos– de dife-

26 Thomas Duve, “La Escuela de Salamanca: ¿un caso de producción global de conocimiento? Consideraciones introductorias desde una perspectiva histórico jurídica y de la historia del conocimiento”, *Working paper series* (2018): 2. En línea: <http://publikationen.ub.uni-frankfurt.de/frontdoor/index/index/docId/37615>. Consulta del 20 de enero de 2021.

27 Roberto Hofmeister Pich y Alfredo Santiago Culleton, eds., *Scholastica colonialis* (Barcelona, Roma: Fédération Internationale des Instituts d’Études Médiévales, 2016).

28 Pedro Calafate y Ramón Emilio Mandado, eds., *Escola Ibérica da paz* (Santander: Universidad de Cantabria, 2014). Pedro Calafate coordinó, junto con Álvaro Balsas, un monográfico en la *Revista Portuguesa de Filosofia* (2019) precisamente sobre la Escola Ibérica da Paz: Direito Natural e Dignidade Humana.

rentes pensadores que, de forma paralela, desarrollan un pensamiento análogo. Si se quiere descubrir estas conexiones, estos eslabones perdidos (*Missing links*), Heinrich aconseja rastrear cartas, manuscritos, textos que a veces se han visto soslayados por permanecer en un segundo plano para poder encontrar esos posibles puntos de unión.

Como el propio Dieter Henrich nos confiesa todo empezó durante sus años de estudio en filosofía. Analizando las obras de Kant, comenzó a leer también los trabajos de Hegel y de inmediato se dio cuenta de que existían similitudes entre ambos filósofos si se leían a la vez las obras que coincidían cronológicamente.²⁹ El estilo, la atmósfera, las fuentes dejaban entrever una explicación a esa creatividad en el pensamiento y establecer una relación (*Beziehung*) entre estos dos filósofos idealistas alemanes. A veces resultaba lo contrario: era su oposición a determinados filosofemas lo que le permitía establecer una interconexión entre ellos. Esta oposición le lleva a Henrich a hablar asimismo de *Di-Kon-Stellationen*, es decir, de constelaciones que guardan relación entre sí precisamente por su autonomía al oponerse en algunas cuestiones de orden trascendental.

A propósito de esta idea del pensar constelado, Dieter Henrich, en un texto titulado *Konstellationsforschung zur klassischen deutschen Philosophie. Motiv - Ereignis - Probleme - Perspektiven - Begriffsbildung* se refiere explícitamente a las aportaciones que conlleva este término (*Konstellationen*) frente a otros ya existentes en el lenguaje académico alemán como podrían ser *círculo* (*Kreis*) o *escuela* (*Schule*). (Henrich cita aquí, expresamente, el Círculo de Viena o la escuela en torno a Heidegger). Según él, la gran diferencia entre estos términos con respecto a las constelaciones de pensamiento es que en las denominadas constelaciones se da una discusión o una superación de las posiciones y no una mera adaptación del pensamiento del maestro.³⁰ Las constelaciones que él propone son, en este sentido, más dinámicas. Por eso nos preguntamos: ¿Podríamos entonces aprovechar el uso del concepto *Constelación* y sustituirlo por el de *Proyección*? La propuesta agradaría a algunos estudiosos que

29 Dieter Henrich, “Konstellationsforschung zur klassischen deutschen Philosophie. Motiv - Ereignis - Probleme - Perspektiven - Begriffsbildung”, en *Konstellationsforschung*, ed. Martin Muslow y Marcelo Stamm (Frankfurt: Suhrkamp, 2005), 15.

30 “In dieser Fassung und näheren Bestimmung würde der Terminus „Konstellation“ nicht mehr auf Gruppierungen anzuwenden sein, in denen der Austausch und die wechselseitigen Anregungen unter gleichgerichteten Interessen fruchtbar geworden sind, und zwar auch dann nicht, wenn innerhalb ihrer Differenzen aufkommen – etwa in Jacobis eigenem Umkreis, im Wiener Kreis (ohne Wittgenstein) oder in der Schule Heideggers, in der es nicht um die gedankliche Aufhebung und Überhöhung von Grunddifferenzen, sondern eher um die richtige Adaption oder auch die Überbietung des Meisterdenkens gegangen ist.” *Ibid.*, 28. Véase también la reflexión que hace a este respecto el profesor Oncina en “Historia conceptual y método de las constelaciones”, 25-26.

han denunciado los prejuicios inherentes a la propia categoría de Escuela de Salamanca, pero antes habría que volver a la historia conceptual como identificadora de ideologías y la consiguiente crítica que “comporta una denuncia de una modalidad de pensar que traiciona la realidad, que no da cuenta de ella, sino que presenta en su lugar una imagen distorsionada, falsa.”³¹

Desde este punto de vista se nos podría reprochar que el análisis presentado del concepto *Escuela de Salamanca* no cumple del todo con un requisito específico de la historia conceptual. Como se sabe, los conceptos que interesaron a Reinhart Koselleck, Otto Brunner y Werner Conze a la hora de confeccionar el diccionario *Geschichtliche Grundbegriffe*, respondían a planteamientos eminentemente sociales y políticos y el concepto Escuela de Salamanca no parece estar relacionado con el ámbito de las ideas prácticas. Pero no deberíamos dejarnos llevar por las apariencias. La historia conceptual nos ha enseñado que nunca deben descuidarse los orígenes de los conceptos. En este sentido, quien más ha defendido esta línea de investigación ha sido el profesor de la Universidad Pontificia de Salamanca, Miguel Anxo Pena. M. A. Pena, doctor en historia, ha optado por revisar el significado clásico de Escuela de Salamanca haciendo ver cómo el término Escuela no siempre ha sido una etiqueta objetiva. Así, Miguel Anxo Pena, ha defendido que el pensamiento de la Escuela no se entiende sin tener en cuenta la filosofía del siglo xv (autores y pensadores como Diego de Deza o Alonso Fernández de Madrigal, el Tostado) y ha puesto en solfa la vieja pretensión de que Francisco de Vitoria tenga que ser reconocido exclusivamente como el único fundador de la Escuela. Miguel Anxo plantea, por ejemplo, la necesidad de atender a la obra escrita de Domingo de Soto como el verdadero instaurador de la Escuela de Salamanca, ya que, como se sabe, Vitoria publicó muy poco en vida y si el pensamiento de la Escuela fue conocido por todo el orbe fue gracias a la divulgación de los escritos de Domingo de Soto.

El mismo investigador se ha mostrado todavía más crítico si cabe a la hora de enfatizar la importancia de la Orden de los dominicos. Según su escrito sobre las *Escuelas de Salamanca* esta preeminencia que se ha otorgado tradicionalmente a los teólogos del convento de San Esteban en Salamanca, frente a otras órdenes religiosas como la de los agustinos o los franciscanos, respondería a intereses estratégicos de historiadores tan celebrados como Beltrán de Heredia, Alonso Getino o Venancio Carro. Todos ellos intentaron, según él, “recuperar el rescoldo del interés por aquellos autores de su familia religiosa.”³² Para este investigador, muy vinculado también a

31 Giuseppe Duso, “Historia conceptual: ¿crítica o filosofía?”, en *La historia sedimentada de los conceptos*, 46.

32 Miguel Anxo Pena, *Aproximación bibliográfica a la(s) “escuela(s) de Salamanca”*, (Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2008), 53.

la orden de los franciscanos, existió una Escuela más amplia en la que bien pueden incluirse autores de otras órdenes.

Son visiones de la Escuela –y de la historia– que facilitan la comprensión conceptual y el consiguiente debate, pero si hay un asunto que ha generado polémica tras los estudios de Pena ha sido el del posible uso interesado del concepto “Escuela de Salamanca”. En su libro *Aproximación bibliográfica a la(s) “escuela(s) de Salamanca”*, Pena -no sabemos si influenciado o no por la historia conceptual- elabora un itinerario del uso que en el siglo XX se le habría dado a esta categoría histórica y lo relaciona con la aparición de determinados sucesos históricos. Según sus propias palabras, habría un “marco temporal en que se suceden una serie de acontecimientos históricos y socio-culturales que tienen como logro concreto la restauración-recreación de la figura de Francisco de Vitoria.”³³

En su exposición Pena divide el desarrollo de esta evolución en varios momentos. En un primer momento, que iría de 1910-1936, el uso de la revitalización de la escuela de Salamanca estuvo motivado, según él, por las vivencias que originó la primera guerra mundial. La experiencia de esa cruenta guerra trajo como consecuencia que Europa buscara argumentos de autores –y autoridades– *pacifistas*, que hubiesen repensado la guerra y ofreciesen una propuesta de paz duradera que hiciera posible su instauración en muy diversas naciones. La Escuela de Salamanca, con Francisco de Vitoria a la cabeza, se les apareció como el mejor ejemplo del modelo que buscaban. Después, en un segundo momento que él encuadra entre 1936 y 1950, el interés por la Escuela vendría marcado por la guerra civil española, en cuyo proceso histórico de aquellos años de guerra y postguerra debemos tener muy en cuenta la orientación política y los amparos gubernamentales de la época. La Escuela de Salamanca se entiende en este tiempo como un movimiento que contribuía a la “elaboración de un discurso deslegitimador de la Segunda República” y paralelamente colaboraba en la creación de una “conciencia nacional”. Aunque el investigador no lo señala explícitamente, con sus juicios da a entender que la Escuela de Salamanca se habría usado para presentar algo así como “la cara buena” del imperialismo español. La estrategia política -ideológica- consistiría en demostrar que hace cuatro siglos, en medio de la Conquista americana, hubo un grupo de católicos españoles que defendieron los derechos de los más inocentes.

¿Esto fue así? ¿Puede defenderse realmente que la etiqueta Escuela de Salamanca no es una categoría histórica neutral, sino que se creó con unos determinados intereses políticos? La tesis de M. A. Pena se reafirma cuando se atiende a la bibliografía y el ambiente intelectual de la época. Alberto Ullastres Calvo, catedrático de econo-

33 *Ibid.*, 53.

mía y ministro de Franco (teórico de lo que se ha venido llamando el desarrollismo español) realizó su tesis doctoral precisamente sobre Juan de Mariana y la mutación monetaria. Y otro tanto sucede con el que fuera ministro de Información y Turismo Manuel Fraga Iribarne que defendió su tesis de doctorado (1945) sobre Luis de Molina y el derecho de guerra.

Con todo, y siguiendo nuevamente los pasos de la historia conceptual que recomienda atender al origen y a la génesis histórica de los conceptos, existe un dato que no encaja del todo con esta interpretación. Si rastreamos la génesis del concepto Escuela de Salamanca, comprobaremos que este término emerge a principios del pasado siglo en Europa, concretamente en Alemania.³⁴ Resulta que el concepto que hemos estudiado tendría su origen en la República de Weimar, en trabajos que el historiador de la teología Martin Grabmann publicó en colaboración con otros investigadores alemanes como Pelster y Stegmüller. Aunque Miguel Anxo Pena se hace eco de este apunte –“en el ambiente europeo” también surgió un interés por la Escuela de Salamanca–, todavía está por investigar cómo aparece esta eventualidad, la formulación, con qué intenciones y por qué lo hace en un país como Alemania.

Por todas estas razones se nos hace difícil aceptar sin reservas la crítica que se viene haciéndose al concepto “Escuela de Salamanca” y vincularlo a un determinado régimen político. Estamos convencidos de que el rechazo que a veces sufren este tipo de escuelas en la historia general y en la historia de la filosofía en particular se debe a prejuicios que nada tienen que ver con su riqueza intelectual. Por eso necesitamos una filosofía que nos señale las dificultades. La historia conceptual se nos aparece como una buena herramienta para alcanzar estos objetivos. Nos muestra, una vez más, la vigencia y actualidad del sistema de pensamiento propuesto por Koselleck.

Naturalmente lamentamos que por este y otro tipo de discusiones y prejuicios históricos la Escuela de Salamanca se nos vaya un poco de las manos y continúe como “gran desconocida” para buena parte de un público intelectual. Debemos intentar, por tanto, mostrar su actualidad, su completa vigencia y dar a conocer todas las contribuciones que este grupo de teólogos aportó al pensamiento jurídico, moral o económico. No en vano, el Renacimiento español es una de las épocas más gloriosas

34 Belda Plans sostiene que “el nombre “Escuela de Salamanca” comienza a usarse a finales del siglo XIX. Los pioneros fueron Ehrle (1884); Stegmüller (1930); Pelster (1931); Grabmann (1933). También dominicos famosos como Beltrán de Heredia (1928); Alonso Getino (1930); Venancio Carro (1931) realizan estudios sobre los grandes salmantinos considerados como una Escuela. Sorprendentemente a fines del siglo XIX encontramos igualmente importantes referencias desde el campo de la Historia del Derecho, por parte de figuras tan significativas como Hinojosa o Menéndez Pelayo.” Juan Belda, “¿Qué es la Escuela de Salamanca? Claves interpretativas histórico-conceptuales”, en Langella y Ramis Barceló, *¿Qué es la Escuela de Salamanca?*, 32.

de nuestra historia. El propio Koselleck sabía de la importancia de este momento histórico para la delineación de la Modernidad. Él se refiere al Renacimiento europeo y a la reforma de Lutero, como antecedentes de la condición moderna, aun cuando reconoce que será un poco más tarde, en el siglo XVIII, cuando el nuevo horizonte de expectativas (Modernidad) es conceptualizado como un concepto central: el concepto de progreso. “El concepto del progreso” –dice él– “es el primer concepto genuinamente histórico que ha trasladado la diferencia temporal entre la experiencia y la expectativa a un concepto único.”³⁵

En esas estamos. Solo que en este concepto estratégico debe situarse la ingente contribución de la Escuela de Salamanca.

35 Koselleck, *Futuro pasado*, 345.

AUFKLÄRUNG, UN CONCEPTO EN DISPUTA.
A PROPÓSITO DEL DEBATE EN LA “SOCIEDAD DEL MIÉRCOLES”¹

Maximiliano Hernández Marcos
(Universidad de Salamanca – IEMYRhd)

“Ilustración” (*Aufklärung*) es un concepto histórico fundamental. Así lo reconoció R. Koselleck al concederle una entrada lexicográfica, elaborada por Horst Stuke, en el monumental diccionario *Geschichtliche Grundbegriffe* (1972-1998),² pero también al analizarlo él mismo en un trabajo del año 2001 dedicado a poner de relieve el potencial semántico y pragmático innovador de los conceptos fundamentales que surgen en la época ilustrada.³ En ese trabajo no solo examina los criterios de innovación semántico-pragmática del nuevo término *Aufklärung* como concepto fundamental en las dos últimas décadas del siglo XVIII en Alemania, sino que además lo convierte de algún modo en modelo y suelo de la formación semántica innovadora de los demás conceptos modernos fundamentales. Estos, en efecto, habrían surgido de “forma análoga” o basándose en los mismos o similares criterios que el de *Aufklärung*, pero sobre todo –lo que es más decisivo– contarían como ingrediente de su estructura semántica básica con un “componente de Ilustración para hacerlos realidad” en tanto que “conceptos de movimiento,” a saber, llevarían consigo el significado práctico de acción o al menos de disposición al cumplimiento de las expectativas a que se refieren, así como el presupuesto antropológico último de la autodeterminación racional del ser humano para ser el autor de su propio destino.⁴ La centralidad de la “Ilustración” parece, pues, consistir, para Koselleck, tanto en su ejemplaridad en cuanto concepto fundamental en el que se deja traslucir la dinámica semántico-pragmática innovadora característica de todos los conceptos modernos fundamentales, como sobre todo en su radicalidad, en el sentido de que contiene la raíz o matriz semántica

1 Este trabajo forma parte del proyecto de investigación “Herramientas conceptuales de un futuro inmediato: Por una subjetividad sostenible” (PID2020-113413RB-C32), financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación, y ha surgido como actividad dentro del Grupo de Investigación Reconocido “Jano” de la Universidad de Salamanca, adscrito al IEMYRhd.

2 Horst Stuke, “Aufklärung”, en *Geschichtliche Grundbegriffe*, Bd. 1, ed. Otto Brunner, Werner Conze y Reinhart Koselleck (Stuttgart / Bad Cannstatt: Klett-Cotta, 1974), Bd. 1, 243-342.

3 Reinhart Koselleck, “Innovaciones conceptuales del lenguaje de la Ilustración”, en Reinhart Koselleck, *Historias de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*, Madrid: Trotta, 2012, 199-223. [En adelante: *HdC*]

4 Koselleck, “Innovaciones conceptuales...”, *HdC*, 220 y 206.

de fondo que posibilita y está en la base de las restantes formaciones conceptuales de la modernidad.

Comoquiera que sea –y sin entrar en esta cuestión acerca de si se trata o no de un meta-concepto de la formación conceptual moderna–, lo que aquí importa es que, como concepto histórico fundamental, *Aufklärung* se torna insustituible a partir de 1780 en Alemania, y esta indispensabilidad semántica lo convierte por ello en un concepto *polémico*, objeto de disputa, al que ha de recurrir cualquier hablante que quiera hacerse entender tanto en el diagnóstico de la realidad histórica o de cualquier acontecimiento en curso como en la toma de posición frente a él, por lo que se vuelve a la vez polisémico y llega a adquirir hasta significados opuestos.⁵ De hecho, la conversión del neologismo *Aufklärung* en concepto fundamental coincide con el surgimiento y despliegue del célebre debate sobre la pregunta “¿Qué es Ilustración?”; o, dicho de otro modo, la aparición de este debate, que hace de la Ilustración un concepto en disputa, revela que se ha convertido ya en un concepto histórico fundamental, imprescindible para la comprensión de la época y el sentido de la intervención en ella, a la vez que el debate mismo contribuye a consolidarlo, si no a constituirlo como tal.

Un episodio relevante, aunque menos conocido de ese debate es el que tuvo lugar en la *Berliner Mittwochsgesellschaft* a partir de diciembre de 1783. De él vamos a ocuparnos aquí tomándolo como referencia y ejemplo concretos de la conceptualización polémica de la *Aufklärung*. Dos razones motivan esta selección restrictiva de nuestro campo de investigación. La primera es que la Sociedad del Miércoles reunía en su seno al núcleo principal de la Ilustración berlinesa, el más influyente entonces (Mendelssohn, Engel, Nicolai, Biester, Gedike, Spalding, Klein, Svarez, Selle...), y

5 Sobre el carácter intrínsecamente polisémico de los conceptos históricos fundamentales cf. Reinhart Koselleck, “Richtlinien für das Lexikon politisch-sozialer Begriffe der Neuzeit”, *Archiv für Begriffsgeschichte* 11 (1967): 86-88; sobre su caracterización como “insustituibles y controvertidos”, cf. Koselleck, *HdC*, 35, 45-47; Carsten Dutt, “Funciones de la historia conceptual”, *Palabras, conceptos, ideas. Estudios sobre historia conceptual*, ed. Faustino Oncina (Barcelona: Herder, 2010), 39-41; y, en este volumen colectivo, el trabajo del propio Faustino Oncina, “El carácter controvertido de los conceptos en la historia conceptual de Reinhart Koselleck y la disputa de los historiadores”. Koselleck atribuye tanto esa polisemia como el carácter polémico de los conceptos fundamentales a su “estructura temporal” interna: por un lado, a la diversidad de contenidos de experiencia histórica que acumulan o evocan, pero también, por otro lado, –pragmáticamente– a la diversidad de orientaciones prácticas (expectativas, valoraciones, ritmos y formas de transformación) que concitan en los diferentes actores sociales de una época (cf. Koselleck, *HdC*, 46), sin que esta lucha semántica adopte necesariamente la forma extrema y simplificada de la hostilidad política y de la correspondiente formación de “conceptos de enemigo”, por más que pueda conllevar interpretaciones opuestas o incluso implicar lingüísticamente “conceptos contrarios” (*Gegenbegriffe*) (cf. Koselleck, *HdC*, 194-196).

la discusión en ella sobre la *Aufklärung* puede considerarse como representativa de la autoconciencia y posición predominantes de los ilustrados alemanes al respecto: la de la denominada “Ilustración moderada” o “limitada.”⁶ La segunda razón es que el debate en ese círculo intelectual restringido es también representativo de la así llamada “primera fase” de la disputa sobre la Ilustración que tiene lugar en Alemania hacia 1780-1785, antes de que intervenga en ella el movimiento de reacción conocido como “contra-Ilustración” y reorientado desde la segunda mitad de los ochenta el sentido de la polémica hacia la lucha partidista, la formación de frentes ideológicos hostiles y su radical politización, agudizada sobre todo como consecuencia de la Revolución Francesa. Lo peculiar de esta primera fase reside en que la discusión se lleva a cabo entre ilustrados (*Aufklärer*) o entre quienes se consideran tales –este es el caso de los miembros de la Sociedad del Miércoles–, y su desarrollo pone de manifiesto por ello hasta qué punto la *Aufklärung* se configura internamente como un concepto controvertido en el momento mismo en que se erige en concepto histórico fundamental, antes incluso de que sea arrastrado socialmente por la polarización política y usado de manera ideológica por sus enemigos para la causa contraria.

Al delimitar así nuestro tema de estudio queremos dejar claro a la vez que nuestro propósito aquí no es en modo alguno presentar los trazos generales de la consabida disputa sobre la Ilustración en Alemania en toda su amplitud y complejidad;⁷ ni siquiera pretendemos hacer una exposición descriptiva y minuciosa del contenido de la discusión dentro de la Sociedad del Miércoles. Nuestro objetivo aquí es más bien de índole estrictamente histórico-conceptual: queremos mostrar el carácter polémico o controvertido de la *Aufklärung* como concepto histórico fundamental y sus perfiles

6 Ernst Haberkern, *Limitierte Aufklärung. Die protestantische Spätaufklärung in Preussen am Beispiel der Berliner Mittwochsgesellschaft* (Marburg: Tectum, 2005), 228, 236. Sobre la fundación, funcionamiento, miembros y objetivos de la Sociedad del Miércoles (1783-1798) de Berlín cf. Maximiliano Hernández Marcos, “«Republicanism literario». Ilustración, política y secreto en la Sociedad del Miércoles”, *Res Publica. Revista de Historia de las ideas políticas* 9-10 (2002): 127-167 (especialmente 133-157); y Haberkern, *Limitierte Aufklärung*, 163-214. Acerca del debate sobre la Ilustración dentro de esta Sociedad cf. Eckhart Hellmuth, “Aufklärung und Pressefreiheit. Zur Debatte der Berliner Mittwochsgesellschaft während der Jahre 1783 und 1784”, *Zeitschrift für historische Forschung* 9 (1982): 315-345; Haberkern, *Limitierte Aufklärung*, 215-296; y Maximiliano Hernández Marcos, *Tras la luz de la ley. Legislación y justicia en Prusia a finales del siglo XVIII* (Madrid: Dykinson, 2017), 36-48.

7 Una visión amplia del debate en su evolución histórica ofrece Werner Schneiders, *Die wahre Aufklärung. Zum Selbstverständnis der deutschen Aufklärung* (Freiburg / München: Alber, 1974). Cf. Stuke, “Aufklärung”, 243-342; y la recopilación de textos, limitada a la *Berlinische Monatsschrift*, de Norbert Hinske, *Was ist Aufklärung? Beiträge aus der Berlinischen Monatsschrift* (Darmstadt: WBG, 1981).

específicos tal como salen a relucir en el debate interno de la Sociedad del Miércoles. Para ello dividiremos este trabajo en dos partes. La primera tiene por objeto trazar brevemente el *devenir* de la *Aufklärung* como concepto histórico fundamental recordando, por un lado, la formación lingüística de la palabra y su evolución semántica, y exponiendo, por otro lado, el origen del debate y su significado histórico-conceptual; la segunda parte trata, en cambio, de esbozar la *disputa* misma *del concepto* de Ilustración dentro de la Sociedad del Miércoles en los dos aspectos polémicos de su despliegue: el problema de la delimitación del concepto en cuanto tal mediante la respuesta a la pregunta “¿Qué es Ilustración?”, y el problema de su realización histórica o implementación, que se plantea a través de la cuestión sobre la utilidad o perjuicio de la Ilustración para el Estado y el ciudadano.

I. *Un concepto en disputa: El devenir de la Aufklärung como concepto histórico fundamental*

1. *Wortgeschichte*: De metáfora a concepto histórico.

La palabra *Aufklärung* se impone de manera generalizada en la década de 1780 en Alemania en detrimento de otros términos paralelos, de significado equivalente, con los que había concurrido a lo largo del siglo XVIII y que desde ese momento quedan en un segundo plano: uno, de origen teológico-pietista y con sentido más pasivo, *Erleuchtung* (iluminación); el otro, con un sentido más activo, *Aufhellung* (aclaración).⁸ Todos ellos venían a expresar una misma idea: la de arrojar u obtener luz, esclarecer o alcanzar claridad sobre algo que había permanecido en lo oscuro. De hecho, originariamente tanto el verbo *aufklären* como su sustantivación en el término *Aufklärung* se empezaron a usar en la primera mitad del siglo XVIII en el sentido meteorológico del “diurno alumbrar del sol” y de “tiempo claro, luminoso”, y fueron poco a poco ampliando su significado, por transferencia metafórica, para emplearse también en el sentido figurado de elucidación de cualquier asunto y eliminación de oscuridades cognoscitivas gracias a los descubrimientos científicos y su difusión pública y al uso de la razón humana en general. De esta procedencia metafórica se hace eco, por ejemplo, el teólogo J.J. Spalding en el debate dentro de la Sociedad del Miércoles al recordar que “según la metáfora, *Aufklärung* se refiere a la oscuridad precedente y es en general comunicación de la luz o del conocimiento verdadero que faltaba hasta entonces.”⁹

⁸ Koselleck, *HdC*, 201-202, 208, 211; Stuke, “Aufklärung”, 247ss.; Haberkern, *Limitierte Aufklärung*, 22, nota 12.

⁹ Johann Joachim Spalding, *Votum* (24.5.1784) en *Moehsen Borussica* fol. 443, hoja 188v

Con este significado traslaticio el uso de esa palabra comienza a expandirse desde la década de 1760 y a incorporar nuevos estratos semánticos relacionados con la idea de luminosidad cognoscitiva: a la acepción activa de esclarecimiento de lo oscuro mediante la información correcta se añade el sentido más estático y sociológico del “saber claro” como “estado general” del conocimiento resultante de la difusión social de aquella actividad iluminadora de la razón y de sus hallazgos, así como el significado psicológico de su efecto en el alma o la mente (“estado del ánimo –*Gemüt*”) de quien posee nociones claras y correctas sobre las cosas, hasta adquirir también, a partir de la década de 1770, a manera de síntesis acumulativa, el sentido sociológico-colectivo de “estado cultural y moral de una comunidad o de un pueblo” en función del desarrollo de sus capacidades, formas de expresión, conocimientos y habilidades técnicas.¹⁰ Y, puesto que ese estado de cultura y formación colectiva e individual no es algo empíricamente dado y concluso en la sociedad de la época, sino que depende del proceso en marcha del cultivo de las ciencias, del pensamiento y de las artes, así como del grado de propagación y transmisión general de las nuevas ideas, conceptos y sensaciones, la *Aufklärung* cobra también, desde finales de la década de 1770, el sentido pedagógico de una tarea de educación nacional, a la vez que acaba haciendo suyo, como ingrediente profundo de su estructura semántica, un componente dinámico-temporal, por el cual se convertirá en un “concepto de movimiento”, que alude a un acontecer o a un quehacer incesante marcado por un ritmo temporal repetitivo como factor de avance en una dirección irreversible hacia una meta en fuga.¹¹

[= *Ms. Borussica*]. Es innegable que en el origen del término alemán *Aufklärung* está la metáfora de la luz, de larga tradición en la cultura occidental y pluralidad de usos y significados (cf. Hans Blumenberg, “Licht als Metapher der Wahrheit”, *Studium Generale* 10 (1957): 432-447; y Johann Kreuzer, “Licht”, en *Wörterbuch der philosophischen Metaphern*, ed. Ralf Konersmann (Darmstadt: WBG, 2007), 207-224). Con su presumible vinculación al sentido inicialmente meteorológico, la *Aufklärung* alemana vendría a apartarse de la orientación metafísico-religiosa de la metáfora de la luz, canalizada en este caso a través del término *Erleuchtung* (iluminación), y a presentarse de este modo al margen de cualquier sentido teológico y precisamente como alternativa a él (cf. Koselleck, *HdC*, 202; Stuke, “Aufklärung”, 249), en contraste con la expresión francesa *lumières*, que asumiría la secularización cartesiana de aquel significado teológico-metafísico de la metáfora en términos de “luz natural” de la razón y su asociación con el progreso científico y social en general (cf. Karin Elisabeth Becker, *Licht – [L]lumièr[e]s] – Siècle des Lumières. Von der Lichtmetaphysik zum Epochenbegriff der Aufklärung in Frankreich* (Diss., Universität Köln, 1994), especialmente xx y 95ss.).

10 Stuke, “Aufklärung”, 249.

11 Koselleck, *HdC*, 209. La orientación educativa de alcance nacional, entendida en los términos dinámicos de una tarea incesante, sale a relucir en las primeras publicaciones de la conciencia ilustrada a comienzos de la década de 1780 (así, por ejemplo, en el movimiento del *Philanthropi-*

2. La ampliación práctica de la *Aufklärung*: experiencias y expectativas sociales como base de su autoconciencia

De este breve recorrido histórico-terminológico se desprende que hacia 1780 *Aufklärung* ha pasado de ser un neologismo de uso inicialmente metafórico a un concepto histórico cargado ya de una cierta densidad semántica, articulada, no obstante, en torno a un sentido gnoseológico y psicológico central, que podemos condensar simplificada y en las nociones de *cultura del entendimiento* (e incluso del “corazón”) y de *pensar claro y correcto* sobre todas las cosas. Sin embargo, aún no se había convertido en un concepto histórico *fundamental*: no era invocado de forma generalizada sino solo en relación con determinados ámbitos culturales (las nuevas ciencias y artes, el saber y el gusto)¹² y aplicado a ciertos grupos o estamentos sociales (la burguesía, burocracia, clero e incluso aristocracia); y tampoco era objeto frecuente de reflexión y análisis, como lo muestra la escasez de publicaciones cuyo título o tema se refiriese directamente a la *Aufklärung*. Estas, en cambio, empiezan a proliferar en la década de 1780, sobre todo a partir de 1783 a raíz del debate desencadenado por la célebre pregunta planteada por el teólogo y predicador Johann Friedrich Zöllner en un artículo en defensa del matrimonio eclesiástico en el número de diciembre de ese año de la *Berlinische Monatsschrift*.¹³

El hecho mismo de formular la cuestión “¿Qué es Ilustración?” y su exitosa acogida pública al generar de inmediato una intensa y prolongada discusión en Alemania implican la aparición en ese momento de una conciencia colectiva en los intelectuales de la época acerca de la importancia y trascendencia históricas de eso que se había

nismus –cf. H. Stuke, “Aufklärung”, 250ss.), y explica también la asociación de la *Aufklärung* con la *Bildung*, un concepto que acabará desplazando al de “Ilustración” en torno a 1800.

12 J.C.W. Moehsen recordaba al inicio de su primera ponencia en la *Berliner Mittwochsgesellschaft* citando el libro reciente de J.A. Eberhard *Über die Zeichen der Aufklärung einer Nation* (1783), que los dos signos más precisos de la Ilustración en un país eran el cultivo de todas las ciencias y el “gusto refinado y correcto” en la exposición de ellas, por lo que consideraba que él contribuía a la Ilustración con su investigación histórica sobre la numismática (*Münzwissenschaft*) en Brandenburg, leída ante aquella Sociedad el 3 de diciembre de 1783 (cf. *Ms. Borussia*, 140r).

13 En una nota a pie de página al final de su artículo “Ist es rathsam, das Ehebündniß nicht ferner durch die Religion zu sanciren?” [“¿Es aconsejable no sancionar más la unión matrimonial mediante la religión?”] (*Berlinische Monatsschrift* 2, 1783: 508-517), Johann Friedrich Zöllner lanzaba este desafío al público intelectual alemán: “¿Qué es Ilustración? ¡Esta pregunta, que es casi tan importante como la de qué es la verdad, debería ciertamente ser respondida antes de comenzar a ilustrar! Pero aún no he encontrado respuesta a ella en ninguna parte!” (en Hinske, *Was ist Aufklärung?*, 115).

venido denominando *Aufklärung*, cuyo impacto y dimensiones hasta entonces, socialmente más reducidos, no habían sido —ni quizás podido ser— percibidos por los coetáneos, o al menos habían escapado a su conciencia por falta de suficiente notoriedad. Sin embargo, el repentino movimiento de autorreflexión crítica que se abre paso con la pregunta de Zöllner y el consiguiente debate, revela una doble conciencia: por un lado, que la Ilustración había llegado a ser ya un fenómeno sociocultural de largo alcance y de alguna manera irreversible, puesto que afectaba a más ámbitos que al estrictamente científico-gnoseológico (y estético), y tenía además poderosos efectos de transformación no solo sobre las mentes individuales sino también sobre las prácticas vigentes (morales e institucionales) de la vida social en común; y, por otro lado, que ante la evidencia de su necesidad histórica como proceso colectivo en marcha era indispensable conocerlo bien, empezando por definirlo conceptualmente con precisión, para poder intervenir en él libremente, ya fuera impulsándolo aún más, ya fuera controlando tanto su espacio de extensión como su ritmo temporal de expansión.

Que es esta ampliación creciente, en cierto modo inevitable, de su objeto de esclarecimiento al ámbito práctico (moral, religión, política) y de su efecto social sobre los cimientos éticos e institucionales del orden vigente y de la autoridad tradicional lo que despierta la conciencia de la relevancia histórica de la *Aufklärung* y da lugar a una intensa discusión pública, lo ponen de manifiesto los dos problemas que constituyeron el motivo ocasional del debate. Uno de ellos, el más concreto y directo, fue la reivindicación del matrimonio civil, sin sanción eclesiástica, que en la estela de la reforma legislativa emprendida en Austria por José II hizo el anónimo autor de un artículo en el número de septiembre de 1783 en la *Berlinische Monatsschrift*, en nombre del patriotismo y de la mentalidad ilustrada y contra la tiranía de un clero “ansioso de poder” y pernicioso para el Estado y sus ciudadanos.¹⁴ Lo que se había iniciado como un saludable proceso de corrección del saber y esclarecimiento de las mentes acerca de la verdad de las cosas en los círculos universitarios y medios de expresión pública, al extenderse también a la elucidación de los principios de la sociedad, del poder y de la vida de los ciudadanos y afectar a su vez a la praxis colectiva misma con cambios legislativos, amenazaba ahora claramente con “hacer tambalear los pilares de la moralidad”, de las costumbres sociales y hasta del orden político existente, puesto que ponía en cuestión instituciones tan fundamentales de la convivencia como el matrimonio eclesiástico y su

14 Hinske, *Wast ist Aufklärung?*, 96-99. Se trata del artículo “Vorschlag, die Geistlichen nicht mehr bei Vollziehung der Ehen zu bemühen” [“Propuesta de no molestar más a los clérigos en la celebración de los matrimonios”] (*Berlinische Monatsschrift* 2, 1783: 265-276), cuyo anónimo autor fue al parecer el propio editor de la revista y bibliotecario real Johann Erich Biester.

esencia sacro-religiosa, sobre la cual se asentaba en última instancia la cohesión de “todo el Estado.”¹⁵

Este argumento de Zöllner en respuesta al defensor del matrimonio exclusivamente civil formaba parte ciertamente de su denuncia general del aumento en la época de los excesos de irreverencia, frivolidad, libertinaje y socavamiento de las tradiciones y valores morales del *ancien régime*, que el teólogo berlinés atribuía a los abusos de una presunta Ilustración tendente a “confundir las cabezas y corazones de los hombres,”¹⁶ pero enlazaba a su vez con el otro problema debatido en la época, planteado ya más de una década antes en Francia, y que ahora se asociaba con el avance de la *Aufklärung*: el del alcance y propagación de la verdad. En efecto, en su ensayo *De Préjugés* (1769) Cesar du Marsais, ante el auge e influencia creciente de la crítica social y cultural de *les philosophes*, había formulado la cuestión de si el conocimiento de la verdad debía alcanzar a la “ciencia del gobierno”, a “los verdaderos principios de la moral y de la política” y extenderse también al pueblo, de modo que pudiera resultar tan útil como lo había sido la difusión en él de los descubrimientos de la física, la geometría o la química.¹⁷ Años más tarde, la candencia histórica de este asunto llevó a la Academia de las Ciencias de Berlín, una vez superada la resistencia inicial del monarca prusiano, a proponer en 1778 como tema de concurso para el premio extraordinario de 1780 en la sección de Filosofía Especulativa el tratamiento de ese problema, pero no en la formulación positiva de du Marsais (¿es útil la verdad para el pueblo?), sino en la versión negativa u opuesta defendida por el propio rey Federico II en su correspondencia previa sobre el tema con d’Alembert: ¿es útil engañar al pueblo?¹⁸ Tal planteamiento suponía, sin duda, que la Ilustración, en cuanto proceso histórico en marcha, inseparable a su vez del esclarecimiento de la verdad, constituía un fenómeno general o de amplio alcance, que removía todas las creencias y prejuicios sobre cualquier asunto, incluida la esfera ético-política, y que podía llegar a todos

15 Hinske, *Wast ist Aufklärung?*, 115, 111 respectivamente. Así argumentaba J.F. Zöllner en su artículo de respuesta ya mencionado.

16 Hinske, *Wast ist Aufklärung?*, 115, 108-109.

17 Cesar Chesneau du Marsais, “Extracto del *Essai sur les préjugés ou de l’influence des opinions sur les moeurs et sur le bonheur des hommes*”, en Castillon / Becker / Condorcet, *¿Es conveniente engañar al pueblo?*, ed. Javier de Lucas (Madrid: C.E.C., 1991), 10 [versión selecta en español de la edición de Werner Krauss, *Est-il utile de tromper le peuple? Ist der Volksbetrug von Nutzen?* (Berlín: Akademie, 1966), que reúne las principales contribuciones al concurso de 1780 de la Academia de las Ciencias de Berlín sobre el tema]

18 Sobre este concurso, véase el volumen *¿Es conveniente engañar al pueblo?*, y el original francés *Est-il utile de tromper le peuple?*, citados en la nota precedente, con las Introducciones de Javier de Lucas y de Werner Krauss respectivamente.

los estratos de población con consecuencias prácticas indeseables para el orden y poderes de la sociedad monárquico-estamental. Tanto la cuestión de la Academia de Berlín acerca de la utilidad del engaño del pueblo como la defensa ulterior por Zöllner de los fundamentos eclesiástico-religiosos del matrimonio frente a su desnuda mundanización civil, por lo mismo que sugerían la necesidad de poner un freno a la corriente de la *Aufklärung*, sacaban a relucir, por tanto, que ella ya se había convertido en un acontecimiento decisivo de la época desde el momento en que su ampliación en términos de Ilustración *política* y de Ilustración del *pueblo* había empezado a penetrar en los cimientos intocables del edificio sociopolítico tradicional.

3. Elevación a concepto histórico fundamental: testimonios en la Sociedad del Miércoles

Esa breve experiencia histórica de la expansión imparable de la Ilustración como movimiento de amplio espectro y de sus expectativas ambiguas e incluso amenazantes para el orden vigente es la que permitió elevarla a conciencia y hacer de ella un tema de disputa acerca de su sentido y alcance, del ritmo de su desarrollo, del valor de sus resultados y de las estrategias para hacerle frente. En el curso de esa controversia y de la autorreflexión que lleva consigo, la *Aufklärung* se erige en concepto histórico fundamental, en relación con el cual parece indispensable medir y juzgar todos los sucesos o definir todas las propuestas. Dicho de otro modo: la disputa sobre la Ilustración, por la experiencia histórica densa y variada que en poco tiempo tiene a su base y la diversidad de expectativas que la impulsan, es el signo, la *ratio cognoscendi* de que la *Aufklärung* se ha tornado un concepto fundamental para la (auto)comprensión de la época. Los testimonios de los miembros de la Sociedad del Miércoles participantes en el debate así lo muestran.

El jurista Carl Gottlieb Svarez considera que la pregunta “Was ist Aufklärung?” es la más importante y “apropiada para el bien de la humanidad en general y para la necesidad de nuestro tiempo en particular”,¹⁹ ya que —aclara posteriormente el

19 Carl Gottlieb Svarez, *Votum* (23.12.1783, en Ludwig Keller, “Die Berliner Mittwochs-Gesellschaft. Ein Beitrag zur Geschichte der Geistesentwicklung Preussens am Ausgange des 18. Jahrhunderts”, *Monatshefte der Comenius-Gesellschaft* 5, 3-4 (1896): 67-94 [= Keller], aquí 78. Ludwig Keller reunió en esta publicación el debate suscitado en torno a la ponencia de Johann Karl Wilhelm Möhsen “Was ist zu thun zur Aufklärung der Mitbürger?” (17.12.1783), el cual representa solo una pequeña parte del material de todas discusiones internas de la Sociedad del Miércoles, contenido en el manuscrito *Moehsen Borussica* fol. 443, conservado en la *Staatsbibliothek* de Berlín. Ernst Haberkern, *Limitierte Aufklärung*, 349-414 ha editado como Apéndice otra serie de ponencias y votos del debate sobre la Ilustración y la libertad de prensa. Aquí se citará, según corresponda,

médico Christian Gottlieb Selle– “ahora todo trabaja en la Ilustración,” aunque se trate todavía de una “palabra de uso oscilante” que es necesario definir con precisión – añade el teólogo J.J. Spalding–, algo harto difícil porque hay en su “objeto” “cier- tos aspectos” que escapan a una definición.²⁰ Esta oscilación semántica indefinible, en correspondencia con la variedad de experiencias y expectativas históricas que el término concita, junto con la indispensabilidad de su uso como clave de comprensión de las tendencias y necesidades de la época, indica que para los autodenominados “Amigos de la Ilustración” –así se calificaban a sí mismos, internamente, los miembros de la Sociedad del Miércoles– *Aufklärung* constituía un concepto histórico fundamental. Desde el punto de vista onomasiológico ello queda refrendado en el debate interno por su convergencia con otros conceptos complementarios con los que forma una red conceptual (cultura, *Bildung*, libertad de pensar...), así como por la presencia de su “concepto contrario” por antonomasia –*Schwärmerei* (“fanatismo”)–, al que F. Gedike dedica una ponencia y en torno al cual se despliega una amplia discusión.²¹

Pero ¿era la *Aufklärung* también para ellos un “concepto epocal”?²² No cabe aquí una respuesta unánime y contundente. Tanto la extensión de la *Aufklärung* a épocas y culturas del pasado histórico occidental (Grecia, Roma, Cristianismo primitivo, Reforma...) por parte de algunos miembros de la Sociedad del Miércoles (F. Gedike, M. Mendelssohn, K.F. von Irwing, J.H. Wloemer, C.W. von Dohm)²³ como el uso ocasional del término en plural –*Aufklärungen*– por parte de von Irwing o Moehsen,²⁴ en

bien por la edición de Keller, bien directamente por el manuscrito *Moehsen Borussica*, y en ambos casos las traducciones serán mías.

20 Christian Gottlieb Selle, “Was ist Aufklärung?” (21.1.1784), *Ms. Borussica*, 184r; y Spalding, *Votum* (24.5.1784), 188v-189r, respectivamente. También Selle reconoce una oscilación semántica en el uso de *Aufklärung* (*Ms. Borussica*, 184v).

21 Cf. Friedrich Gedike, “Über die heutige Schwärmerei” (Juli 1784), *Ms. Borussica*, 230r-233v, y el debate ulterior, hojas 234r-238v.

22 Koselleck, *HdC*, 207-208 sostiene que, para los participantes en la disputa, *Aufklärung* era, como concepto reflexivo, un concepto también epocal. Stuke, “Aufklärung”, 250 es más escéptico al respecto.

23 Moses Mendelssohn y Wilhelm von Dohm presuponen que hay ejemplos históricos de Ilustración en el pasado (*Votum* 26.12.1783 y *Votum* 9.2.1784 respectivamente, en Keller, 80, 86), y Johann Heinrich Wloemer cree encontrarlos en “la historia de los griegos y romanos” (*Votum* 17.2.1784, en Keller, 87). Por su parte Karl Franz von Irwing considera a Jesucristo y a Lutero casos históricos de los “tumultos inciertos” que provoca la Ilustración al principio (*Votum* 22.2.1784, en Keller, 88), y de manera similar F. Gedike califica de ilustradas, debido a la cantidad de “cabezas pensantes”, “la época de Platón, el siglo I después de Cristo, la época de Lutero” (“Über die heutige Schwärmerei”, *Ms. Borussica*, 230r).

24 Cf. Irwing, en Keller, 88; y Moehsen, *Votum* [¿1784?], *Ms. Borussica*, 249r.

coherencia con el sentido gnoseológico predominante, muestran que para ellos era un proceso o tarea teórico-cultural que atraviesa la historia con manifestaciones y logros diferenciados, más que el signo distintivo de una época en concreto, la suya propia. Ello contrasta, no obstante, con otras afirmaciones, aunque esporádicas, que sugieren la idea de un concepto epocal, tales como que “nuestro” tiempo es el que “tiene más derecho” a llamarse “ilustrado,” porque en él la *Aufklärung* define el “espíritu de la época,” o que “el siglo XVIII” se representa habitualmente como el “siglo de la Ilustración.”²⁵

II. *La disputa del concepto: Ilustración teórica, Ilustración limitada*

Tras haber mostrado cómo la *Aufklärung* se erige en concepto histórico fundamental con el surgimiento y desarrollo de la disputa, vamos a examinar ahora qué es lo disputado en la discusión sobre ella, siguiendo más de cerca el debate interno dentro de la Sociedad del Miércoles, fundada el 3 de diciembre de 1783 como un foro secreto de intelectuales berlineses para la libre reflexión en común al servicio de la “Ilustración y el bien de la humanidad.”²⁶ Para ello se toma como punto de partida la ponencia programática del 17 de diciembre de 1783 de Johann Karl Wilhelm Moehsen, entonces médico de cámara del rey prusiano, titulada “Was ist zu thun zur Aufklärung der Mitbürger?” [“¿Qué hacer para ilustrar a los conciudadanos?”], en la cual se proponía un plan de deliberación en seis puntos con el que, según él, aquella Sociedad podía cumplir con su doble objetivo de ilustrarse a sí misma e ilustrar a los ciudadanos. En realidad, de los seis puntos propuestos la discusión interna se concentró exclusivamente en dos, que formulaban de algún modo las dos cuestiones más candentes: la del punto primero, que instaba a “definir con exactitud *qué es Ilustración*” –la pregunta recién planteada por su colega J.H. Zöllner en la *Berlinische Monatsschrift*–; y la del punto sexto, que sugería reflexionar sobre si la Ilustración es “útil o perjudicial, además de para el público, también para el Estado y el gobierno.”²⁷ Los miembros de la *Berliner Mittwochsgesellschaft* no llegaron a entrar en la propuesta de Moehsen de ofrecer además un diagnóstico empírico de los “defectos y debilidades” en la forma de desarrollo de la *Aufklärung* así como de las causas de su

25 Gedike, “Über die heutige Schwärmerei”, *Ms. Borussica*, 230r, y Friedrich Nicolai, *Votum* (¿Sept. 1784?), *Ms. Borussica*, 236r respectivamente.

26 “Estatutos de fundación de la «Sociedad del Miércoles»”, cláusula 5, en Hernández Marcos, “«Republicanism literario»”, 166. Sobre fundación, objetivos y funcionamiento de esta Sociedad cf. nuestra nota 6.

27 Moehsen, “Was ist zu thun zur Aufklärung der Mitbürger?” (17.12.1783), en Keller, 74-75.

escaso florecimiento en Alemania.²⁸ Con todo, la sola consideración del tema de las insuficiencias y obstáculos en el despliegue de la Ilustración por parte del secretario de la Sociedad revela en él una autoconciencia crítica al respecto, que le lleva a no desvincular la pregunta general por lo que *es* o sea la Ilustración de la cuestión más concreta acerca de su forma de realización e implementación *histórica*. Esto queda más patente con la reorientación final, en el punto sexto, del sentido o significado de la *Aufklärung* hacia la cuestión práctica de su *utilidad política o civil* en general, con la que el médico de cámara del rey invierte y reformula de manera positiva la pregunta de la Academia berlinesa por la utilidad social del engaño al pueblo, propuesta por un Federico II escéptico acerca de la viabilidad en su tiempo de la “Ilustración de la nación.” Moehsen conectaba así, sin duda, la cuestión candente de la *Aufklärung* con la cuestión federiciana de la utilidad del engaño al pueblo,²⁹ pero lo hacía con un planteamiento y desde una perspectiva bien distinta: la propiamente optimista del ilustrado (*Aufklärer*) que confía más en la utilidad de la verdad que en la de la mentira, y no alberga dudas sobre el valor y la oportunidad histórica de esa Ilustración en Prusia, ni de que ello pasa en ese momento por sacarla de las universidades y de los círculos de la inteligencia para llevarla hasta el pueblo y centrarla en los intereses prácticos de los ciudadanos y del Estado. Ahora bien, la cuestión de la utilidad, que plantea un problema de racionalidad teleológico-instrumental, se reconduce concretamente en el debate hacia la cuestión de los medios y modos adecuados para conseguir los fines propuestos, de manera que viene a resolverse —y así lo entendieron los miembros de la *Berliner Mittwochsgesellschaft*— en la cuestión de la implementación de la *Aufklärung*, esto es, de *cómo llevar a cabo la Ilustración (política) del pueblo*.

1. Un concepto polisémico: conocimientos correctos especialmente de “objetos de utilidad común”

La afirmación de J.J. Spalding, según la cual la Ilustración concierne solo a las “representaciones correctas de utilidad común del hombre y del ciudadano,”³⁰ condensa

28 El rey había atribuido ese escaso desarrollo a la imperfección de la lengua alemana y a la enseñanza defectuosa en escuelas y universidades, como recordaba el propio Moehsen; una explicación sobre la que —añadía Moehsen— “mucho se ha escrito ya” (Keller, 74), y que la Sociedad no entró a debatir, quizás porque la consideraba además “irrelevante”, como adujera Dohm, *Votum* (9.2.1784), en Keller, 86.

29 Cf. Moehsen (Keller, 75). Sobre este punto cf. Haberkern, *Limitierte Aufklärung*, 228, y 215ss. sobre el debate en torno a la cuestión de qué es Ilustración.

30 Spalding, *Votum* (24.5.1784), *Ms. Borussica*, 188v. De manera similar, C.G. Svarez, en su ponencia ante la Sociedad del 1 de abril de 1789 titulada “Über den Einfluss der Gesetzgebung in

de alguna manera la polisemia del nuevo concepto fundamental en la controversia interna de la Sociedad del Miércoles; polisemia que implica en lo esencial la confluencia diferenciada entre una noción *general* de *Aufklärung*, principalmente teórica o cognoscitiva, y una noción *estricta*, que, no obstante, la restringe temáticamente al conocimiento verdadero de objetos prácticos de interés colectivo (ético-políticos), en consonancia con los objetivos de dicha Sociedad, señalados por J.K.W. Möhsen en su ponencia inaugural. Aunque no todos los participantes en el debate comparten sin excepción ni matices este doble significado básico, esa distinción primordial se destaca claramente como la posición predominante, tal cual va a mostrarse a continuación.

La que aquí se denomina “noción general” constituye el significado nuclear y transversal a los diversos sentidos y usos de *Aufklärung* y, por tanto, también su acepción abstracta –el concepto “en sí,” hegelianamente hablando–, la cual va acompañada con frecuencia o lleva consigo al menos dos nociones complementarias o anexas que le dan concreción –son, en términos hegelianos, su concepto “para sí”–, ya se empleen por separado, o se usen en conexión explícita con él. Pues si aquel concepto general sale a relucir en la visión exclusivamente *gnoseológica* de la Ilustración como “cultura del entendimiento”, que es común a la Sociedad del Miércoles, la forma histórico-concreta en la que se plasma o realiza esa cultura cognoscitiva viene dada tanto por el nivel de desarrollo y difusión públicas del saber en un pueblo o sociedad (noción *sociológica*), como por el efecto producido por él en las mentes de los individuos en relación con sus ideas y creencias sobre las cosas (noción *psicológica*). Veamos más en detalle este punto.

Para el grupo berlinés de la *Mittwochsgesellschaft*, *Aufklärung* es en sí o esencialmente esclarecimiento de nuestros pensamientos y representaciones sobre cualquier tipo de objetos y aumento de conocimientos correctos sobre ellos, algo que se consigue mediante la ciencia y la filosofía o, en términos generales, a través del progreso en el saber de la razón. Esta Ilustración meramente *cognoscitiva* es, según J.F. Zöllner, la “verdadera Ilustración,” la que corresponde además al sentido metafórico originario del concepto: el de plena disposición y difusión de las nociones claras y adecuadas sobre “los objetos del conocimiento humano,”³¹ en vez de las erróneas y

die *Aufklärung*”, consideraba que la Ilustración tiene que ver con “la orientación” de la facultad de pensar “hacia objetos prácticos de utilidad general” (Carl Gottlieb Svarez, “Sobre el influjo de la legislación en la Ilustración”, en Hernández Marcos, *Tras la luz de la ley*, 143). Sobre el concepto polisémico de Ilustración en la Sociedad del Miércoles, véase también este monográfico, *Tras la luz de la ley*, 38ss., donde está presentado atendiendo sobre todo al punto de vista del jurista C.G. Svarez.

31 Johann Friedrich Zöllner, “Was heisst aufklären?” (21.1.1784), *Ms. Borussica*, 182r-182v. En la ponencia de Zöllner “verdadera Ilustración” constituye propiamente un concepto realizativo,

oscuras. Este cuño básicamente teórico-cognoscitivo, de raigambre racionalista, que vincula estrechamente la *Aufklärung* con la búsqueda de la supuesta verdad objetiva del mundo, explica que se presente *prima facie* ante todo como una *lucha contra el error* y sus fuentes oscurantistas (el prejuicio, la superstición y, sobre todo, el fanatismo), más que como el acto y proyecto de emancipación y autodeterminación de la voluntad humana que ello en el fondo presupone, según revelara metacríticamente Kant. No en balde J.K.W. Möhsen, en el punto tercero de su ponencia programática, ligaba la reflexión sobre el concepto de Ilustración a la tarea de “atacar y extirpar los prejuicios y errores más nocivos y desarrollar y difundir las verdades cuyo conocimiento general es sumamente necesario.”³²

Pero esta idea abstracta de la Ilustración como iluminación cognoscitiva de las cosas y disipación de las representaciones falsas sobre ellas y del hombre ilustrado como el que dispone de los conocimientos correctos o trata de alcanzarlos, cobra rostro concreto en las prácticas históricas que la realizan y en los resultados efectivos que permiten estimarla. De ahí que aquel concepto general, teórico-cognoscitivo, resulte inseparable de los dos conceptos anexos o complementarios en los que se plasma: el *sociológico* y el *psicológico*. El primero incluye tanto el sentido dinámico concerniente a la actividad colectiva que promueve y ejercita la *Aufklärung* (difusión pública de los conocimientos correctos, cultivo del saber, de las ciencias y de la filosofía),³³ como el sentido estático-cuantitativo que alude al estado global del

que alude a su ejercicio pleno, por oposición al incompleto o insuficiente (no al ejercicio incorrecto o malo), y que viene a ser su concepto “sociológico”, con un alcance, empero, meramente jurídico-estamental, ya que se refiere a la difusión y despliegue sin trabas, con plena libertad de pensar, de los conocimientos “correctos” y “útiles” en el ámbito exclusivo de la comunidad de la ciencia, en el “reino del saber” (*Reich der Gelehrsamkeit*), reservado para tal fin. No es, pues, todavía una noción que vaya acompañada, y menos expresamente (como tampoco en Carl Gottlieb Svarez, “Vorschläge zu Censur Gesetzen” (5.5.1784), *Ms. Borussica*, 277v), del concepto contrario de “falsa Ilustración”, tal como empieza a suceder a raíz de la creciente politización de la *Aufklärung* a partir de 1785 y de su uso ideológico en el enfrentamiento partidista entre defensores y detractores al entrar en escena el movimiento de la “contra-Ilustración” y luego la Revolución Francesa. La “verdadera Ilustración” aparece aquí simplemente diferenciada y presentada en contraste con el concepto de “Ilustración del pueblo”, que, para el teólogo berlinés, representa el grado quizás mínimo (o incluso cero) de ejercicio de la *Aufklärung*, puesto que se reduce al aleccionamiento en las creencias indispensables para su obediencia, lo cual es perfectamente compatible con el engaño útil, como defiende abiertamente el propio Zöllner.

32 Keller, 74.

33 Así, Ernst Ferdinand Klein, *Votum* (25.12.1783), caracteriza la Ilustración como “difusión de aquellos conocimientos mediante los cuales somos puestos en disposición de estimar correctamente el verdadero valor de las cosas” (Keller, 77); Möhsen, siguiendo a J.A. Eberhard, habla

conocimiento verdadero resultante de la promoción y difusión sociales de las ideas claras y adecuadas sobre las cosas, lo que lleva a hablar a menudo de “Ilustración de la nación” para indicar justamente el grado de desarrollo científico-cognoscitivo de un país.³⁴ La noción psicológica, en cambio, se hace eco del efecto subjetivo de la *Aufklärung* en la mentalidad de los individuos que se ilustran o se dicen “ilustrados”, a saber, el “pensar claro y correcto,” una expresión con la cual se menciona no solo el nuevo modo de concebir los objetos que proporciona el conocimiento verdadero de ellos, sino también la manera más acertada de operar cognoscitivamente en todos los asuntos (habilidad teórica adquirida) e incluso el cambio de actitud que lleva consigo con respecto a lo ignorado o poco (o mal) conocido (actitud precavida, de abstención de juicios infundados). Así, para M. Mendelssohn, Ilustración se dice ciertamente de la masa total del “conocimiento racional (objetivo)”, pero igualmente de la “habilidad (subjetiva) para la reflexión de la razón” que de aquella posesión cognoscitiva se desprende. Por su parte, el médico Ch. G. Selle distingue la *Aufklärung* de la *Gelehrsamkeit* o mera cultura erudita y general sobre todos los asuntos, porque aquella tiene que ver con la capacitación cognoscitiva del individuo para juzgar y actuar adecuadamente dentro de su “círculo” específico de conocimiento fundado y para evitar así prejuicios en relación con temas ajenos a su especialidad.³⁵

del “cultivo de las ciencias” en una nación como “signo de Ilustración” (*Ms. Borussica*, 140r), y Zöllner entiende que el cultivo de “todas las ramas del conocimiento humano” en plena libertad de pensamiento en el restringido reino del saber constituye la “verdadera Ilustración” (véase nuestra nota 31).

34 Paradigmática es al respecto la posición de Mendelssohn, *Votum* (16.5.1784), para quien la Ilustración, como “parte teórica de la *Bildung*”, constituye “la masa total de conocimientos racionales en una nación” (“Ueber die Frage: Was heisst aufklären?”, en Moses Mendelssohn, *Ästhetische Schriften in Auswahl* (Darmstadt: WBG, 1994), 268 [citamos por esta edición la versión ampliada del Voto que se publicó como artículo en la *Berlinische Monatsschrift* 4, Sept. 1784, 193-200]). En el mismo sentido Gedike, *Votum* (16.1.1784) habla de “*National-Aufklärung*” y la define como “el producto de la suma conjunta de los grados diferentes de Ilustración en los diversos estamentos” (Keller, 85).

35 Mendelssohn, *Ästhetische Schriften*, 266; y Selle, “Was ist Aufklärung?” (21.1.1784), *Ms. Borussica*, 184v-185r. También Svarez identifica la Ilustración con la habilidad para tener un juicio propio sobre los asuntos bien conocidos (“Sobre el influjo de la legislación en la Ilustración”, en Hernández Marcos, *Tras la luz de la ley*, 143).

No cabe duda de que, a pesar de considerar la Ilustración como un proceso esencialmente teórico-cognoscitivo, en la Sociedad del Miércoles —o en muchos de sus miembros— hay ya una clara conciencia de su efecto práctico (cambio de voluntad) en los individuos y en la colectividad (cambio de pensamientos y convicciones, pero también de actitudes, de conducta y de costumbres), como lo pone de manifiesto no solo este concepto psicológico, sino también los ya menciona-

Ahora bien, aunque la *Aufklärung* se entienda en general como un asunto intelectual de esclarecimiento cognoscitivo del mundo, más que como un proyecto de autodeterminación de la voluntad, por más que se reconozca a aquella luz del saber –desde una posición intelectualista- efectos prácticos en esta última, no todo tipo de conocimiento claro y correcto ni la expansión pública de cualquier verdad racional y bien fundada forman parte de la Ilustración en sentido propio. Para la Sociedad del Miércoles hay un *concepto estricto* y por antonomasia, que viene dado por la clase particular de contenidos susceptibles de conocimiento correcto y de difusión pública: los “*objetos de utilidad común*” o temas *prácticos* en general (no los temas estrictamente científicos y aún menos los especulativos y estético-filológicos en cuanto tales), como queda claro en la Cláusula Quinta de los Estatutos de su Fundación, relativa a las materias debatibles en su seno:

Entre los objetos [de exposición] quedan excluidos: la verdadera teología, la jurisprudencia, la medicina, la matemática, la crítica filológica y las noticias de periódico, pero no los resultados que se siguen de ellas para la Ilustración y el bien de la humanidad.³⁶

El carácter “práctico” de un asunto merecedor de elucidación racional y de conocimiento público depende aquí de su utilidad común, es decir, de su relevancia para el buen funcionamiento y prosperidad colectiva de la comunidad civil, así como para el bien de los seres humanos que la conforman. Pero esa utilidad general puede entenderse de dos maneras distintas, que determinan los dos significados diferentes con los que los miembros del grupo berlinés hablan, no siempre de manera unánime, de *Aufklärung* en sentido propio o estricto: el significado “técnico-profesional” y el “ético-político,” que llega a ser el predominante.

En sentido *técnico-profesional* por Ilustración se comprende aquella formación de los ciudadanos en el conocimiento correcto indispensable para el buen desempeño de su oficio y de los deberes o tareas de su estamento, de manera que puedan contribuir desde su puesto en la sociedad al bienestar colectivo. A este concepto técnico-práctico, relacionado con el cumplimiento eficiente y por convicción propia (moral) de la función laboral o estamental de cada individuo en el conjunto de la nación, es al que parece restringir el médico berlinés Ch.G. Selle la *Aufklärung* cuando –según se apuntó antes– la define como el “conocimiento profundo” del “ámbito y límites

dos peligros para el orden sociopolítico vigente que se derivaban de la creciente extensión de la *Aufklärung* a temas ético-políticos y de su difusión pública, como ya advirtiera Zöllner en su artículo de 1783 desencadenante de la polémica.

36 “Estatutos de fundación de la Sociedad del Miércoles” (3.12.1783), en Hernández Marcos, “«Republicanism literario»”, 166.

de su círculo” y de la “necesidad” de los deberes ligados a él “para su verdadero bien”,³⁷ o el que tiene en mente el pedagogo F. Gedike cuando sostiene que la diversidad de la Ilustración se debe a que es “relativa” a la “diferencia del lugar, del tiempo, del estamento, del sexo y de las demás relaciones no solo subjetivas sino también objetivas.”³⁸ M. Mendelssohn reconoció explícitamente este significado de la *Aufklärung* como enseñanza y educación técnico-profesionales al acuñar para él la expresión “Ilustración del ciudadano,” en tanto que le suministra el saber y competencia especializada correspondiente a su “posición social y profesión” para que pueda realizar bien su “destino civil” como miembro de una comunidad política.³⁹ Justamente a este saber limitado a un círculo particular de la actividad social y al desempeño eficaz de sus tareas es al que el teólogo J.J. Spalding niega la denominación de *Aufklärung*, y lo califica en su lugar de *Unterricht*, esto es, de mera “instrucción” o enseñanza, porque mediante ella no se sustituye el conocimiento propiamente falso u oscuro (el prejuicio, la superstición...) por el verdadero, sino la simple ignorancia por el saber relativo a un oficio o a las exigencias de un estamento. Para Spalding la Ilustración tiene que ver exclusivamente con el saber correcto acerca de lo que es genuinamente común a todos los hombres y ciudadanos, no a un determinado grupo social, por más que este juegue un papel importante en el funcionamiento sistémico de la colectividad, así como con la educación de todos ellos en verdades prácticas de interés general, no con la simple enseñanza especializada para la buena gestión de tareas sociales asignadas a clases, profesiones o estamentos distintos.⁴⁰ En este neólogo berlinés halla, así, la *Aufklärung* la formulación más precisa del concepto estricto y genuinamente práctico que es predominante en la Sociedad del Miércoles: el ético-político.

En efecto, en su acepción ético-política la Ilustración se refiere únicamente a aquellos asuntos prácticos que guardan “relación con el bien y el mal del género humano”⁴¹ –tal es el objeto verdaderamente común a todo individuo y ciudadano– y, por consiguiente, se dice por antonomasia de la difusión cognoscitiva no de cualquier tipo de verdades (por ejemplo, las científico-técnicas o las estético-filológicas) sino solo de las verdades racionales sobre la moral y el Estado, tanto como de la correlativa lucha y liberación, no de cualesquiera errores, sino solamente de los conocimientos o creencias incorrectas sobre la vida práctica –prejuicios propiamente dichos–, provenientes de la “superstición religiosa y política.”⁴² Con toda contundencia Spal-

37 Selle, “Was ist Aufklärung?” (21.1.1784), *Ms. Borussica*, 185r.

38 Gedike, *Votum* (16.1.1784), en Keller, 85.

39 Mendelssohn, *Ästhetische Schriften*, 267.

40 Spalding, *Votum* (24.5.1784), *Ms. Borussica*, 188v.

41 Zöllner, “Was heisst auflären?”, *Ms. Borussica*, 182r.

42 Spalding, *Votum* (24.1.1784), *Ms Borussica*, 188v. De manera similar, J.F. Zöllner carac-

ding concluye al respecto que “trabajar por la Ilustración significa” enseñar “a los hombres ofuscados por los prejuicios la verdad racional en la religión y los derechos humanos, y en todo caso también los derechos constitucionales de los ciudadanos que corresponden a su organización [*Verfassung*] social.”⁴³ Mendelssohn usó para este concepto ético-político la expresión concreta “Ilustración del hombre,” porque ella concierne a su interés “universal” como ser humano, “con independencia de su posición social,” mientras que los juristas Svarez y Klein, de acuerdo con Spalding, hablaron de “Ilustración” sin más y la refirieron al saber verdadero de lo que es de máxima utilidad común: “la virtud y la felicidad.”⁴⁴ Es también el concepto estricto que maneja Zöllner, si bien él deja claro en su ponencia que el ejercicio propio y el desarrollo libre de esta *Aufklärung* debe limitarse al ámbito cerrado de la comunidad docta de los intelectuales (*Gelehrsamkeit*), sin extenderse al público en general, sin alcanzar abiertamente al pueblo.

La restricción tan tajante, defendida por Zöllner, del espacio social en el que puede practicarse la Ilustración propiamente dicha, nos sitúa de lleno ante el segundo problema y más debatido en la Sociedad del Miércoles: el del modo de *implementación* de una *Aufklärung* que por afectar a materias de interés universal debe llegar de alguna manera a todos los miembros del Estado. Constataremos a continuación que en este asunto las posiciones de los “Amigos de la Ilustración” discrepan más en los argumentos teóricos que en las propuestas prácticas.

2. Implementación de la *Aufklärung*: Ilustración cautelar del pueblo

Tal como se desprende de la relación de temas para el debate interno presentada por J.K.W. Möhsen en su ponencia programática, lo que sea la Ilustración, su concepto resulta inseparable de las *condiciones* y medios de su realización histórica (cómo, cuánto, dónde, cuándo...), y, puesto que lo que en rigor ha de esclarecerse y conocerse racionalmente son las verdades sobre “objetos de utilidad común” (moral y política), que interesan a todos los seres humanos, esa implementación adopta en la discusión teórica la forma específica de una reflexión acerca de cómo llevar a cabo la *Ilustración del pueblo*, determinando sus límites y medios de ejecución. La eluci-

teriza la Ilustración como liberación “de los prejuicios comunes principalmente en la religión, en la filosofía, en los conceptos sobre las relaciones de la vida civil”, y como difusión de los “conocimientos correctos, útiles y prácticos, que destruyen los prejuicios nocivos” (*Ms. Borussica*, 182r).

43 Spalding, *Votum* (24.5.1784), *Ms. Borussica*, 189r.

44 Véase Mendelssohn, *Ästhetische Schriften*, 267-268, y Klein, *Votum* (20.12.1783), en Keller, 77.

dación intelectual de este problema era en Prusia, en la década de los ochenta, una tarea casi apremiante, y de máxima candencia, después de que –como más arriba se señaló– el rey Federico II hubiera cuestionado la conveniencia de dicha Ilustración por sus peligrosos perjuicios para las costumbres y la felicidad de los súbditos y para la propia autoridad del régimen político, y en su lugar hubiera planteado la cuestión de la utilidad del engaño del pueblo; un asunto que la Academia de las Ciencias había dejado, no obstante, sin resolver con la concesión *ex aequo* del premio a las dos respuestas contrarias para “no escandalizar” –así interpreta Möhsen– “mediante un juicio definitivo.”⁴⁵ En estas circunstancias y, en particular, ante esa duda suscitada sobre la compatibilidad entre Ilustración popular y bien(estar) colectivo, entre conocimiento y difusión pública de la verdad ético-política y felicidad del pueblo dentro del Estado monárquico-estamental vigente,⁴⁶ se comprende que el secretario de la Sociedad del Miércoles acabase reconduciendo, en el punto sexto y último del plan de debate, el problema de la implementación de la *Aufklärung* hacia la pregunta concreta por su utilidad política. Pero, como puso de manifiesto la deliberación interna sobre este punto, tanto el concepto de Ilustración como la cuestión de su utilidad para el pueblo y la autoridad pública se consideraban en conexión con –y en parte se desplazaron hacia– el problema del modo y medios idóneos para llevarla a cabo exitosamente, entre los cuales salió a relucir de inmediato y con carácter preminente la cuestión –planteada por E.F. Klein y con gran acogida entre los restantes miembros de la Sociedad– de los límites de la *libertad de prensa*, sin duda el requisito jurídico-político fundamental para el despliegue y difusión general de la *Aufklärung*.⁴⁷

45 Moehsen, “Was ist zu thun zur Aufklärung der Mitbürger?” (17.12.1783), en Keller, 75. Recuérdese que la Academia berlinesa había concedido por igual el premio del concurso a la respuesta afirmativa a la cuestión de la utilidad del engaño (limitado) del pueblo por parte del matemático Frédéric de Castillon y a la respuesta negativa dada por el pedagogo R. Z. Becker (los trabajos de ambos están en Condorcet / Castillon / Becker, *¿Es conveniente engañar al pueblo?*, 29-71 y 73-179 respectivamente).

46 Quien con más claridad plantea el problema de compatibilidad en concreto (no en abstracto) entre verdad y utilidad, Ilustración y felicidad es Spalding, *Votum* (27.12.1783) (Keller, 82), pero es abordado en el debate por la mayoría de los miembros de la Sociedad (Klein, Svarez, Mendelssohn, Dohm, Irwing).

47 Klein, *Votum* (20.12.1783) reorienta la pregunta por lo que sea la Ilustración hacia la cuestión de “hasta dónde tiene lugar la libertad de prensa”, y fija los límites de esta en función de la utilidad práctica y política de la difusión pública de la verdad (Keller, 77-78). La discusión interna sobre la *Aufklärung* se concentra así en este punto inicialmente (entre el 20 de diciembre de 1783 y 22 de febrero de 1784), y hasta hay dos ponencias más sobre el tema: la de Karl Franz von Irwing, “Die Freiheit zu denken, ein unschädliches natürliches Recht aller Menschen” (18.2.1784) (*Ms. Borussica*, 291r-299r), y la de Svarez, “Vorschläge zu Censur Gesetzen” (5.5.1784) (*Ms. Borussica*,

No podemos entrar aquí en un examen detenido de todas las intervenciones y posturas; nos limitaremos a presentar sucintamente la posición predominante con respecto al modo y medios de realización del proyecto ilustrado, conocida como la doble vía de la Ilustración: *auto-Ilustración ilimitada de los intelectuales* frente a *Ilustración limitada del pueblo*.⁴⁸ Por un lado, se defiende una libertad de expresión sin restricciones dentro del círculo minoritario de la inteligencia burguesa –el estamento de los sabios– como el camino idóneo para el desarrollo pleno de la *Aufklärung* en este foro reducido, tal cual tenía lugar en el seno de la propia Sociedad del Miércoles, a través de la deliberación racional y la comunicación abierta de las ideas claras y correctas sobre todos los asuntos, especialmente los de “utilidad común.” Semejante privilegio exclusivo para la élite intelectual de lo que Zöllner llamaba “verdadera Ilustración,” respondía además a la propia convicción de que los intelectuales, como “estamento medio,” constituían el “centro de la nación,” a partir del cual tenía que expandirse “poco a poco” la *Aufklärung* “hasta los dos extremos: los estamentos superiores e inferiores.”⁴⁹

Tal autoconciencia paternalista del grupo berlinés, que en nombre de la clase o estamento de los sabios como *Aufklärer* se siente responsable de encabezar socialmente este proceso histórico-cultural, explica, por otro lado, que la *Ilustración del pueblo* sea entendida dentro de la Sociedad del Miércoles no como auto-Ilustración de los propios ciudadanos o súbditos, sino como Ilustración “ajena,” tutelada “desde fuera,” y ejercida “desde arriba” (o desde el centro) por la vía *cautelar* de una libertad de prensa *limitada* y preferiblemente controlada. Esta postura es casi unánime, de manera que la discusión interna gira más bien en torno a la índole y motivos de la limitación de esa Ilustración popular y al *modo* más adecuado *de ponerla en práctica*. Sin menoscabo de algunos matices diferenciados, la diversidad de intervenciones puede agruparse en dos posiciones fundamentales: la de quienes abogan por una limitación *provisional* (de temas y medios) de la Ilustración del pueblo frente a la de los que propugnan una limitación *absoluta* y *definitiva*.

La defensa de una *limitación provisional* de la Ilustración se basa en el argumento del vigente estado de “minoría de edad” del pueblo, aún carente de las condiciones

272r-277v). Solo una ponencia ofreció un análisis exhaustivo de los criterios de utilidad política que justificaban la restricción de la Ilustración: la del jurista y burócrata J.H. Wloemer, “Von der Aufklärung ausgehende Gefahren für Staat und Gesellschaft” (3./17.4.1784) (*Ms. Borussica*, 239r-248v).

48 Remito a Hernández Marcos, “«Republicanism literario»”, 158-161, donde este tema es tratado desde la perspectiva del aristocratismo republicano de la Sociedad del Miércoles.

49 Gedike, *Votum* (16.1.1784) (Keller, 82). Cf. Irwing, *Votum* (22.2.1784), quien identifica “estamento medio” e “intelectual”, y le atribuye esa función de guía de la Ilustración (Keller, 88).

intelectuales necesarias para comprender y acoger la verdad en asuntos religiosos, morales y políticos sin verse abocado a la corrupción de las costumbres y a la desobediencia y anarquía. Más aún, tanto para salvaguardar la virtud y felicidad de los ciudadanos como por motivos de seguridad y orden público del Estado resulta incluso prudente –y de utilidad moral y política– mantener en la masa inculta ciertos prejuicios y creencias falsas, sobre todo las más arraigadas y fundamentales, hasta que esté en disposición “de poner la verdad en el lugar del error útil.”⁵⁰ No se trata, pues, de negar al pueblo la posibilidad de la Ilustración en asuntos ético-políticos, sino más bien de *temporalizar* su implementación, de graduar el ritmo de su implantación, aplazándola o dosificándola en función de la situación socioeconómica, cultural y educativa de la gran masa, así como también de la oportunidad histórica, para prevenir las consecuencias prácticas indeseadas de una difusión rápida, intempestiva e imprudente. A pesar de compartir en general esta exigencia de ralentización cautelar por motivos de orden moral y político u otras circunstancias externas, los partidarios de la limitación provisional de la *Aufklärung* en el pueblo vienen a discrepar en lo concerniente al *modo de limitarla*: o bien proponen el control institucional directo mediante leyes de censura, que, aun debiendo ser máximamente respetuosas de la libertad de expresión, restrinjan el acceso o exijan supervisar el contenido de las publicaciones de mayor alcance y efecto públicos;⁵¹ o bien recomiendan la vía de la responsabilidad y juicio individuales de cada escritor o *Aufklärer* a la hora de fijar, de manera concreta, esos límites en sus obras, según circunstancias diversas y temas, ya que determinarlos de antemano por medio de “leyes duraderas” y “entregarlos al parecer de los censores” resultaría “más pernicioso que la libertad más desenfadada.”⁵²

50 Klein, *Votum* (20.12.1783) (Keller, 78). A favor de esta posición de temporalización cautelar de la *Aufklärung* en el pueblo se hallan también, de manera paradigmática, Svarez, *Votum* (23.12.1783) (Keller, 79-80) y J.H. Wloemer, *Votum* (17.2.1784) (Keller, 86-87) y “Von der Aufklärung ausgehende Gefahren für Staat und Gesellschaft” (März 1784), *Ms. Borussica*, 239r-248v.

51 Aquí se incluyen los llamados “libros populares”, destinados a la grana masa (literatura, catecismos, semanarios, libros educativos), las obras históricas y toda publicación que ataque la moral y el Estado. Cf. Klein, *Votum* (20.12.1783) y Svarez, *Votum* (23.12.1783) (Keller, 78-80) y “Vorschläge zu Censur Gesetzen” (5.5.1784), *Ms. Borussica*, 274r-275r. A favor de leyes de censura también Irwing, *Votum* (22.2.1784) (Keller, 87-88).

52 Mendelssohn, *Votum* (26.12.1783) (Keller, 81). A esta posición se suman Nicolai, *Votum* (30.12.1783) y Dohm, *Votum* (9.2.1784) (Keller, 83-84 y 86). También cuestiona el recurso a leyes de censura Johann Samuel Dieterich (24.5.1784), *Ms. Borussica*, 278r-280r. Estos autores parecen abogar en general por una libertad de expresión y una Ilustración ilimitadas, bien basándose en que la difusión de la verdad siempre es beneficiosa y el efecto de la Ilustración en la felicidad pública solo puede determinarlo la Providencia o la experiencia histórica, *a posteriori* (Mendelssohn y

En cambio, quienes propugnan más bien una *limitación absoluta* o definitiva de la Ilustración del pueblo aducen su incapacidad natural para el pensamiento y la especulación o su destino estamental, que excluye el uso de la razón. Esto se plantea concretamente para el caso especial del campesinado. Así, Zöllner sostiene que “la vocación del pueblo no es especular” sino actuar, por lo que es absurdo querer “convertirlo en filósofo” haciéndolo partícipe del debate y conocimiento de verdades morales y políticas.⁵³ Por su parte Möhsen recuerda que el destino de los campesinos, como clase trabajadora, está únicamente en el desempeño de las actividades corporales, no de las intelectuales. De ahí que, en vez de la difusión racional de la verdad propiamente dicha, el modo de conocer y comprender más adecuado a la capacidad esencialmente “intuitiva” del pueblo sea el procedente de una Ilustración mediante ejemplos e imágenes, lo que requiere la preparación a tal fin de “libros populares.”⁵⁴

Cualquiera que sea el modo de implementar la Ilustración limitada del pueblo, bien por medio de leyes de censura que restrinjan el acceso público a verdades racionales, manteniendo ciertos errores útiles, bien mediante la adaptación popular de las mismas a su capacidad cognitiva meramente intuitivo-sensible, se trata en general, para la Sociedad del Miércoles, de que la *Aufklärung* cumpla a nivel colectivo una función legitimadora del Estado monárquico vigente y, en buena medida también, de la sociedad estamental. Pues, como señalara Zöllner con contundencia –pero también Svarez, Wloemer o Möhsen, entre otros–, el sentido y finalidad últimos de una Ilustración del pueblo consiste en hacer claros y comprensibles a cada estamento sus deberes propios y a todos sus miembros la condición común de súbditos, para que sean obedientes a la autoridad política y estén contentos con su destino civil.⁵⁵

Nicolai), o bien invocando, conforme al empirismo humeano, la ineficacia práctica de cualquier doctrina teórica (Dieterich). No obstante, Mendelssohn no deja de reconocer la conveniencia de ciertas restricciones por motivos ético-políticos.

53 Zöllner, “Was heisst aufklären?” (21.1.1784), *Ms. Borussica*, 182v y 183v respectivamente. Cf. ponencia citada de J.H. Wloemer, *Ms. Borussica*, 247v-248r. Curiosamente el mismo argumento de la distinción radical entre teoría y práctica, especulación y acción sirve a algunos miembros de la Sociedad, de orientación más empirista, como Selle, von Irwing o Dieterich, para defender la libertad de prensa y difusión pública ilimitadas de todo tipo de verdades ilustradas bajo el supuesto de que las doctrinas científicas y racionales no afectan a la praxis moral e incluso política de los ciudadanos, la cual se rige siempre por convicciones basadas en el sentimiento, la experiencia histórica o la “sana razón”.

54 Moehsen, “Vorschlag zur Aufklärung von Landleuten” (15.2.1786), *Ms. Borussica*, 149v-150r, 152v-153v. Cf. el debate sobre esta ponencia (*Ms. Borussica*, 156r-159r). Cf. también Zöllner, *Ms. Borussica*, 183v.

55 Zöllner, “Was heisst aufklären?” (21.1.1784), *Ms. Borussica*, 182v. Más referencias sobre este punto en Hernández Marcos, “«Republicanism literario»”, 161, nota 72.

EL *PANTHEISMUSSTREIT*¹

Luca Fomesu
(Universidad de Pavia)

I. *La disputa sobre el panteísmo y las controversias (Streiten) en Alemania entre la Ilustración y el Idealismo*

La disputa sobre el panteísmo –o spinozismo– es una de las controversias más significativas que han tenido lugar en la filosofía alemana entre los siglos XVIII y XIX. Según Beiser, es el acontecimiento filosófico más importante de la época junto con la publicación de la *Crítica de la razón pura*.² El rasgo común de las numerosas controversias filosóficas que se desarrollaron en Alemania en este período fue su conexión con la religión y la teología, lo que confirma, una vez más, la peculiaridad de la filosofía alemana en relación con este aspecto y las características que la Ilustración, la *Aufklärung*, asumió en el ámbito alemán en el contexto del movimiento ilustrado europeo. A diferencia de otros países, en Alemania la reflexión filosófica sobre la religión y la teología no tiene simplemente una actitud crítica o polémica –quizás hasta el punto de adoptar, como en Francia, posiciones materialistas explícitas–, sino que se caracteriza por una discusión atenta a los diversos aspectos del fenómeno teológico o religioso. Aquí las discusiones abarcan desde la exégesis bíblica hasta el significado mismo del concepto de religión, pasando por el tema clásico de la relación entre la fe y la razón, o la discusión sobre el ateísmo. Al mismo tiempo, estas discusiones de origen teológico o religioso se amplían y acaban desempeñando el papel de catalizador y vehículo de diferentes cuestiones, que implican problemas generales de metafísica, teoría del conocimiento y ética.

Aunque aquí solo consideremos el llamado *Pantheismusstreit* o *Spinozismusstreit*, las distintas controversias se suceden con una intensidad tan extraordinaria, que me-

1 Este trabajo ha surgido en el marco del proyecto de investigación “Historia conceptual y crítica de la modernidad” (FFI2017-82195-P), financiado por MCIN/ AEI /10.13039/501100011033/ y por FEDER “Una manera de hacer Europa”, y del Grupo de Investigación homónimo de la Universitat de València (GIUV2013-037).

2 Cf. Frederick C. Beiser, *The Fate of Reason. German Philosophy from Kant to Fichte* (Cambridge / London: Harvard University Press, 1987), 44. En general, sobre Spinoza en Alemania, véase, al menos: Vittorio Morfino, *Genealogia di un pregiudizio: l'immagine di Spinoza in Germania da Leibniz a Marx* (Hildesheim / New York: Olms, 2016).

rece la pena mencionarlas. Entre 1774 y 1778 se desata el *Fragmentenstreit*, es decir, la polémica sobre los fragmentos del llamado anónimo de Wolfenbüttel –Hermann Samuel Reimarus– publicados por Lessing, uno de los protagonistas de la *Aufklärung*, con el debate sobre la religión positiva y la religión natural, es decir, la religión racional, tras los ataques a Lessing por parte de la ortodoxia luterana y del pastor Goeze. En 1785 estalla el *Pantheismusstreit*, la polémica sobre el panteísmo y sobre el verdadero o presunto spinozismo de Lessing, con la publicación de las *Cartas a Moses Mendelssohn sobre la doctrina de Spinoza* por Friedrich Heinrich Jacobi, una personalidad emergente que tendrá una enorme importancia en el pensamiento filosófico alemán entre Kant y Hegel. En 1798 se desencadena el *Atheismusstreit*, la polémica sobre el ateísmo que tiene como protagonista la filosofía de Fichte, aunque en dicha polémica participe también Jacobi interviniendo, de manera significativa, con una *Carta a Fichte* (1799); unos años más tarde, en 1812, será nuevamente Jacobi con su obra *Von den göttlichen Dingen* quien entre en polémica con Schelling en la llamada controversia sobre las cosas divinas.

En resumen, los *Streiten* marcan la discusión filosófica en Alemania y acompañan, por decirlo en una sola expresión, la transición de la Ilustración al Idealismo. El mismo Hegel, que nunca se implica directamente, entabla con Jacobi un diálogo muy interesante que va adquiriendo caracteres diferentes a lo largo del tiempo, entre *Glauen und Wissen* (1802) y las ediciones berlinesas de la *Enciclopedia*. Sin embargo, no sería erróneo seguir a Beiser y sugerir que, dentro de los *Streiten*, la controversia sobre el panteísmo ocupa una posición de particular importancia, como lo demuestra la persistencia de su eco en las décadas siguientes.

La prueba de este eco se encuentra en el heredero de este periodo histórico y de este clima cultural: Karl Marx. De hecho, como es de sobra conocido, el *Manifiesto del Partido Comunista* de Marx y Engels, publicado en 1848, comienza con las famosas palabras “*Ein Gespenst geht um in Europa - das Gespenst des Kommunismus*”: “un espectro se cierne sobre Europa, el espectro del comunismo.” Es curioso constatar que una de las cartas de Jacobi a Mendelssohn sobre el spinozismo de Lessing –es decir, una de esas cartas que habrían de desencadenar la polémica sobre el panteísmo– contiene la misma terminología usada por Marx y Engels, con variaciones significativas que acreditan la aproximación de ambos documentos. En el pasaje de Jacobi, en el lugar del comunismo aparece –significativamente– Spinoza, y en el lugar de Europa está Alemania. Se trata de la carta del 26 de abril de 1785, en la que se hace referencia al *System von Spinoza*...: “*Ein Gespenst davon geht unter allerhand Gestalten seit geraumer Zeit in Deutschland um.*”³ La analogía no

3 Friedrich Heinrich Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza in Briefen und den Herrn Moses*

es solo exterior, porque antes de la polémica sobre el panteísmo una de las razones de las dificultades de la circulación de Spinoza en Alemania y en otros lugares era, junto a su peligrosidad filosófica (el ateísmo), su peligrosidad política: el radicalismo filosófico de la *Ética* de Spinoza se conecta con el radicalismo político del *Tratado teológico-político*.⁴

Que el *Pantheismusstreit* estuviese muy presente en la mente de Marx se desprende también de uno de los lugares más significativos de su obra, el *Nachwort* a la segunda edición de *El Capital* (1873), donde Marx habla de un problema central de su propia filosofía, a saber: su relación con el pensamiento de Hegel. Es un pasaje ya célebre:

Critiqué el lado misticador de la dialéctica hegeliana hace casi treinta años, cuando todavía estaba de moda. Pero justo cuando estaba trabajando en el primer volumen de *El Capital*, los acosadores, presuntuosos y mediocres epígonos que dominan en la Alemania católica se complacieron en tratar a Hegel como el buen Moisés Mendelssohn trataba a Spinoza en tiempos de Lessing: como un “perro muerto”.⁵ Así que me declaré abiertamente alumno de este gran pensador e incluso coquetéé aquí y allá, en el capítulo sobre la teoría del valor, con su peculiar forma de expresarse. La misticación a la que está sometida la dialéctica en manos de Hegel no resta nada al hecho de que fue el primero en exponer amplia y conscientemente las formas generales del movimiento de la propia dialéctica.

La discusión que tiene lugar en estos años deja, entonces, una huella muy significativa en la tradición cultural alemana; una huella que, como hemos visto con el ejemplo de Marx, sigue muy presente a pesar del tiempo. Si hay que partir de los elementos externos de la polémica sobre el panteísmo, el redescubrimiento del pensamiento de Spinoza, en su relación con Lessing, constituye por cierto el primer aspecto a subrayar, pero no el único, ni probablemente el más importante. Nacida de la intención de Jacobi, el filósofo de la fe, de desacreditar la tradición racionalista y naturalista representada por Spinoza como su representante más genuino e inevitable, la heterogénesis de los fines acaba teniendo efectos muy diferentes o incluso contrarios: un verdadero *Spinoza-Renaissance*, un extraordinario retorno del interés por el filósofo holandés “maldito”, que será característico de muchos protagonistas de la *Goethe-Zeit*: el propio Goethe, Herder, Hamann, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, etc.

Sin embargo, hay otros aspectos “exteriores” que acompañan a esta polémica y

Mendelssohn, bearb. von Marion Lauschke (Hamburgo: Meiner, 2000), 85n. (“[...] el sistema de Spinoza. Un espectro del mismo se cierne desde hace mucho tiempo en diversas formas sobre Alemania”).

4 Cf. Beiser, *The Fate of Reason*, 50-51.

5 Cf. Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza*, 33.

que es menester recordar. En primer lugar, la difusión del criticismo kantiano, que, al contrario de lo que podría pensarse, hasta entonces no se había impuesto ante el público filosófico como lo haría en las décadas siguientes; y no solo porque los que participan en el debate conocen a Kant y tratan de ganarse su adhesión por todos los medios posibles: una de las consecuencias de la polémica será también la gran obra de divulgación de la filosofía crítica por parte de Reinhold, sus *Cartas sobre la filosofía kantiana*, que aparecen entre agosto de 1786 y septiembre de 1787 en el *Teutscher Merkur* y que pretenden responder –entre otras cosas– precisamente a la polémica entre Jacobi y Mendelssohn, proponiendo la solución kantiana de una religión racionalmente justificada como razón moral.

El *Pantheismusstreit* marca también la crisis definitiva de la metafísica escolástica del siglo XVIII de origen cartesiano-leibniziano, encarnada en Mendelssohn, y la aparición de nuevas vías, como la de Kant o la del propio Jacobi.

Una última consideración introductoria: una correcta colocación de la controversia sobre el spinozismo debería abarcar la totalidad de los últimos veinte años del siglo XVIII, comenzando por la *Crítica de la razón pura* (1781) y llegando a la *Carta a Fichte* (1799) de Jacobi, que pertenece a una disputa posterior, en pleno *Atheismusstreit*. El hecho de que Spinoza no sea más que un pretexto para atacar al racionalismo de orden más general quedará demostrado algunos años más tarde, en el apogeo del *Atheismusstreit*, cuando el blanco polémico, como expresión completa de un planteamiento racionalista, sea el racionalismo de Fichte (y de Kant), como forma acabada y heredera legítima del pensamiento spinoziano.⁶

II. La controversia sobre el panteísmo

Lo que realmente importa en este marco general es, por supuesto, la disputa conceptual, es decir, identificar qué temas y posiciones están en juego. El punto de partida es la discusión entre Jacobi y Mendelssohn sobre el verdadero o presunto spinozismo de Lessing, pero esta cuestión pierde importancia desde el punto de vista conceptual si se observa el verdadero foco de la discusión. Es cierto que sobre Spinoza se enfrentan el mayor representante de la *Aufklärung* berlinesa, Moses Mendelssohn, y su mayor crítico, Jacobi. Sin embargo, el verdadero objetivo polémico de Jacobi no es, de hecho, Spinoza, al que en cierto modo incluso admira, ni tampoco Lessing, sino la propia tradición racionalista moderna y el pensamiento discursivo: la argumentación racional como forma de demostración identificable con una forma de spinozismo y, por lo tanto, de fatalismo y ateísmo.

⁶ Esto es, de hecho, lo que ocurre con la *Carta a Fichte* de 1799.

Entre septiembre y octubre de 1785 se publican las *Cartas sobre la doctrina de Spinoza* de Jacobi y las *Horas matinales (Morgenstunden)* de Mendelssohn.⁷ La obra de Mendelssohn constituye, desde cierto punto de vista, el canto del cisne de la metafísica leibniziana-wolffiana que, en el contexto de una defensa general del racionalismo, vuelve a proponer las demostraciones de la existencia de Dios que unos años antes Kant –no por casualidad llamado aquí por el propio Mendelssohn “*der alles zermalmende Kant*,” “el Kant que todo lo aplasta,” interpretado como escéptico– había criticado radicalmente en la *Dialéctica trascendental* de la *Crítica de la razón pura*. Dada la presencia –en el fondo– de la novedad del pensamiento kantiano, se ha dicho acertadamente que el libro de Mendelssohn ha de contarse en realidad entre las reacciones a la filosofía kantiana, como un capítulo de la filosofía postkantiana.⁸ De hecho, los argumentos de Mendelssohn son débiles, al igual que su defensa del sentido común o *gesunder Menschenverstand*; el cual corre el riesgo de entrar en conflicto con la metafísica y convertirse en el verdadero criterio de orientación del pensamiento. Después indicaremos quién se lo señala.

Jacobi representa una novedad completamente diferente cuando ataca la metafísica racionalista como una forma más o menos oculta de spinozismo, y por lo tanto de ateísmo: “El spinozismo es el ateísmo,” escribe. Y poco después, evidentemente contra Mendelssohn, afirma: “La filosofía leibniziana-wolffiana no es menos fatalista que la filosofía de Spinoza y conduce al investigador perseverante de vuelta a los principios de esta última.”⁹ El fatalismo, para Jacobi, está implícito en toda forma de demostración argumental¹⁰ y, por lo tanto, en todo pensamiento argumentativo que se considere autosuficiente, pues, para él, en la raíz de toda demostración solo puede haber una inspiración pre-reflexiva, una creencia como certeza inmediata o fe, tal y como afirma en un famoso pasaje:

Querido Mendelssohn, todos y cada uno de nosotros hemos nacido en la fe y debemos permanecer en ella, al igual que todos nacemos en la sociedad y debemos permanecer en ella. *Totum parte prius necesse est*. ¿Cómo podemos aspirar a la certeza, si la certeza no nos fuera conocida de antemano? ¿Y cómo puede sernos de antemano conocida si no es a través de algo que ya reconocemos

7 Sobre estas obras, véanse las traducciones ofrecidas en su volumen por María Jimena Solé, ed., *El ocaso de la Ilustración. La polémica del spinozismo*, (Buenos Aires: Prometeo, 2013), 119-284.

8 Cf. Beiser, *The Fate of Reason*, 92.

9 Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza*, 118, 121. Seguimos la traducción de María Jimena Solé, *El ocaso de la Ilustración*, 210.

10 “Todos los caminos de la demostración conducen al fatalismo.” (Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza*, 122; [trad. cast.: Solé, *El ocaso de la Ilustración*, 210]).

con certeza? Esto conduce al concepto de una certeza inmediata que no solo no necesita ninguna razón [*Grund*], sino que excluye absolutamente toda razón [*Gründe*], y es, ella sola y ninguna otra, la *representación misma que coincide con la cosa representada*. La creencia basada en razones es una certeza de segunda mano. Las razones no son más que signos de similitud con una cosa de la que tenemos certeza. La convicción de la que usted habla se origina en la comparación; nunca puede ser verdaderamente cierta y completa. Si todo tener por verdadero [*für Wahr halten*] que no se basa en fundamentos racionales es fe, entonces la convicción que se deriva de la argumentación racional debe también necesariamente derivar de la fe y recibir su fuerza solo de ella.¹¹

Jacobi radicaliza y distorsiona entonces, en su propio beneficio, el clásico tema ilustrado de los límites de la razón, para destacar el estatus derivado de la racionalidad respecto de la fe. En realidad, toda forma de certeza, incluida la de la existencia del mundo exterior, del propio cuerpo y de otros cuerpos, deriva de la certeza inmediata de la fe.

Jacobi no es el único que defiende la fe contra las pretensiones de la razón. En 1786, un personaje interesante, Thomas Wizenmann, también sale en defensa de la fe contra las incoherencias de Mendelssohn, de quien, entre otras cosas, ofrece una crítica mordaz. En su ensayo anónimo publicado en mayo de 1786 –*Los resultados de las filosofías de Jacobi y Mendelssohn examinados críticamente por un voluntario*¹²– Wizenmann intenta sobre todo mostrar los límites y la ambigüedad de la posición de Mendelssohn, quien pretende dar cabida a la razón y termina, al final, por reducirla al *gesunder Menschenverstand*, al sentido común, como principio de orientación en la metafísica. Sin embargo, si el sentido común es algo diferente de la razón y superior a ella, entonces la posición de Mendelssohn, según Wizenmann, corre el riesgo de no ser muy diferente a la de Jacobi. Aunque amigo de Jacobi, y convencido de la necesidad de poner de manifiesto los límites de la razón en las cuestiones metafísicas, Wizenmann no cree, sin embargo, que la fe deba fundarse en el sentimiento interior, en la percepción inmediata, como hace Jacobi, con quien dice compartir la intención general. Se trata más bien de confiar en otro tipo de certeza, la de la revelación histórica de los textos sagrados, de los *hechos* tal como se narran en la Biblia.¹³ Mientras que sus críticas a Mendelssohn y –como veremos– a Kant son agudas, en la parte propositiva de la obra Wizenmann emprende una batalla que parece hacer retroceder

11 Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza*, 113. (Nos desviamos ligeramente de la traducción de Jimena Solé, *El ocaso de la Ilustración*, 204-205).

12 Thomas Wizenmann, *Die Resultate der Jacobischen und Mendelssohnschen Philosophie kritisch untersucht von einem Freywilligen* (Leipzig: Göschen, 1786). Véase Solé, *El ocaso de la Ilustración*, 379ss.

13 Wizenmann, *Die Resultate*, 184-185.

el *Pantheismusstreit* al debate sobre la religión positiva fundada en la revelación que ya había sido el objeto de la discusión entre Lessing y el pastor Goeze, representante de la ortodoxia luterana, en el *Fragmentenstreit*.

El hecho es que Kant también es mencionado por Wizenmann, así como por Jacobi, en la continua controversia entre él y Mendelssohn, que muere en enero de 1786. Al menos desde un punto de vista externo, son los *Resultados* los que llevan a Kant a tomar posición públicamente; decisión que duda en tomar, aunque lo insten a ello todas las partes implicadas, cada una de las cuales espera que se ponga de su lado.

III. La posición de Kant

No es difícil entender el desconcierto de Kant ante la controversia desatada, como tampoco es difícil entender que las dos partes de la disputa esperasen recibir su apoyo. Por un lado, Jacobi parece contribuir —a su manera— a desarrollar el tema de los *límites* de la razón, temática que había caracterizado el siglo XVIII y que había encontrado en la *Crítica* su expresión más aguda, precisamente o sobre todo en el ataque a la metafísica racionalista de la tradición leibniziana-wolffiana de la que Mendelssohn es el representante más relevante.¹⁴ Por otro lado, en la controversia, Mendelssohn desempeña el papel de defensor de la razón, considerando a Jacobi y a sus seguidores expresiones peligrosas de una *Schwärmerei* que en realidad no solo discute las capacidades de la razón en cuestiones metafísicas, sino su mismo papel fundacional y argumentativo, en favor de un fideísmo irracionalista de la *Schwärmerei*.

Está claro que la crítica de Kant a las pretensiones de la razón es muy diferente a la de Jacobi y a la de Wizenmann. El tribunal de la crítica es el tribunal *de la propia razón*. A esto es a lo que apunta la intervención de Kant *Was heisst, sich im Denken orientieren?*, publicada en 1786 en la revista de los *Aufklärer*, la *Berlinische Monatschrift*, cediendo a la presión de su director, Joahn Erich Biester, quien destaca, en una carta a Kant del 11 de junio de 1786, algunos aspectos del asunto que hacen que el propio Kant se decida finalmente a intervenir, debido a su posible implicación en la acusación de espinosismo y a los cambios que cabe esperar en el ambiente político de Prusia a partir de la muerte de Federico el Grande; la cual Biester considera inminente - de hecho tendrá lugar el 17 de agosto.¹⁵ A este último aspecto se refieren

14 Cf. Giorgio Tonelli, “La question des bornes de l’entendement humain au XVIII^e siècle et la genèse du criticisme kantien, particulièrement par rapport au problème de l’infini”, *Révue de métaphysique et de morale* 64 (1959): 396-427 y “The Weakness of Reason in the Age of Enlightenment”, *Diderot-Studies* 14 (1971): 217-244.

15 Una brillante lectura de estos años kantianos la ofrece Sergio Landucci, “L’ultimo Kant: la

las partes finales del ensayo de Kant, dedicadas a una defensa apasionada de la libertad de pensamiento y de expresión.

Pero incluso en este caso lo que importa es la relevancia teórica de la intervención de Kant, que, en nombre de una actitud racionalista común, parece haber atenuado los tonos críticos hacia Mendelssohn utilizados en la primera *Crítica*. A Mendelssohn, de hecho, se le reconoce el mérito de “haber reconocido que, en esto, como en todo, la piedra de toque de la validez de un juicio no debe ser buscada sino *únicamente en la razón*.”¹⁶ La intención de Kant es, por lo tanto, reivindicar los derechos de la racionalidad sin identificar, sin embargo, la racionalidad de una admisión –la existencia de Dios– con el *conocimiento* como, en cambio, sí pretendía hacer Mendelssohn con la defensa de la prueba ontológica, es decir, con la tendencia demostrativa teórica en lo referente a los objetos de la metafísica reiterada en las *Morgenstunden*. En el caso de la existencia de Dios, esta admisión se deriva también, para Kant, de la racionalidad a través de una *necesidad* de la misma; la cual tiene una dimensión teórica (que está conectada con los principios regulativos de la primera *Crítica*), pero no cognitiva, aunque su aspecto más importante es el que se funda en la razón *práctica*. Se trata de la necesidad de admitir la existencia de Dios como bien supremo independiente y como condición de la realización del bien supremo que Kant llama aquí “dependiente”, es decir, la unión de la moral con una felicidad proporcionada¹⁷: una retribución de la moral con la felicidad que constituye la respuesta de Kant a la cuestión de la teodicea.

En el texto sobre la orientación del pensamiento Kant encuentra además la manera de retractarse de un aspecto muy problemático sobre la cuestión del bien supremo tal y como lo había presentado en la *Crítica de la razón pura*, en la que la perspectiva de un Dios no era el fundamento de las leyes morales (que derivan sólo de la razón), sino que desempeñaba un papel fundamental, en la medida en que era capaz de otorgar

svolta del 1791”, *Rivista di filosofia* 108 (2017): 281-308. Alexis Philonenko ofrece un excelente comentario sobre el texto kantiano, que acompaña a la traducción francesa: Immanuel Kant, *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée*, (Paris: Vrin, 1972). Un análisis valioso, que tiene la limitación de tener en cuenta solo la literatura inglesa o alemana, es el realizado por Beiser, *The Fate of Reason*, 44-126. Aparte de la *Crítica de la razón pura*, citada como siempre con las letras A y B que indican la primera y la segunda edición respectivamente, las obras de Kant se indican con el volumen y el número de página de la edición de la Academia, sin ninguna otra indicación.

16 AA VIII, 140; María Jimena Solé ofrece también una traducción de este escrito de Kant en el volumen ya citado: *El ocaso de la Ilustración*, 431ss.

17 AA VIII, 139: “La razón exige, entonces, admitir un bien supremo dependiente y, como su garantía, una inteligencia superior en tanto que bien supremo independiente.” [Trad. cast.: Solé, *El ocaso de la Ilustración*, 450].

premios y castigos para la *motivación* moral.¹⁸ Con la noción de *respeto* desarrollada en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Kant dispone ahora de una teoría de la motivación autónoma. En su artículo de 1786, que trata de la cuestión de la fe, Kant, siguiendo en la línea de la *Fundamentación (Grundlegung)*, vuelve a negar explícitamente la tesis que había sostenido en 1781 según la cual la perspectiva de recompensas y castigos era necesaria para una motivación efectiva de la acción moral. La razón sí necesita admitir la existencia de Dios, pero subraya Kant:

no para derivar de allí la imperativa autoridad de las leyes morales ni los móviles para su observancia – pues ellas no tendrían ningún valor moral si el móvil de la acción fuese derivado de otra cosa que no sea la sola ley, la cual es por sí misma apodícticamente cierta.¹⁹

Dios no juega, en definitiva, ningún papel ni en el origen de la ley ni –con el nuevo marco de la teoría moral abierto por la *Fundamentación*– en la motivación. En otros aspectos, sin embargo, Kant retoma el marco teórico de la *Crítica de la razón pura*. Lo mismo sucederá con otras consideraciones que sufrirán modificaciones más adelante, como veremos. Análoga al tratamiento de la primera *Crítica* es la presentación de una forma general de creencia –*Glauben*– que puede expresarse tanto en una creencia como en una fe propiamente dicha, la cual constituye una actitud mental o propositiva que asume formas diferentes pero que en cualquier caso debe mantener, en clara polémica con Jacobi y Wizenmann, su arraigo en la razón. En la *Crítica*, Kant también había considerado diferentes formas de *Glauben*, a saber, las creencias pragmáticas y doctrinales, y la fe moral propiamente dicha. Aquí, en su artículo de 1786, Kant destaca ante todo el arraigo en la racionalidad, explotando una vez más la ambigüedad de la palabra *Glauben*:

Toda creencia [*Glauben*], incluso la histórica, debe ser *racional*, pues la última piedra de toque de la verdad es siempre la razón. Pero solo es fe racional [*Vernunftglaube*] aquella que no se fundamenta en más datos que los que se encuentran contenidos en la razón pura.²⁰

La conexión con la creencia histórica, ausente en la primera *Crítica* (pero rastreable en el *Nachlass*), se debe probablemente al argumento de Wizenmann en defensa de la religión positiva, *histórica*, inspirada en la revelación. Sin embargo, la fe racional como fe en Dios no es ni debe ser una creencia histórica, fundada en datos empíricos. En realidad, este *Glauben* histórico no es fe racional ni puede serlo, y solo

18 Cf. KrV, A 811-812 / B 839-840; también A 588-589 / B 616-617.

19 Cf. AA VIII, 139; [trad. cast.: Solé, *El ocaso de la Ilustración*, 450-451].

20 AA VIII, 141; [trad. cast.: Solé, 453].

por ello puede convertirse en conocimiento, lo que no puede ocurrir con la fe racional en la existencia de Dios; por lo tanto también puede ser contradicho por los hechos: “en la creencia histórica siempre es posible que se encuentren pruebas en contra y donde hay que considerar siempre la posibilidad de cambiar de opinión, en caso de que nuestro conocimiento acerca del asunto se viera ampliado”.²¹

Por otra parte, la naturaleza de la creencia en Dios está arraigada en la razón práctica, que es imposible de probar: a) por medios cognitivos, como cree Mendelssohn (así como es también imposible probar su inexistencia); b) por inspiración irracional, como cree Jacobi; y c) por medios históricos, como cree Wizenmann:

El *concepto* de Dios e incluso la convicción de su *existencia* [*Dasein*] pueden encontrarse *únicamente* en la razón, únicamente pueden originarse en ella y no pueden venir a nosotros ni por inspiración ni mediante una comunicación exterior, por grande que sea su autoridad.²²

Sobre esta base, la fe racional en Dios, apoyada en el uso práctico de la razón, puede llamarse –declara ahora Kant– un *postulado* de la razón,²³ acuñando una fórmula que habría de ser central en la Dialéctica de la *Crítica de la razón práctica* y que habría de ser también muy controvertida en la filosofía postkantiana.

Pero el debate no termina aquí: tanto Jacobi como Wizenmann intervendrán de nuevo.

Empecemos por la contribución más conocida de Jacobi, que en 1787 –el prefacio está fechado el 28 de marzo– publicó su ensayo *David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus*²⁴, que, entre otras cosas, tenía un apéndice sobre el idealismo trascendental en el que adoptaba una postura crítica hacia la filosofía de Kant. Pero más que esta última parte, aquí nos interesa subrayar el uso evidentemente tendencioso que Jacobi hace del término *Glaube/Glauben*, que significa *fe*, pero, al mismo tiempo, *creencia*, al declarar que no hace otra cosa más que inspirarse en el filósofo escocés para subrayar la centralidad del *Glauben*, forzando de este modo

21 AA VIII, 142; [trad. cast.: Solé, 454].

22 AA VIII, 142; [trad. cast.: Solé, 453].

23 Cf. AA VIII, 141. “Por el contrario, la creencia racional que se basa en la exigencia de su uso en el aspecto práctico podría ser denominada un postulado de la razón.” [Trad. cast.: Solé, *El ocaso de la Ilustración*, 452].

24 Véase la reciente edición en la *Philosophische Bibliothek* de la editorial Meiner, basada en la edición crítica: Friedrich Heinrich Jacobi, *David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus*, ed. e intr. Oliver Koch (Hamburgo: Meiner, 2019). Esta edición contiene también la *Carta* de Jacobi a Fichte de 1799.

una identificación de la *belief*, la creencia humana, con la fe, *faith*²⁵. El fideísmo de Jacobi, de hecho, tiene poco que ver con el escepticismo epistemológico de Hume.

De menor resonancia, pero de considerable interés, es la intervención de Wizenmann en respuesta a Kant, publicada en febrero de 1787 en el *Deutsches Museum* en forma de carta abierta al “profesor Kant.”²⁶ Wizenmann de alguna manera acierta, pues capta todas las tensiones de la noción de fe racional de Kant, empezando por el carácter problemático de una “necesidad” (*Bedürfnis*) de la razón de la que se puede inferir la creencia o la fe en una existencia, la de Dios. Wizenmann llega hasta el punto de acusar al propio Kant de esa misma *Schwärmerei* que el filósofo de las *Críticas* reprocha a Jacobi y a Wizenmann.

Este contexto bastante problemático explica también el gran interés que la cuestión de los postulados asume para Kant en el momento de la redacción de la *Crítica de la razón práctica*. Como ha señalado acertadamente Sergio Landucci, es sorprendente que la única carta de Kant relativa a la inminente publicación de la Segunda *Crítica*, la cual tenía muchos elementos nuevos de teoría moral con respecto a la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, se centre únicamente en la cuestión de la Dialéctica de la *Crítica de la razón práctica* y la doctrina de los postulados. Se trata de la carta a Schütz del 27 de junio de 1787: la *Crítica de la razón práctica* “demostrará y hará comprensible [...] cómo es posible integrar con la razón práctica lo que se niega a la filosofía especulativa.”²⁷ La sorpresa es menor si se tienen en cuenta las discusiones que acabamos de esbozar brevemente y, por lo tanto, también el hecho de que Kant ve, en los nuevos debates sobre metafísica, la aparición de un nuevo enemigo de la metafísica dogmática que él había atacado en la *Dialéctica trascendental* de la *Crítica de la razón pura*, a saber: el fideísmo, el irracionalismo, la *Schwärmerei* representada, sobre todo, por Jacobi. Esto es tan cierto que, en 1787, en el prefacio a la segunda edición de la primera *Crítica*, después de declarar que había hecho lugar a la fe en su sistema con una famosa expresión,²⁸ no dejó de atacar el carácter omnipresente de la fe de Jacobi: “Sigue siendo un escándalo para la filosofía, y para la razón humana en general, tener que admitir sólo por la fe la existencia de cosas fuera de

25 Como señala acertadamente Beiser, “no es casualidad que muchos de los primeros críticos de Kant –Hamann, Jacobi, Wizenmann, Schulze, Platner y Maimon– defendieran a Hume contra Kant.” (Beiser, *The Fate of Reason*, 3).

26 Thomas Wizenmann, “An den Herrn Professor Kant von dem Verfasser der Resultate Jacobischer und Mendelssohnscher Philosophie”, *Deutsches Museum* 1 (1787):116-156. [Traducido también en el volumen editado por Jimena Solé, “Al señor profesor Kant, del autor de Los resultados de las filosofías de Jacobi y de Mendelssohn”, en *El ocaso de la Ilustración*, 465ss].

27 AA X, 490. Cf. Landucci, “L’ultimo Kant”, 287.

28 “Tuve que dejar de lado la razón para hacer sitio a la fe.” (KrV B xxix).

nosotros (de las que derivamos toda la materia del conocimiento, incluso para nuestro sentido interno).”²⁹

Pero estas fueron solo las primeras reacciones al peligro de Jacobi o, como el mismo Kant lo expresa en una carta, a los *Jacobische Grille* [“quimeras de Jacobi”]. El signo del nuevo panorama de la filosofía alemana en relación con los problemas de la fe estará muy presente en sus obras posteriores a partir de la *Crítica de la razón práctica*.

IV. *El peso del Streit en el desarrollo de la concepción de la fe de Kant*

En la *Crítica de la razón práctica*, Kant se enfrenta a una nueva situación que había sido solo esbozada en el texto *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?* El marco teórico de la *Crítica de la razón pura*, en lo que respecta a la fe, tenía, al fin y al cabo, un carácter paradójico al ser la existencia de Dios una parte necesaria de la acción, de la motivación, y al constituir así una parte efectivamente indispensable de la conducta moral. En ese marco, sin la existencia de Dios, no había moral posible. Por lo tanto, por un lado, la existencia de Dios era necesaria para la moralidad; por otro, el precio de esto era una teoría de la motivación heterónoma, basada en la perspectiva de las recompensas y castigos. Sin embargo, los cambios introducidos con la teoría de la motivación de la *Grundlegung*, reiterada en el texto sobre la orientación del pensamiento –una motivación autónoma basada en el respeto a la ley– hacen más problemática la necesidad de la existencia de Dios y la doctrina misma de los postulados, que se explica en su forma más extensa en la segunda *Crítica*, cuando Kant quiere profundizar y confirmar la idea de una fe racional (*Vernunftglaube*) propuesta ya en el artículo de 1786. A estas alturas, parece que la existencia de Dios y la inmortalidad del alma no pueden ser más que un *suplemento*, a pesar de las oscilaciones de Kant al presentar sus tesis en la *Dialéctica*, que son numerosas y problemáticas. Queda claro que Kant está en apuros, aunque trata de hacer frente a las críticas de Wizenmann, citado explícitamente en relación con el carácter problemático de la noción de necesidad de la razón³⁰ y evidentemente presente allí donde Kant redacta estas páginas de la segunda *Crítica* dedicadas a la doctrina de los postulados.

Las oscilaciones de la “*Dialéctica de la razón pura práctica*” son la expresión de las dificultades con las que se encuentra Kant, quien también vuelve a utilizar el término que designa la actitud proposicional general, la *Fürwahrhalten*, vista en re-

29 KrV B xxxix.

30 Cf. AA V, 143.

lación con la fe.³¹ La expresión había aparecido, de repente, en la *Crítica de la razón pura*; y además de en el *Nachlass*, aparece precisamente en las situaciones difíciles en las que Kant intenta tratar de forma racionalista la cuestión de la fe como fe racional y moral.

En la primera *Crítica*, Kant había tenido en cuenta diferentes formas de *Glauben*, algunas relativas a la creencia, mientras que la más importante, por supuesto, era la fe moral basada en la razón práctica. De nuevo, en el texto sobre la orientación del pensamiento, *Glauben* también se tiene en cuenta como *fides historica*, creencia histórica; la cual, sin embargo, dice Kant en ese contexto, puede convertirse en conocimiento. La ambigüedad o, al menos, la polivalencia de *Glauben* sigue presente. El punto de inflexión se produce probablemente con la aparición, cada vez con más fuerza, de la figura de Jacobi, el *Glaubensphilosoph* por excelencia, y con el uso instrumental y tendencioso de los significados de *Glauben* del filósofo en el *David Hume*. En este punto, Kant pretende rechazar esta operación opaca de Jacobi, a quien considera el representante del nuevo peligro del irracionalismo que se cierne sobre el horizonte de la filosofía alemana,³² tal y como se pone en evidencia en los párrafos finales de la *Crítica de la facultad de juzgar* (*Kritik der Urteilskraft*).

De hecho, el tema del estatus epistémico del *Glauben* reaparece ahora con una especie de reescritura de la sección de la *Crítica de la razón pura* dedicada al “*Meinen, Wissen und Glauben*” [“Opinión, saber y creencia”]. También el *Fürwahrhalten*, que no por casualidad regresa en los títulos de los dos párrafos más importantes para el tema que nos interesa: “§ 90. Del tipo de asentimiento [*Fürwahrhalten*] ante una prueba teleológica sobre la existencia de Dios”, y “§ 91. Del tipo de asentimiento [*Fürwahrhalten*] debido a la fe práctica [*durch einen praktischen Glauben*].”³³ Lo importante —y que se confirmará más adelante— es que Kant ya no pretende tolerar aquel uso tendencioso y, por ende, la ambigüedad de *Glauben*. En el § 91, tras ofrecer una nueva clasificación que distingue entre “cuestión de hecho” (*Tatsachen*), “cuestión de opinión” (*Meinungssachen*) y “cuestión de fe” (*Glaubenssachen*), excluye que esta última —es decir, el área semántica del *Glauben*— pueda incluir creencias distintas de la fe religiosa. Kant rechaza la posibilidad de dar un significado a *Glauben* que no indique *la fe* misma: el bien supremo, junto con “*las únicas condiciones de su posi-*

31 Del mismo modo se titula uno de los párrafos finales de la Dialéctica: “Vom Fürwahrhalten aus einem Bedürfnisse der reinen Vernunft” (AA V, 142). Sobre el tema del *Fürwahrhalten* véase ahora el excelente libro de Lorenzo Mileti Nardo, *Forme della certezza. Genesi e implicazioni del Fürwahrhalten in Kant* (Pisa: ETS, 2021).

32 La misma preocupación moverá la redacción de algún tiempo después (1796) *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie*.

33 *Ibid.*, 681, 690.

bilidad concebibles para nosotros, a saber, la existencia de Dios y la inmortalidad de las almas, son *cosas de la fe (res fidei)* y ciertamente las únicas, entre todos los objetos, que pueden ser llamadas así.”³⁴ El objeto de la creencia “doctrinal” en la *Crítica de la razón pura*, como, por ejemplo, la hipótesis probable de la existencia de otros planetas habitados, se incluye ahora entre las cuestiones de opinión.³⁵ La misma *fides historica*, que en 1786 en la controversia con Wizenmann había sido designada, no sin reservas, como una forma del *Glauben*, se presenta ahora como cualitativamente diferente de las cuestiones de fe y, por lo tanto, como no perteneciente al área semántica del *Glauben*:

Pues aun cuando haya de creerse [*geglaubt*] lo que sólo podemos aprender de la experiencia ajena mediante *testimonio*, esto no supone de suyo una cuestión de fe [*Glaubenssache*], ya que para uno de tales testigos sí supuso una experiencia propia o un hecho, o se presupone como tal. Además, ha de ser posible alcanzar el saber por este camino (la creencia [*Glauben*] histórica). Los objetos de la historia y la geografía, como todo cuanto sabemos cuando menos posible según la indole de nuestras capacidades cognoscitivas, no pertenecen al ámbito de las cuestiones de fe, sino al de los hechos.³⁶

Lo que se afirma en la tercera *Crítica* es, pues, la clara separación entre *Glauben* y *Wissen*, excluyendo del ámbito semántico del *Glauben* cualquier relación con el conocimiento y con el opinar: las opiniones, las hipótesis, las creencias y los conocimientos pertenecen a una esfera opuesta al *Glauben*, subraya Kant, aunque el lenguaje pueda contener alguna ambigüedad; de modo que incluso estos son, en cierto sentido, *creídos*. La fe propiamente dicha *nunca puede convertirse en conocimiento*, a diferencia de otras actitudes proposicionales que, aun cuando no puedan *de facto* convertirse en conocimiento, no pueden hacerlo por razones contingentes, ligadas a limitaciones contingentes (como en el ejemplo de la hipótesis de otros mundos habitados). Así, Kant cree o espera haber defendido finalmente, con mucha dificultad, la tesis de una fe racional, *Vernunftglaube*, que puede sostenerse frente a las pretensiones de la metafísica racionalista, pero, sobre todo, frente al peligro emergente del fideísmo irracionalista de Jacobi y frente a la explotación instrumental y tendenciosa del *Glauben*. Sin embargo, esta no es la última palabra de Kant.

Si se leen las páginas del ensayo de Kant que aparece solo un año después de la

34 AA V, 469; [trad. castellana de Roberto R. Aramayo y Salvador Mas: I. Kant, *Crítica del discernimiento* (Madrid: Alianza, 2012), 694.] La misma afirmación se encuentra en la *Jäsche-Logik* (Cf. AA IX, 72).

35 Cf. AA V, 467.

36 AA V, 469; [trad. cast.: Kant, *Crítica del discernimiento*, 694].

Critica de la facultad de juzgar, titulado *Sobre el fracaso de todo ensayo filosófico en la teodicea* (1791), se tiene la impresión de que la batalla de Kant por una fe racional ha sido una batalla perdida, y que Kant solo puede resignarse a otra forma de fe. El resultado del ensayo sobre la Teodicea es, en efecto, bastante sorprendente; tanto como lo es el contenido filosófico representado por su héroe, Job.

El ensayo sobre la Teodicea parece marcar el final o el fracaso no solo de sus intentos filosóficos, como dice el título, sino también la conclusión de los intentos de Kant por mantener unidas fe religiosa y racionalidad. Después de haber tratado de defender, a lo largo de toda su vida, una forma de racionalismo teológico sobre una base moral, sosteniendo de este modo una racionalidad también de la fe, frente a los peligros diferentes y opuestos de la metafísica tradicional y de la *Schwärmerei*, el ensayo de Kant parece marcar la victoria de una forma de voluntarismo teológico, el de Job, alejado del racionalismo de la doctrina de los postulados. La propia teoría del bien supremo ha sido irremediablemente socavada y, con ella, el fundamento de una *Postulatenlehre*.³⁷ La fe de Job se apoya en una inescrutable elección divina que parece haber perdido toda justificación racional: Dios “hace lo que quiere”,³⁸ y el valor de la fe de Job no consiste en los argumentos que la sustentan, sino en su sinceridad.³⁹ Este es el resultado, entre otras cosas, de la convicción de Kant del carácter irreductiblemente privado de la fe,⁴⁰ pero también del reconocimiento de la tensión no resuelta entre fe y razón.

37 Cf. Luca Fonnesu, “The Highest Good and Its Crisis in Kant’s Thought”, *Journal of Transcendental Philosophy* 3 (2022):1-16, DOI: 10.1515/jtph-2021-0032.

38 AA VIII, 265.

39 Cf. AA VIII, 267.

40 Luca Fonnesu, “Kant on Private Faith and Public Knowledge”, *Rivista di filosofia* 106 (2015): 361-390.

LA POLÉMICA SOBRE EL ATEÍSMO¹

Gaetano Rametta

(Università degli Studi di Padova)

No es fácil abrirse paso en la maraña de textos y documentos que jalonan la “polémica sobre el ateísmo” [*Atheismusstreit*].² La cuestión se vuelve más compleja si se atiende a la sorprendente concentración temporal de los acontecimientos, que parece hecha *ex professo* para confirmar la tesis de Koselleck sobre la aceleración como rasgo fundamental de la época moderna. Esto representa un primer tema de reflexión en el que, sin embargo, no me detendré en este artículo.

En mi opinión, una de las características de mayor interés de esta disputa reside justamente en el hecho de constituir uno de los episodios fundacionales de la Modernidad, al menos en lo tocante a los modos de desarrollo del debate intelectual. Con la ayuda de algún historiador de la cultura, sería necesario aducir elementos comparativos respecto a otras polémicas filosóficas en el transcurso de la historia civil europea, desde, como mínimo, la disputa de los universales que se sitúa en el origen de la filosofía escolástica medieval. Pero, por no extenderme de manera indebida, creo que baste indicar algunos datos. El apéndice bibliográfico sobre el *Atheismusstreit* que aparece al final del libro de G. Rotta³ (todavía uno de los estudios fundamentales sobre el tema) presenta un elenco de 46 volúmenes, 21 artículos y 32 reseñas publicadas entre el otoño de 1798 y 1800.

Por tanto, limitarse a los escritos filosóficamente más importantes, como la carta de Jacobi a Fichte⁴ o el famoso distanciamiento público realizado por Kant en el

1 Traducción de M.^a Caterina Marinelli y David Hereza Modrego. Este trabajo ha surgido en el marco del proyecto de investigación “Historia conceptual y crítica de la modernidad” (FFI2017-82195-P), financiado por MCIN/ AEI /10.13039/501100011033/ y por FEDER “Una manera de hacer Europa”, y del Grupo de Investigación homónimo de la Universitat de València (GIUV2013-037).

2 El lector podrá encontrar numerosos materiales de y sobre esta polémica en el libro editado por Jacinto Rivera de Rosales y Óscar Cubo, *La polémica sobre el ateísmo. Fichte y su época* (Madrid: Dykinson, 2009).

3 Graziella Rotta, *La “idea Dio”. Il pensiero religioso di Fichte fino all’Atheismusstreit* (Genova: Pantograf, 1995).

4 Existe traducción castellana en Vicente Serrano, “Carta de Jacobi a Fichte sobre el nihilismo”, *Anales del Seminario de Historia de Filosofía* 12 (1995): 235-263; posteriormente publicada en el volumen ya mencionado editado por Jacinto Rivera de Rosales y Óscar Cubo, *La polémica sobre el ateísmo*, 487ss.

agosto de 1799,⁵ corre el riesgo de trastocar la perspectiva del intérprete. El alcance de la disputa no puede ser encorsetado en aspectos puramente teóricos o conceptuales, pues concierne al amplio tema de la relación entre filosofía y política o, por decirlo en términos más concretos, de la relación entre la producción intelectual, es decir, su difusión en la esfera de la opinión pública que ella misma contribuye a formar, y los aparatos institucionales del Estado como expresión del poder moderno. De hecho, otro aspecto subrayable de la polémica es el aluvión y la multiplicación de decretos por parte de los gobiernos implicados en el asunto, especialmente en lo que respecta al Electorado de Sajonia (*Kursachsen*),⁶ que acompañaron al frenético ritmo de intervenciones y posicionamientos antes mencionado.

El número del *Philosophisches Journal (Revista filosófica)* con el que estalló la polémica fue publicado en la segunda quincena de octubre de 1798. Ya a finales de mes (el día 29) el Consistorio Superior [*Oberkonsistorium*] de Dresde solicitó a la Corte la confiscación de la revista. El motivo de su petición residía en ciertas afirmaciones contenidas en el artículo de Forberg publicado en ella (titulado “Desarrollo del concepto de religión [*Entwicklung des Begriffs der Religion*]”⁷), contrarias no solo al cristianismo, sino a la misma religión natural. De este modo –sostienen los redactores del documento incriminatorio–, el ateísmo se promueve y consolida de una forma nunca vista hasta el momento, capaz de poner en peligro los mismos fundamentos de la fe religiosa. Desde el punto de vista léxico, es llamativo que las expresiones presentes en el documento⁸ anticipen literalmente la terminología empleada por Nietzsche, aun con connotaciones opuestas, poco menos de un siglo después. Los redactores del Consistorio Superior escriben que el artículo de Forberg: “[...] aspira a la *subversión* no solo del cristianismo, sino de la religión en general [*hiemit aber auf den Umsturz nicht bloss des Christenthums, sondern der Religion überhaupt*]”⁹.

He destacado el término “subversión [*Umsturz*]” porque es justamente este el utilizado por Nietzsche en su proyecto de una “transvaloración de todos los valores”

5 Existe traducción de esta declaración en Fernando Moledo, “Immanuel Kant. La declaración pública de Kant contra Fichte”, *Ideas y Valores* 56, n°133 (2007): 133-149.

6 Sobre el marco jurídico dentro del cual se desarrolla la disputa, cf. Peter Landau, “Die rechtsgeschichtliche Kontext des Atheismusstreits”, en *Fichtes Entlassung. Der Atheismusstreit vor 200 Jahren*, ed. Klaus M. Kodalle, Martin Ohst y Peter Landau (Würzburg: Königshausen u. Neumann, 1999), 15-30.

7 Trad. cast.: Rivera de Rosales y Cubo, *La polémica sobre el ateísmo*, 149-164.

8 Para amplios extractos, cf. Johann Gottlieb Fichte, *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* [en adelante: GA], Bd. I/5, *Werke 1798–1799*, ed. Reinhard Lauth y Hans Gliwitzky (Stuttgart / Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1977), 331-332.

9 GA I/5, 331.

[*Umwertung aller Werte*], condicionado por la abolición de los valores precedentes, fundados en la religión y en la fe en Dios.

Sea como fuere, desde su punto de vista, los redactores del documento que apelaban a la confiscación del *Philosophisches Journal* tenían razón. Más allá de las intenciones de Forberg y del sentido atribuible al artículo, su publicación era “grave”, no tanto porque confirmase una tendencia en curso en la época, sino porque atestiguaba que semejante tendencia había sido acogida y, de algún modo, certificada por parte de una revista académica; una revista dirigida por dos funcionarios estatales como Niethammer y Fichte, editores en calidad de profesores universitarios.

En suma, independientemente de si fuese o no sostenido por Forberg, el ateísmo ya se había asentado en el interior del Estado y extendido entre sus funcionarios. Y es justamente por lo que las medidas a las que se apelaba contra el artículo de Forberg y, consecuentemente, contra el número de la revista eran drásticas e inútiles al mismo tiempo. Como vendrían a demostrar varias contribuciones *contrarias* a la causa del *Philosophisches Journal*, su confiscación no hizo sino alimentar la curiosidad del público y acentuar la relevancia de las publicaciones censuradas. Con el *Atheismusstreit*, por tanto, el ateísmo se volvió objeto de discusión pública y, de esta manera, determinó el horizonte discursivo dentro del cual se colocaría cualquier otra posición. Ahí radica, creo, un segundo elemento que insta a situar esta disputa entre los episodios cruciales de la era posrevolucionaria.

Sin embargo, el documento del 29 de octubre emitido por el Consistorio es importante también por otro motivo: la sugerencia a la Corte de una línea de acción que el príncipe elector Federico Augusto seguirá a pies juntillas. Sus redactores, de hecho, no solo aconsejaban confiscar la revista, sino que invitaban a tomar medidas contra sus editores. Los nombres de estos últimos no son mencionados en el documento y tampoco se les culpabiliza como editores de la revista, pero sí que son claramente señalados como docentes de la Universidad de Jena. Esta ampliación de la acusación parece entonces dar razón a Fichte, quien sostuvo que el blanco del ataque nunca fue exclusivamente Forberg, sino sobre todo él mismo y, a través de él, la libertad de investigación y de difusión pública de sus resultados, por una parte, y la libertad de enseñanza y cátedra, por otra. Aun a riesgo de sonar demasiado pedante, individualaría en este aspecto un tercer elemento que hace a esta disputa particularmente importante.¹⁰

10 Para un análisis de la cuestión en el contexto más amplio de la historia de los conceptos de “publicidad” y “esfera pública”, continúa siendo fundamental Jürgen Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2019; 1962¹, 1990² con un nuevo prefacio). Por otro lado, ni Habermas ni las entradas dedicadas a los conceptos de “Öffentlichkeit”, “Presse”, “Pressefreiheit”, “Zensur” en los

La disputa es también relevante no tanto por el hecho de que pudiesen ponerse en peligro las libertades de las que Fichte se irguió paladín, sino por el motivo opuesto, pues evidencia que tales libertades ya se habían convertido en parte efectiva de la constitución “material” del Estado. Desde luego, en Alemania todavía serían necesarias largas luchas y sacrificios personales para la afirmación efectiva de la libertad de pensamiento; pero si analizamos la cuestión a escala europea, y aun a costa de simplificar un poco las cosas, se puede decir que el asunto estaba ya zanjado.¹¹ La multiplicación de los escritos y las polémicas entre las diferentes posiciones durante la disputa lo demuestran sobradamente. Al igual que el ateísmo resultó vencedor no tanto porque constituyese *una* posición más fuerte que las otras, sino porque se impuso como “el” problema respecto al cual se había de articular cualquier posición, también la libertad de prensa y de cátedra se afirmó como “la” cuestión que determinaría el espacio de la polémica y de la lucha, dentro del cual se verían obligadas a situarse las mismas fuerzas conservadoras y reaccionarias.

Desde este punto de vista, la retórica usada por Fichte en su defensa, al menos en el escrito *Apelación al público* (1799)¹² no parece muy eficaz. De cualquier modo, antes de fundamentar esta observación, es necesario volver a la exposición de los hechos. Quizá resulte superfluo recordar que Fichte redactó un artículo que precedía al de Forberg con la intención de desmarcar la posición de la revista de la de este último. Originariamente Fichte había propuesto añadir algunas notas al artículo de Forberg, para, así, evidenciar las diferencias entre la posición de los editores de la revista y la del autor del artículo. Sin embargo, Forberg consideró inaceptable esta propuesta, de la misma manera que los directores estimaron inadmisibile no publicar la contribución por estar en desacuerdo con sus contenidos.

A pesar del carácter ocasional de su publicación, el artículo de Fichte (titulado “Sobre el fundamento de nuestra fe en un gobierno divino del mundo [*Ueber den*

Geschichtliche Grundbegriffe mencionan el *Atheismusstreit*. Véase Otto Brunner, Werner Conze y Reinhart Koselleck, *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. 4, *Mi - Pre*. (Stuttgart: Klett-Cotta, 1978), 413-467 y 899-927. Cierta atención ha sido prestada por Bodo Seidel, “Kant und die Zielgerade der Historiologie in der Späten Aufklärung”, en *Die Aufbruch in den Kantianismus. Der Frühkantianismus an der Universität Jena von 1785-1800 und seine Vorgeschichte*, ed. Norbert Hinske, Erhard Lange y Horst Schröpfer (Stuttgart / Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1995), 139-157, respecto de Fichte y la disputa del ateísmo, 154-157.

11 Para una consideración más articulada, que hace justicia a la complejidad de los acontecimientos en cuestión, cf. Edoardo Tortarolo, *L'invenzione della libertà di stampa. Censura e scrittori nel Settecento* (Roma: Carocci, 2011).

12 Trad. cast.: Rivera de Rosales y Cubo, *La polémica sobre el ateísmo*, 165-194.

Grund unsers Glaubens an eine göttliche Weltregierung]¹³) es de central importancia para la definición de su filosofía de la religión. Se puede decir, de hecho, que establece el fundamento a partir del cual se desarrollará la reflexión, más amplia, del escrito *El destino del hombre* (1800) y de la *Instrucción para la vida beata* (1806) –cuestión sobre la cual el libro de Luca Fonnesu, la *Destinazione dell'uomo*, representa todavía una contribución indispensable.¹⁴

Lo que creó un escándalo, o, mejor dicho, lo que ofreció la excusa para estimular su surgimiento, fue la concepción de Dios como un gobierno moral del mundo [*moralische Weltordnung*]. Desde el punto de vista especulativo, Fichte plantea el problema de la ampliación de su Doctrina de la Ciencia desde el mundo sensible a una teoría del mundo suprasensible [*übersinnliche Welt*]. Este último debe ser entendido como un universo puramente espiritual, en el cual el respeto por el deber lo es todo y el éxito de las acciones en el mundo empírico-sensible, nada. La certeza de la existencia de este orden está indisolublemente unida a la “voz de la conciencia” y al cumplimiento de la ley moral. La acción, en lo tocante a su realización, constituye el fin supremo del hombre en cuanto ser libre y racional, y la convicción de que el bien está destinado a triunfar constituye la “fe” inquebrantable [*Glauben*] que sostiene al sujeto a través de las vicisitudes de la vida terrenal.

El testimonio de esta fe reside en un “sentimiento inmediato” [*Gefühl*], el cual sería absurdo querer derivar a partir de una demostración lógica. El auténtico ateo es quien pretende demostrar racionalmente a Dios como una sustancia separada y fundamento del mundo sensible, pues revela la intención de atribuir a este último un ser verdadero, cuando el único ser verdadero está constituido por el deber en cuanto ley de la libertad. El mundo no es otra cosa que el resultado de una construcción necesaria de la imaginación productiva, funcional para la realización de la acción moral por parte del hombre.

Como ya se ha dicho, el artículo de Fichte no es mencionado directamente en la comunicación del 29 de octubre enviada a la Corte. No obstante, tanto Fichte como Niethammer son incluidos en la apelación realizada al príncipe elector, pues en ella se solicitaba informar a las otras cortes de Sajonia –de las cuales dependía la Universidad de Jena– de que sus docentes (en este caso, Fichte) sostenían y difundían “de la manera más explícita [*am lautesten gelehrt, und am eifrigsten verbreitet*]” los “peligrosos principios [*die gefährliche Grundsätze*]¹⁵ antes mencionados. Por tanto, es del todo consecuente que, en el decreto formal de confiscación, fechado el 8 de

13 Trad. cast.: *ibid.*, 137-198.

14 Véase Luca Fonnesu, *La destinazione dell'uomo* (Roma / Bari: Laterza, 1993).

15 Documento citado en GA I/5, 331-332.

noviembre y firmado por el ministro von Wurmb, se mencione junto con el artículo de Forberg también el de Fichte, ya que ambos escritos “contienen las mayores expresiones de ateísmo [*die größten atheistischen Äußerungen enthalten sind*].”¹⁶ En la *Ankündigung* de enero del 1799 que anunciaba la publicación de su *Apelación al público*, Fichte se opondrá a estas afirmaciones del decreto de confiscación, refutando de manera desdeñosa pasar por un ateo que niega a Dios.¹⁷

El hecho es que la situación empeora. Antes de la promulgación pública del decreto formal de confiscación, que tendrá lugar el 26 de noviembre de 1798, la Corte de Sajonia se había adelantado a los acontecimientos y lo había enviado a la Universidad de Leipzig y de Wittenberg. Tal decreto, fechado el 19 de noviembre de 1798 y firmado por el presidente del Consistorio von Zedwitz, es un documento interesante por su renuncia a la hipocresía de distinguir entre el secuestro de los dos artículos y el del número entero en el que fueron publicados, pero sobre todo porque anticipa el tono condenatorio que asumirán las acusaciones contra Fichte en marzo del año siguiente; un tono que será utilizado de manera instrumental por el gobierno de Weimar para expulsarlo de la Universidad. En el decreto mencionado se informa, de hecho, no solo de la confiscación del *Philosophisches Journal* y de sus motivaciones (“a causa de las manifestaciones *ateas* contenidas [*wegen der enthaltenen atheistischen Aeusserungen*]”), sino que se aconseja a los docentes de las Universidades mencionadas oponerse “sin titubeos [*unverhalten*]” a la difusión de tales posiciones y promover en el modo más eficaz y convincente la defensa y la difusión de la fe y la religión cristiana.¹⁸ Por tanto, no es ninguna casualidad que Fichte decida abrir su *Apelación al público* justamente con la citación de este decreto, que contiene todos los aspectos principales de una decisión, según Fichte, injusta y, por tanto, inadmisibles, tanto en sus motivos como en sus consecuencias. En lo tocante a sus motivos, por la acusación de ateísmo; en lo que respecta a sus consecuencias, por la limitación institucional de la libertad de investigación, de prensa y de cátedra.

En cambio, el gobierno de Sajonia concluyó formalmente el proceso de represión mediante la promulgación pública de la confiscación de la revista. Dicho sea de paso, esta promulgación fue origen de una confusión ulterior, pues en algunos casos parece

16 GA I/5, 332.

17 Cf. GA I/5, 415.

18 “[los docentes] cuiden de que la fe racional en Dios y la viva convicción de la verdad del cristianismo arraiguen, se propaguen y se afiancen [*dafür zu sorgen, daß vernünftiger Glaube an Gott, und lebendige Ueberzeugung von der Wahrheit des Christenthums überall gegründet, verbreitet, und befestiget werde*]” (ibid., 415); [trad. cast: Rivera de Rosales y Cubo, *La polémica sobre el ateísmo*, 165].

que la orden de confiscar los dos primeros *artículos* del primer número de 1798 se aplicó a los dos *números* de la revista, algo que, según Fichte, vendría a suponer el riesgo de un veto total a la publicación de la revista en cuanto tal.

En todo caso, las medidas adoptadas contra el *Philosophisches Journal* no se detuvieron aquí. Una de las sugerencias propuestas en la comunicación consistorial de finales de octubre, como se recordará, fue la de dirigirse formalmente a la Corte directamente relacionada con la administración de la Universidad de Jena. La Corte a la que afectaba esta sugerencia no era otra que la de Weimar, en cuyo territorio se situaba la Universidad. En este sentido, resulta decisivo el aviso transmitido a la Corte de Weimar el 18 de diciembre de 1798, en el que el príncipe elector de Sajonia retoma las acusaciones del Consistorio Superior. En este comunicado se subraya la falta de escrúpulos de los autores incriminados, quienes no dudaron en firmar sus artículos y sostener, en ellos, “principios incompatibles con la religión cristiana, incluso con la natural, en una clara intención de difusión del ateísmo.”¹⁹

Es en este comunicado donde por vez primera aparece nítidamente la relación entre la difusión del ateísmo y el ataque a la seguridad del Estado, una amenaza que el príncipe reconoce propia de una tendencia de la época “a punto de afianzarse” y contra la cual, por tanto, hay que actuar lo más rápida y severamente posible. El documento subraya que los principios difundidos en la universidad de un país vecino no pueden dejar de generar grandes preocupaciones y, por este motivo, invita a la Corte de Weimar a tomar medidas concretas *contra los autores de los artículos* (Fichte y Forberg) y *contra los directores de la revista* que han permitido su publicación (Fichte y Niethammer).²⁰ Tal medida ya había sido sugerida en la acusación consistorial del 29 de octubre, junto con la amenaza de retirar todos los estudiantes sajones de la Universidad de Jena y otros centros de formación –recordemos que Forberg era director de un instituto–, si no se tomaban medidas estrictas para impedir la difusión de semejantes opiniones imprudentes y perniciosas [*dergleichen Unwesen*].

La cuestión asumió un cariz internacional, pues, pese a no sobrepasar el territorio alemán, se enviaron peticiones análogas a los gobiernos de Hannover y de Prusia. Basta mencionar aquí que Prusia no siguió las directrices promulgadas por Sajonia, socavando el frente promovido por esta última, pero confirmando, una vez más, la magnitud político-diplomática del asunto.

19 Erich Fuchs, *Fichte im Gespräch*, Bd. 2, 1798-1800 (Stuttgart / Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1980), 25.

20 “Citar a juicio los autores y los editores mencionados al inicio y castigarlos severamente según su parecer [D]ie Verfasser und Herausgeber Eingangs bemerkter Aufsätze zur Verantwortung ziehen und nach Befinden *ernstlich bestrafen zu lassen*” (ibid., 26).

Tal y como sabemos gracias a una carta del 10 de diciembre al editor Cotta, quien, junto con Gabler, publicó el escrito *Apelación al público*, Fichte supo de la confiscación a principios de mes, pero ya en las semanas anteriores había tenido la sospecha de la existencia de artimañas contra él; artimañas que concluirían en unas acusaciones de las que él estaba totalmente decidido a defenderse. La *Apelación*, publicada al mes siguiente (enero de 1799), es fruto de esta inflexible decisión. La acusación de ateísmo es para Fichte humillante e inaceptable, pues viola su dignidad como hombre, como ciudadano y como docente. Las implicaciones que tales acusaciones conllevan en el plano más general de la relación entre libertad intelectual y autoridad política son ampliamente ilustradas en el escrito, pero la retórica usada por Fichte parece más bien debilitar que reforzar sus buenas razones. La comparación con Lessing puede considerarse pertinente, pero la realizada con Vanini es sin duda desproporcionada y no por casualidad permitirá que Fichte se vuelva objeto de comentarios sarcásticos, cuando no abiertamente denigrantes.

Pero no es solo una cuestión de tono o estilo. Al enfatizar su indignación por ser objeto de una acusación injusta, Fichte pierde de vista que el eje del discurso se estaba desplazando en una dirección auspiciada por él, aunque la misma polémica demostraba que, en el proceso de modernización en curso, eran inevitables las tensiones, los abusos y la violencia. Sin embargo, es la propia actitud intransigente de Fichte, para quien el bien nunca surge del mal, lo que le dificulta adoptar una perspectiva de este tipo; y justamente en la *Apelación* parece entender su posición como válida incondicionadamente, tanto en relación con el destino del individuo como en el plano más general de la “historia universal”.

En comparación con el escrito *Sobre el fundamento de nuestra fe en un gobierno divino del mundo*, la *Apelación al público* parece acentuar los aspectos anti-eudemonistas, propios ya de la moral kantiana, en una perspectiva abiertamente ascética. Tampoco en este aspecto estará libre de objeciones. Por otra parte, la *Apelación* reitera que la felicidad del hombre virtuoso solo puede residir en la acción recta y que en su consecución anida la auténtica “beatitud [*Seligkeit*]”, término que, si no me equivoco, es introducido precisamente en este texto. En la medida en que la acción recta es lo que el hombre lleva a cabo en esta tierra, la negación de Dios como entidad personal separada y fundamento trascendente del mundo sensible es acompañada de una filosofía de la inmanencia. Al igual que la realización de la virtud no debe desplazarse a un hipotético más allá, la beatitud unida a ella no es un sentimiento que el ser humano solo deba anhelar, y mucho menos algo que deba recibir de un Dios sustancial, concebido como juez “bueno” y complaciente. Todo lo contrario; la beatitud comienza y se disfruta ya en esta tierra, aunque no coincida con el placer sensible o el éxito mundano, sino con la conciencia de actuar según el deber.

Hay buenos motivos para dudar de que Fichte esperase realmente la consecución de algún cambio político, como la retracción de la confiscación o incluso el reconocimiento del carácter radicalmente erróneo de las acusaciones contra su persona. En las *Contribuciones destinadas a rectificar el juicio del público sobre la Revolución francesa* (1793) él mismo ya había señalado el carácter “mecánico” del Estado, y difícilmente podía detenerse este engranaje mediante la acción de un “súbdito” concreto, por mucho que respondiese al nombre de Fichte. También la idea de que el “mecanismo” de la acusación y de la confiscación fuese alimentado por la contribución *Escrito de un padre a su hijo estudiante sobre el ateísmo de Fichte y Forberg*, publicada con una sospechosa celeridad poco después de que viesan la luz los artículos incriminados, puede ser plausible, pero carece de evidencia última.

Ciertamente, este opúsculo contribuyó de modo decisivo a crear un clima que favorecía la aceptación de las acusaciones contra Fichte, pero parece difícil pensar que pudiese determinar la línea política gubernamental. Al mismo tiempo, resulta convincente la tesis que ve en este escrito la expresión de una reacción de los ambientes asociados a la ilustración pre-crítica frente al giro crítico kantiano sobre los temas de filosofía de la religión y de su relación con las autoridades públicas. Sea como fuere, Fichte creyó poder identificar en el opúsculo mencionado un elemento clave en el “complot” urdido contra él; tanto es así que lo editó en los apéndices de su escrito de defensa jurídica (*Escritos de justificación jurídica de los editores del “Philosophisches Journal” frente a la acusación de ateísmo*, de 1799²¹).

Como ya se ha indicado, el gobierno de Sajonia había hecho explícita sus intenciones en este sentido, siguiendo, una vez más, las sugerencias del Consistorio Superior. El segundo volumen del *Fichte im Gespräch*, editado magistralmente por Erich Fuchs, permite seguir al detalle las reacciones que suscitó en la Corte de Weimar la “reprimenda” recibida por el príncipe de Sajonia. A partir de la lectura de los documentos, se vuelve manifiesto cómo la disposición del gobierno de Weimar estaba desde el inicio orientada a afirmar una rigurosa censura contra los autores de los artículos y del mismo Niethammer en cuanto coeditor de la revista.

En cualquier caso, el blanco principal de los ataques fue Fichte; su influencia en las nuevas generaciones y, en términos generales, en el plano cultural es el motivo que parece mover a la Corte a poner punto final al asunto mediante él. El Gran Duque de Weimar, Karl August, ya el 26 de diciembre de 1798, envió una misiva al consejero secretario Voigt, el cual, junto con Goethe, seguía los acontecimientos de la Universidad. El documento expresa una irritación tan incontrolada que llega a ser cómica. La rabia del remitente termina afectando a la redacción gramatical y en una segunda

21 Trad. cast.: Rivera de Rosales y Cubo, *La polémica sobre el ateísmo*, 196-247.

carta dirigida a Voigt, escrita inmediatamente después de la primera, él mismo pide perdón por su anterior “explosión [*Explosion*]”. El Gran Duque solicita involucrar a Goethe, además de lamentar la ligereza con la que el poeta parece afrontar el asunto. Por desgracia, de la correspondencia entre Voigt y Goethe sobre la polémica del ateísmo solo se conservan las cartas del primero; pero a partir de la documentación a la que sí tenemos acceso se puede decir, eufemísticamente, que Goethe no hizo mucho por retener a Fichte en Jena.

Por lo demás, el mismo Fichte fue poco cauto al amenazar anticipadamente con dimitir de su puesto en la Universidad si el gobierno realizaba algún tipo de amonestación. Nada facilitó tanto las maniobras del gobierno de Weimar. En el decreto enviado a la Universidad de Jena, con fecha del 29-31 marzo de 1799, el Gran Duque certificó haber recibido el escrito de *Justificación jurídica* solicitado a Fichte y Niethammer en cuanto editores de la revista. De esta forma, eludió la delicadísima cuestión de la censura a la opinión de los autores, centrándose en la responsabilidad de Fichte y Niethammer como editores de la revista, de quienes se esperaba la valoración y el eventual rechazo de las publicaciones. El tono es totalmente despectivo y lapidario. De la argumentación de ambos en su *Justificación* solo conservamos el siguiente juicio: “En este escrito de defensa hemos visto cómo los profesores aludidos buscan defender los pasajes criticados del *Philosophisches Journal* frente a las acusaciones con una explicación de la terminología que han adoptado”.²²

La defensa de los editores, por tanto, queda reducida a un banal y poco eficaz subterfugio de carácter terminológico, prácticamente como para dar a entender la imposibilidad de ofrecer argumentos convincentes contra el “cargo” que se les imputa. En consecuencia, se confirma la acusación de haber admitido escritos contrarios a la religión y favorables a la difusión del ateísmo, y esta conlleva necesariamente la reprobación formal del comportamiento de ambos:

Si bien es cierto que las especulaciones filosóficas no pueden ser objeto de una decisión judicial, debemos calificar de imprudente la difusión de frases tan *extrañas* y ofensivas por parte de los editores del *Philosophisches Journal*. Y esto es así porque *tenemos* derecho a esperar que los docentes académicos protejan la reputación de la Academia conteniendo declaraciones y artículos tan ambiguos sobre un tema tan importante.²³

El texto merecería un comentario palabra por palabra; algo que, evidentemente, no es posible realizar aquí. El príncipe elector reconoce que el Estado no puede intervenir en argumentos de carácter “especulativo” y, desde este punto de vista, da

22 Fuchs, *Fichte im Gespräch*, Bd. 2, 1798-1800, 90.

23 *Ibid.*, 90

por válidas las argumentaciones de Fichte y Niethammer. Sin embargo, rechaza implícitamente lo sostenido por Fichte, relativo al hecho de que los escritos de carácter científico, al no estar dirigidos a un amplio público de no especialistas, no pueden constituir una amenaza para el orden público y la seguridad del Estado. Al contrario, asume al pie de la letra la posición de Fichte sobre la importancia de la docencia para la formación de las nuevas generaciones y a la difusión de la filosofía crítica. El argumento, empero, es dirigido justamente contra Fichte, que lo había formulado en su defensa: en cuanto funcionario público, un profesor universitario es responsable del lenguaje que usa y está obligado a eliminar cualquier ambigüedad sospechosa, sobre todo en lo tocante a temas tan delicados como la verdad de la religión. De manera coherente, la conclusión del decreto apela a la Universidad de Jena para que promulgue una amonestación formal a los dos docentes, reprochándoles su “imprudencia” [*Unbedachtsamkeit*] y recomendándoles una “mayor atención” [*eine bessere Aufmerksamkeit*] en su comportamiento futuro.

Como se puede observar, en ninguna parte del texto se menciona o se alude a expulsiones o dimisiones de la Universidad. Más bien, todo lo contrario; parece que el asunto se podría resumir en el dicho “mucho ruido y pocas nueces”. Una mera llamada de atención, sin consecuencias reales, parecería, en definitiva, una medida aceptable para los inculpatos, aunque lo hayan sido de manera injusta.

Pero precisamente en esto radica el núcleo de la estrategia gubernamental, elaborada con la ayuda decisiva de Voigt y de Goethe: en demostrar que la dimisión de Fichte no es una decisión del gobierno, sino una decisión autónoma del mismo Fichte de la cual el gobierno se limita a pasar acta. Y aquí entra en juego la impróvida carta escrita por Fichte a Voigt solo una semana antes (el 22 de marzo de 1799), en la cual el filósofo había declarado que, frente a la mínima amonestación o reproche [*Verweis*] por parte del gobierno, se vería obligado a dimitir como docente de la Universidad. En este movimiento consiste el cinismo, exquisitamente maquiavélico, con el cual el gobierno utiliza una comunicación privada como si fuese un acto formal de renuncia anticipada. La trampa en la que cayó Fichte, por tanto, se la tendió él mismo. Al gobierno le era suficiente emitir una amonestación formal y usar retroactivamente las palabras del filósofo como pretexto para expulsarlo de la Universidad. De esta forma, junto con el comunicado, se publicó la carta de Fichte en forma de anexo, como si esta hubiese sido escrita *después* del decreto de reprobación y no *antes* del mismo, para convencer al gobierno de no promulgarlo.

La disputa no acabaría aquí; sin embargo, el propósito de mi contribución no era seguirla en toda su compleja articulación, sino ofrecer un marco interpretativo capaz de destacar los aspectos, en mi opinión, más relevantes.

ANTIGUOS Y MODERNOS.
REELABORACIONES FILOSÓFICAS DE LA *QUERELLE*
ENTRE CLASICISMO E IDEALISMO EN ALEMANIA¹

Giovanna Pinna
(Università degli Studi del Molise)

1. En las disputas literarias hay siempre un marco filosófico y un correlato político. En la más famosa de estas, la *Querelle des Anciens et des Modernes*, que tuvo lugar en Francia en la segunda mitad del siglo XVII, las diatribas entre los literatos, que la tradición se ha representado como exponentes de dos partidos en liza, atañen por una parte a la discusión sobre el estatuto epistemológico de las ciencias y por otra a la valoración de las condiciones políticas del presente. Según Charles Perrault —que con *Le siècle de Louis le Grand* (1687) había iniciado de hecho la *Querelle*— la superioridad de los escritores modernos respecto de los griegos y latinos se fundaba en un avance general del saber humano, que testimoniaban tanto los progresos de las ciencias como las condiciones políticas que salvaguardaba el reinado de Luis XIV. Desde esta óptica, la idea de progreso se aplica a todos los ámbitos del conocimiento humano, incluidos la literatura y el arte. Para los *anciens*, por el contrario, era necesario distinguir entre las ciencias de la naturaleza, que se ocupan de objetos que no tienen en sí ni conciencia ni historia, y las que llamaremos ciencias humanas, cuyo objeto está determinado por la sedimentación de la memoria colectiva y que no pueden prescindir de la tradición.² *Anciens*, como ha subrayado la crítica reciente, no

1 Traducción del italiano de Lorena Rivera León. Título original: “Antichi e moderni. Rielaborazioni filosofiche della *Querelle* in Germania tra classicismo e idealismo”. Este trabajo ha surgido en el marco del proyecto de investigación “Historia conceptual y crítica de la modernidad” (FFI2017-82195-P), financiado por MCIN/ AEI /10.13039/501100011033/ y por FEDER “Una manera de hacer Europa”, y del Grupo de Investigación homónimo de la Universitat de València (GIUV2013-037)

2 Véase Alberto Frigo, *Nouveauté et tradition aux origines de la Querelle*, en Christelle Behier-Porte y Claudine Poulain, dir., *Écrire et penser en moderne (1687-1750)* (Paris: Champion, 2015), 185-200. Más de treinta años antes, Pascal había ya anticipado la cuestión en el esbozo del *Préface pour un traité du vide* (1651), al observar que el estatus de modelo de la cultura antigua no se ponía en cuestión, pese a que sí debía relativizarse al tener en cuenta el diferente estatuto epistemológico de las ciencias de la naturaleza (cuyo objeto permanece idéntico, aunque haya una progresión en el conocimiento) y de las ciencias de la experiencia. Se trata de una posición mediadora que integra en la modernidad la idea de historicidad, ajena a la idea de la reducción racional al modo de Descartes.

significa de por sí, como parecería intuitivamente, políticamente conservadores, pues lo que buscaban en la literatura clásica era un conocimiento del ser humano que permitiese establecer una distancia crítica respecto de las normas sociales y políticas.³ Lejos de ser regresivos, los modelos antiguos se entendían como instrumentos de efracción de las reglas impuestas por el otro. En este sentido, el redescubrimiento de los clásicos en la Francia de finales del siglo xvii hace de contrapeso al bloque ideológico absolutismo-teología y ve lo antiguo como posible fuente de renovación política. Pero los frentes distaban mucho de ser compactos y terminó por prevalecer un acuerdo general sobre la necesidad de distinguir los diversos ámbitos del saber, con una secuela (la llamada *Querelle d'Homère*, en el segundo decenio del siglo xviii), en la que la atención se traslada a la posible modernización de los textos clásicos y al estatuto de las fuentes históricas.⁴

La *Querelle* tradicional se agota con el final del *Ancien Régime*, lo que conlleva una exaltación de lo clásico que funde la ideología jacobina con el imaginario heroico del republicanismo antiguo. Fueron los intelectuales alemanes quienes, en los años de transición entre los siglos xviii y xix, retomaron en términos filosóficos el tema de la relación entre lo antiguo y lo moderno, entendido esta vez no como un lugar de desencuentro entre posiciones contrapuestas, sino como confrontación dialéctica entre conceptos.⁵ Entre estos se hallan, en primer lugar, Schiller y Friedrich Schlegel, que con dos ensayos contemporáneos de gran resonancia, *Über naive und sentimentalische Dichtung* (*Sobre poesía ingenua y sentimental*) y *Über das Studium der griechischen Poesie* (*Sobre el estudio de la poesía griega*), abren la puerta a una reflexión sobre la definición de la modernidad en la que se funden estética y filosofía de la historia. Como es obvio, el marco en el que se sitúa esta renovada *Querelle* ha cambiado totalmente respecto de aquel en el que se movían Perrault, Fontenelle o Madame Dacier. Los pensadores alemanes que retoman la discusión acerca de cómo la producción literaria y artística ha de referirse a los modelos griegos y latinos tienen

3 Al respecto véase sobre todo Marc Fumaroli, *Le sablier renversé: des Modernes aux Anciens* (Paris: Gallimard, 2013), 390-416; Larry F. Norman, *The Shock of the Ancient. Literature and History in Early Modern France* (Chicago: University of Chicago Press, 2011), 136ss.

4 Christophe Martin, "Pensée moderne et conscience de l'historicité: un enjeu de la Querelle des Anciens et des Modernes, en *Écrire et penser en moderne (1687-1750)*, 213-228.

5 Es necesario precisar que la confrontación con la *Querelle* en Alemania se remonta, en realidad, a la primera mitad del siglo xviii y que se debe a Schiller y Schlegel el haber introducido la cuestión en las teorías estéticas de impronta idealista, mientras que Winckelmann representa el punto de transición entre las dos fases. Una vasta documentación de la primera recepción alemana de la *Querelle* se encuentra en Peter K. Kapitza, *Ein bürgerlicher Krieg in der gelehrten Welt: zur Geschichte der Querelle des Anciens et des Modernes in Deutschland* (München: Fink, 1981).

a sus espaldas la Revolución, a Winckelmann y a Kant. Y esto significa, en el plano político, una crisis radical de sistema; en el plano estético, principalmente dentro del ámbito figurativo, el dominio indiscutible del gusto neoclásico; y en el ámbito filosófico, la fundamentación trascendental de los conceptos estéticos. Como observa en un famoso ensayo Hans Robert Jauss, aunque el horizonte de referencia sea la literatura nacional, también reaccionan al debate francés sobre la imitación de lo antiguo que constituía el presupuesto de la concepción en algunos aspectos contradictoria de Winckelmann, según la cual los modernos únicamente podían aspirar a la originalidad imitando los modelos clásicos.⁶

En las páginas que siguen trataré de delinear sintéticamente los principales elementos de la oposición conceptual antiguo-moderno en el debate estético postkantiano, cuyo rasgo fundamental es la búsqueda de una mediación dialéctica que diste igualmente de posiciones rígidamente historicistas y de la exaltación neoclásica de los antiguos.

2. Es preciso observar en primer término que, sobre todo gracias a Winckelmann, en la cultura alemana de finales del siglo XVIII, se asiste a un progresivo angostamiento de la noción de lo clásico, que termina por referirse exclusivamente a la cultura de la Grecia antigua. Ya no denota a los griegos y a los romanos, sino solo a los griegos; y esto representa un elemento esencial de distinción respecto de la *Querelle* original.⁷ A la tradición literaria latina se le fue negando paulatinamente cualquier ejemplaridad en términos estéticos, pese a constituir la base de la enseñanza escolástica. No estamos, sin embargo, frente a un simple cambio del gusto literario, sino ante una operación de reordenación cultural con significativas implicaciones políticas y filosóficas. Los héroes de la latinidad, representados por pintores franceses como David, evocaban los acontecimientos revolucionarios que habían sido acogidos con ambivalencia por parte de los intelectuales alemanes; animados primero por aspiraciones de libertad, y espantados después por el *Terreur* y la caída de la monarquía. En realidad, ya filósofos como Rousseau, Condorcet y Montesquieu habían desplazado la atención, en positivo o en negativo, hacia los ordenamientos “republicanos” de

6 Hans-Robert Jauss, *Schlegels und Schillers Replik auf die Querelle des Anciens et des Modernes*, en Hans-Robert Jauss, *Literaturgeschichte als Provokation* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1970), 67-106.

7 Como destaca Ernst Behler, la aparición de la “grecomanía” en la cultura alemana es un elemento descuidado en la reconstrucción de Jauss. Cf. Ernst Behler, *Friedrich Schlegels Studienaufsatz und der Ursprung der romantischen Literaturtheorie*, en Friedrich Schlegel, *Über das Studium der Griechischen Poesie*, ed. e intr. de Ernst Behler (München: Paderborn, 1984), 13-128, aquí 126.

Atenas o Esparta, pero en Alemania la cultura francesa se identificaba con Roma.⁸ La complejidad político-institucional del Imperio Romano se ligaba generalmente a la idea de decadencia moral que se refleja en las obras de los grandes poetas de la edad imperial. Los jóvenes pensadores alemanes de final de siglo reemplazan este mundo antiguo percibido como negativo por una visión de la Antigüedad basada en la “naturalidad” y la simplicidad de las costumbres, así como por la organización social de la polis griega. Armonía y naturaleza son, por tanto, las ideas asociadas a lo clásico en la recuperación postkantiana de la confrontación entre lo antiguo y lo moderno y definen la esfera semántica del concepto schilleriano de lo ingenuo y del concepto schlegeliano de belleza objetiva.

Lo que la *Querelle* dejó en herencia a los pensadores posteriores fue la idea de que la definición de los parámetros de la modernidad pasa necesariamente por la confrontación con el pasado. No con cualquier pasado, sino con uno paradigmático. No obstante, en la relectura estético-filosófica de Schiller y Schlegel, la oposición entre lo antiguo y lo moderno queda reemplazada por una relación que no es de oposición en sentido estricto, sino que responde más bien a una instancia de mediación. El resultado de la reconstrucción misma del desarrollo del arte, que presupone “una ciencia universal de lo bello y de la representación, y una correcta imitación de los arquetipos griegos,” consiste –afirma Schlegel– en la marginalización de la “disputa (*Streit*) entre la cultura estética antigua y moderna.”⁹ Lo antiguo se integra en la conciencia de la modernidad, ya sea como algo diverso de ella o como objeto de esa misma conciencia, de la que se convierte, consecuentemente, en un elemento constitutivo. En otros términos, su carácter paradigmático es reconocido al mismo tiempo que puesto en cuestión: la imitación de las formas clásicas no puede ser ya, como lo era para Winckelmann, el elemento primario del proceso creativo, pero tampoco pueden el arte y la literatura moderna sustraerse a la comparación con una época a la cual se le reconoce el haber alcanzado en el arte y la poesía una síntesis perfecta de huma-

8 En general, como es ya evidente en la obra de Lessing, la búsqueda de una identidad cultural nacional se conectó con una crítica sistemática de la cultura literaria y retórica francesa, que era dominante hasta ese momento. Sobre la vena antifrancesa de la cultura alemana del siglo XVIII, de la que no se libra Winckelmann, véase François Hartog, *Anciens, Modernes, Sauvages* (Paris: Galaade, 2005), 78ss.

9 Friedrich Schlegel, *Über das Studium der griechischen Poesie*, en *Kritische Friedrich Schlegel Ausgabe*, ed. de Ernst Behler y Jean-Jaques Anstett, Bd. 1, (München: Brill, 1958 y ss.), 354. [En adelante: KA]. [Textos alemanes citados: “Eine allgemeingültige Wissenschaft des Schönen und der Darstellung, und eine richtige Nachahmung der Griechen“; „Streit der antiken und modernen ästhetischen Bildung“. Trad. cast.: Friedrich Schlegel, *Sobre el estudio de la poesía griega*, trad. cast. de Berta Raposo (Madrid: Akal, 1996), 144. (N. de la T.)]

nidad y naturaleza. Presuponiendo implícitamente la concepción herderiana, según la cual las obras siguen criterios normativos propios del tiempo en el que han sido producidas, tanto Schiller como Schlegel mantienen que hay una alteridad sustancial entre las dos épocas, que deben estudiarse en su forma específica y legitimarse según su respectiva vigencia estética.¹⁰ Lo antiguo continúa siendo, según el dictamen de Winckelmann, el lugar de la belleza perfecta, pero es preciso releerlo desde una reelaboración crítica fundada en la conciencia de la distancia y del carácter irrepitible de las condiciones epocales que produjeron esa belleza. La novedad, respecto del historicismo de Herder, reside en la definición en términos de filosofía de la historia de la diferencia estructural entre lo antiguo y lo moderno, esto es, entre circularidad y progresión. Esta relación asimétrica, que se representa como una dialéctica binaria o triádica, según los casos, fundamenta la visión de la modernidad en las estéticas postkantianas, que reescriben la *Querelle* empleando una serie de oposiciones conceptuales como naturaleza-cultura, objetividad-subjetividad, clásico-romántico.

Los dos textos clave de la *Querelle* alemana se escribieron casi a la vez: Schiller publicó *Über naive und sentimentalische Dichtung* en la revista *Die Horen* entre 1795 y el comienzo de 1796, mientras el ensayo *Über das Studium der griechischen Poesie*, redactado también en 1795, apareció solo dos años después, con un prólogo que dedicaba palabras de aprecio al escrito de Schiller. No obstante, pese a los numerosos puntos de contacto, destacadamente en torno al papel y las características del arte poético en el mundo moderno, las diferencias de planteamiento teórico son evidentes: la confrontación entre los antiguos y los modernos enlaza en Schiller con problemáticas trascendentales y antropológicas, mientras que en el joven Schlegel prevalece la definición conceptual de las transformaciones históricas de la literatura. *Sobre poesía ingenua y sentimental* retoma, en un contexto específicamente poetológico, el tema de la relación entre naturaleza y cultura, ya tratado en las *Cartas sobre la educación estética* en respuesta a las cuestiones que había planteado Rousseau en relación con la corrupción de las sociedades avanzadas. A Rousseau, que también es invocado en este contexto (*empfindsamer Freund der Natur*),¹¹ se remonta la crítica

10 Sobre la importancia de la herencia de Herder para la discusión sobre la historicidad de las formas literarias véase Oergel, *Culture and Identity. Historicity in German Literature and Thought 1770-1815*, (Berlín: De Gruyter, 2006), 19-28.

11 Friedrich Schiller, *Über naive und sentimentalische Dichtung*, in *Werke und Briefe in zwölf Bänden*, ed. Otto Dann, Heinz G. Ingenkamp, Rolf P. Janz et al., Bd. 8, (Frankfurt a. M.: Deutscher Klassiker Verlag, 1988 y ss.), 723. [En adelante: FA]. [Trad. cast.: “sensible amigo de la naturaleza.” Aunque las traducciones castellanas de las citas de *Sobre poesía ingenua y sentimental* que aparezcan en el texto se realizarán a partir del original alemán, el lector que así lo desee puede consultar una traducción en español de este texto: Friedrich Schiller, *Sobre Poesía ingenua y Poesía*

schilleriana de la racionalidad moderna como energía divisoria y analítica, causa del extrañamiento (*Entfremdung*) del sujeto, contrapuesta a la aproximación emocional, que hoy llamaríamos “holística,” con la que el sujeto premoderno se relaciona con las condiciones naturales de la existencia. Aunque esta crítica parece inclinar el fiel de la balanza hacia los antiguos, la argumentación de Schiller muestra un panorama más articulado, y quizá ambivalente, de la relación entre lo antiguo y lo moderno. Pese a que lo antiguo es unidad y armonía, carece, como veremos, del principio de autoconsciencia del cual procede la afirmación de la libertad del individuo moderno.

Trasladados al plano de la creatividad artística, la inmediatez del sentir y el proceder analítico y reflexivo de la racionalidad se corresponden, respectivamente, con los conceptos de lo ingenuo y lo sentimental. El poeta antiguo es prevalentemente (aunque no exclusivamente) ingenuo, y las imágenes del arte y la poesía antigua son la objetivación de una percepción carente de mediaciones de la naturaleza y la realidad humana. Por el contrario, el poeta moderno o sentimental “reflexiona sobre la impresión que los objetos causan sobre él y solo en esa reflexión se funda la emoción a la que él mismo se transporta y nos transporta.”¹² La característica esencial del discurso de Schiller es que lo ingenuo es tratado (se podría decir incluso que existe) desde el punto de vista de lo sentimental. La óptica es la de los modernos, dominados por el sentido de pérdida de la objetividad natural: “El poeta [...] o es naturaleza o la *busca*. En aquel tenemos al poeta ingenuo, en este al sentimental.”¹³

Lo ingenuo y lo sentimental como formas complementarias de la subjetividad poética se correlacionan con una serie de determinaciones binarias: límite-ilimitado, finito-infinito, real-ideal, plasticidad-musicalidad. La poesía ingenua alcanza la perfección a través de la limitación, haciendo suyo el límite constituido por la forma del objeto y representando a este último en su individual concretitud. En la poesía sentimental, por el contrario, la ausencia de límites que es propia del principio espiritual encuentra expresión en la infinita cadena de concatenaciones referenciales producida por la imaginación. La definición de la poesía antigua se funda de modo significativo en la analogía con la espacialidad de la escultura, un arte considerado en la cultura de la época, desde Winckelmann hasta Hegel, como la principal modalidad expresiva del mundo clásico: “[...] justamente porque la fuerza del artista antiguo [...] consiste en la limitación, se comprende el alto privilegio del arte plástico de la Antigüedad

sentimental, ed. de Pedro Aullón de Haro sobre la versión de Juan Probst y Raimundo Lida (Madrid: Verbum, 1994). (N. de la T.)

12 Schiller, *Über naive und sentimentalische Dichtung*, FA VIII, 739.

13 F. Schiller, *Über naive und sentimentalische Dichtung*, FA VIII, 732.

sobre el de los tiempos modernos.”¹⁴ Mientras que la capacidad del poeta antiguo se sitúa en la captación de la dimensión sensible de lo real, la del poeta moderno está en atrapar “lo que no es ni representable ni expresable, en definitiva, lo que en las obras de arte se llama espíritu.”¹⁵ En esta tendencia a la abstracción se halla la afinidad de lo sentimental con la música, que “produce un cierto estado de ánimo [...] sin necesidad de un objeto determinado.”¹⁶ La ausencia de límites que caracteriza a lo sentimental recuerda, por otro lado, al concepto de lo sublime, cuyo mecanismo se funda en la superación del sentido del límite, impuesto por la naturaleza, mediante la potencia ilimitada de la imaginación. Pero el límite y lo ilimitado sirven igualmente para expresar el contenido (*Gehalt*) infinito de la poesía y Schiller emplea una típica formulación quíastica para ilustrar su relación recíproca:

[La poesía] puede ser un infinito en lo referente a la forma, si representa su objeto con todos sus límites, si lo individualiza; puede ser un infinito en lo relativo a la materia, si aleja todo límite de su objeto y así lo idealiza con una representación absoluta o con la representación de un absoluto.¹⁷

El valor del arte y de la poesía antigua reside, por decirlo así, en la inmediatez de su efecto estético, en ser belleza inmediatamente perceptible. En este sentido, Schiller habla de la infinitud de la forma en contraposición a la infinitud del contenido de la poesía sentimental. Pero, por otra parte, no oculta que considera cultural e intelectualmente más elevado el segundo tipo de infinitud, que da cuerpo al principio de libertad del individuo. En respuesta a una observación de Humboldt, que estaba decididamente a favor de la superioridad de los antiguos, Schiller escribe que “las obras de Homero tienen ciertamente un elevado contenido *subjetivo*, pero no así un elevado contenido objetivo (no amplían en absoluto el espíritu, sino que se limitan a poner en acción las fuerzas como son realmente),” puesto que les resulta inalcanzable el ideal “que surge de la abstracción de todos los contenidos empíricos.”¹⁸ Pese a su ineludible elogio a la perfección de lo antiguo, no hay duda de que Schiller está de parte de los modernos.

Lo que caracteriza su posición es la trabazón entre filosofía de la historia y poética, de tal modo que la atención se fija alternativamente en los elementos distintivos de la cultura de las dos épocas y en las formas en que la idea de lo clásico entra en

14 *Ibid.*, 737.

15 *Ibid.*, 737.

16 *Ibid.*, 756.

17 *Ibid.*, 772.

18 Schiller a Humboldt, 25.12.1795, *Schillers Werke, Nationalausgabe*, ed. Julius Petersen, Benno von Wiese, Lieselotte Blumenthal et al., Bd. 28, (Weimar: Hermann Böhlau Nachfolger 1943 y ss.), 144 “(en adelante: NA)”.

la elaboración de la poesía moderna. La fascinación que ejercen las imágenes del arte griego se atribuye a la impresión de naturalidad y unidad que producen en una época que tiende a leer la naturaleza exclusivamente a través de esquemas racionales. Schiller funda en este dato la justificación teórica de un clasicismo desencantado que implica la conciencia de la distancia de sus modelos, lo cual es particularmente evidente en la producción lírica de su madurez. La mitología grecolatina se convierte en un reservorio de imágenes que sirven de instrumento de mediación entre el fundamento natural del ser humano, intangible en su inmediatez, y la moderna cultura del intelecto. En una carta a Goethe del 14 de septiembre de 1797, Schiller explica su función con vistas a la posibilidad de dar forma estética a la realidad prosaica del moderno mundo de la vida:

La reducción de las formas empíricas a formas estéticas es una operación difícil y comúnmente le faltará el cuerpo o el espíritu, la verdad o la libertad. Me parece que los modelos antiguos, tanto en la poesía como en la plástica, nos prestan el servicio de presentar una naturaleza empírica que ya está reducida a naturaleza poética, y de poder, tras un estudio en profundidad, proporcionar ellos mismos indicaciones para esa reducción.¹⁹

La ejemplaridad de lo clásico no consiste tanto en la perfección de la forma como en ser naturaleza elaborada a partir de una cultura que se funda en la inmediatez del sentir y, por lo tanto, no puede ser objeto de imitación en su ley interior, sino material a disposición de la imaginación reflexiva.²⁰ Una vez que se ha equiparado con la naturaleza, lo antiguo se integra en un proceso creativo que está siempre mediado y deja de ser alternativo a la modernidad o de estar en contraste real con ella.

3. Puede parecer llamativo que Friedrich Schlegel, el representante de la cultura romántica por antonomasia, comenzase su carrera de crítico y teórico de la estética con un estudio sobre la Antigüedad clásica. Aunque se halle inspirado por la admiración hacia la perfección de los modelos griegos, el título de su ensayo, *Sobre el estudio de la poesía griega*, es engañoso. Como el propio autor admite en el prólogo,²¹ su

19 NA XXIX, 131.

20 Sobre esto, Annemarie Gethmann-Siefert, "Das Klassische als das Utopische. Überlegungen zu einer Kulturphilosophie der Kunst", en *Das Klassische*, ed. Rudolf Bockhold (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1987), 47-76.

21 Entre la entrega del ensayo al editor y la impresión pasaron dos años. Dado que en el ínterin había aparecido el ensayo de Schiller, Schlegel añadió un prólogo (*Vorrede*) en el que se refería a aquel en los términos de una comparación positiva. No hay, sin embargo, una relación de dependencia de Schlegel con respecto a Schiller, como podría hacer pensar la sorprendente afinidad temática de los dos ensayos.

objeto primario es de hecho la cultura moderna, sus líneas de tendencia y sus raíces histórico-ideológicas, mucho más que la poesía de los antiguos griegos. A un análisis de sus formas y al desarrollo de la literatura griega, de Homero a los trágicos, Schlegel llega solo en la última parte del escrito. Esta se puede entender adecuadamente –escribe– solo bosquejando ante todo “una característica no del todo ausente de la poesía moderna” y la relación que esta última mantiene con los modelos clásicos.²² El cambio de sentido de la perspectiva temporal y del orden discursivo conecta con la pretensión de fondo del escrito schlegeliano: encontrar una posible solución a la crisis del individuo moderno, de la cual la literatura es un indicador sensible. Una crisis que, por un lado, como en el caso de Schiller, enlaza directamente con un orden político que no permite la integración entre individualidad y totalidad y, por otro, atañe a la formación de la cultura europea. Bajo la etiqueta de lo moderno, él entiende, de hecho, las literaturas europeas desde la Edad Media hasta la contemporaneidad, que se consideran como una totalidad cuyas partes, esto es, los rasgos histórico-nacionales específicos, están en una relación de influencia recíproca entre sí. Lo que caracteriza a este conjunto es, por un lado, la variabilidad de los parámetros estéticos, por el otro, la dimensión reflexiva e individual de la representación artística. La valoración estética corre pareja a una modelización filosófico-histórica de lo moderno que incluye la conciencia de la intrínseca historicidad de las normas y la articulación en tres épocas, la última de las cuales, la época presente, tiene como punto de partida filosófico las teorías de Kant y Fichte. El carácter intrínsecamente progresista de la visión moderna del mundo, que se contrapone al modelo circular de los antiguos, es justamente lo que impone la confrontación con el pasado; pero se trata de una confrontación que podríamos llamar de segundo nivel, puesto que presupone de modo explícito la *Querelle* y la cultura del “segundo periodo,” esto es, la época de la racionalidad científica y de los descubrimientos geográficos, estéticamente dominada por la teoría y la praxis de la imitación de los antiguos. Para Schlegel, el alcance de esa crisis es de carácter general, pues nace de la convicción de que el arte, en su expresión más pura, se encuentra ligado a una fase inicial de la cultura y no le puede corresponder más que un papel marginal en una época caracterizada por los progresos de la racionalidad científica. En realidad –le objeta al científicismo ilustrado– el instinto de la representación es un componente eterno del ser humano y procede por vías independientes de las del conocimiento en sentido propio, estando este determinado por exigencias de comprensión, unificación y entrelazamiento de la multiplicidad de lo real.²³ Por otra parte, observa Schlegel, el reconocimiento de la autoridad de los antiguos ha sido un

22 Schlegel, *Über das Studium der Griechischen Poesie*, KA I, 207.

23 Cf. *Ibid.*, 330-331.

elemento recurrente en el desarrollo de las culturas europeas, atribuible a la exigencia del intelecto de identificar, en ausencia de una producción artística autónoma, “una intuición dada, en la que presagia una validez universal (*Allgemeingültigkeit*) que es el objeto de todos sus esfuerzos.”²⁴

Lo que Schlegel propone es, en definitiva, una nueva aproximación a la cuestión de los antiguos y los modernos, que parte de la definición en términos trascendentales de la “objetividad” y normatividad de la cultura griega, contrapeso necesario de la tendencia progresista de la poesía romántica. Así, la recuperación de la cultura natural de los griegos debería contribuir a superar los déficits de la cultura artificial de la modernidad, que se expresa en una búsqueda exacerbada de lo que Schlegel llama lo “interesante”, es decir, la tematización de la individualidad incluso en sus aspectos contradictorios y desviados. Es significativo que “interesante,” la categoría central de la poesía moderna, esto es, esa “energía estética subjetiva” que rompe el equilibrio entre forma y contenido de la belleza clásica, se defina *ex negativo*, a partir de la definición kantiana de lo bello como aquello que produce un placer sin interés²⁵. Schlegel les da la vuelta a las fórmulas de Kant y Schiller para definir, en contraste con la poesía objetiva de los griegos, la literatura “artificial” (*künstlich*) de los modernos, cuyas características son “el interés en la realidad de lo ideal, la reflexión sobre la relación entre lo ideal y lo real, y la relación con un objeto individual de potencia imaginativa idealizadora del sujeto poético.”²⁶

El joven Schlegel, que saca buen provecho de los estudios clásicos llevados a cabo con el filólogo Wolf,²⁷ espera, por un lado, que de la comparación con la “cultura natural” de los griegos pueda surgir la superación de la crisis de la conciencia moderna, pero, por otro lado, se opone a las tendencias puramente imitativas de la cultura neoclásica. De hecho, la mala imitación de los antiguos deriva, a su juicio, de la falta de distinción entre dos dimensiones diferentes de lo antiguo, que él llama lo local (*das Lokale*) y lo esencial. La primera atañe a aquellos aspectos del arte clásico que dependen directamente de las condiciones histórico-sociales en que se desarrolló. La segunda, en cambio, indica lo que en la poesía griega es principio universal, esto es, la belleza sin tiempo. De esta manera, cuestiona un argumento tradicional de los *Modernes* según el cual la visión arcaica del mundo que está en la base de la

24 *Ibid.*, 266 ss.

25 *Ibid.*, 208.

26 *Ibid.*, 213.

27 Algunos estudios recientes han mostrado cómo la construcción de la teoría romántica de la superación o de la mezcla de los géneros tiene su matriz en la discusión sobre Homero de Wolf. Véase, por ejemplo, Denis Thouard, “F. Schlegel. De la Philologie à la Philosophie (1795-1800)”, en Denis Thouard, ed., *Symphilosophie. Friedrich Schlegel à Iéna*, (Paris: Vrin 2002), 17-66.

poesía homérica hace que a esta no se le pueda adscribir una superioridad normativa respecto de la producción artística moderna. Schlegel ve en la poesía griega en su conjunto una “historia natural de la poesía”, lo cual significa que en ella las estructuras fundamentales, esto es, los géneros literarios, han llegado a su punto máximo de desarrollo, a la perfección de su esencia. A esto le ha seguido, sin embargo, una decadencia irreversible que hace necesario un nuevo comienzo, el cual siendo capaz de reconocer la perfección “natural” de lo antiguo, desarrolle una “cultura artificial” que pueda dar voz a las instancias de recomposición de la moderna fractura entre el yo y el mundo. Se trata, en definitiva, de encontrar una mediación entre lo que es esencial en lo antiguo y lo que es esencial en lo moderno. Los antiguos, argumenta Schlegel, alcanzaron el máximo nivel de la cultura natural y esto quiere decir, añade, “un máximo relativo”. En síntesis, manteniendo el valor arquetípico de la cultura griega para toda la cultura europea posterior, es necesario, según Schlegel, sustituir la servil recreación de las formas clásicas, que ha producido con frecuencia obras débiles, por la apropiación del espíritu de la totalidad que se expresa en ellas.²⁸

4. El tema de la oposición antiguo-moderno en la estética postkantiana tiene un alcance más amplio que la simple recepción de un debate sobre las formas literarias, pues sitúa en primer plano la tendencia general a la historización de la cultura que tiene su culminación en la concepción hegeliana del saber absoluto. Para Hegel no hay duda de que el pasado debe comprenderse desde el punto de vista del presente, es decir, integrado en la visión procesual de la modernidad al mismo tiempo como alteridad y parte de ella. Si se observa la *Estética*, las cuestiones planteadas por la *Querelle* están en la base de la famosa tesis del “fin del arte” (*Ende der Kunst*), que consolida la dialéctica asimétrica entre estatuto “natural” o arquetípico del arte antiguo y reivindicación de la autonomía normativa del arte moderno, propuesta por Schiller y Schlegel. Una autonomía que en Hegel asume una connotación parcialmente negativa, ya que la libertad de la autoconciencia, que es el resultado y el punto final del desarrollo histórico, priva al arte moderno de la posibilidad de la síntesis inmediata de forma y contenido que hace que cada obra de arte clásico exprese mediante la forma finita la intuición de lo absoluto.

Considerada desde el punto de vista de la recepción, la mediación de la conciencia histórica incluye en la experiencia estética un acto cognitivo, transformándola tendencialmente en historia del arte o teoría del arte. La obra de arte por sí misma, afirma Hegel, no está ya en condiciones, en el mundo moderno, de expresar de mane-

²⁸ La cuestión se discute en Dorit Messlin, *Antike und Moderne. Friedrich Schlegels Poetik, Philosophie und Lebenskunst* (Berlín: De Gruyter, 2011), 13-19.

ra adecuada los intereses más altos del espíritu, en otros términos, de dar cuenta de la complejidad de las relaciones entre individuo y contexto institucional en una sociedad tecnificada. A esta *diminutio* del papel del arte en la modernidad, que no implica evidentemente su desaparición, sirve de contrapunto la afirmación de la historicidad intrínseca del producto artístico, que por un lado convierte a la estética hegeliana *de facto* en una historia de la cultura y por el otro señala como característica del arte moderno la reflexividad, el distanciamiento humorístico, la libre reelaboración de los materiales artísticos provenientes del pasado. La respuesta hegeliana a la *Querelle*, que permanece como estímulo para el pensamiento posterior, es ambivalente: la perfección del arte griego, que coincide de hecho con el modelo normativo que define el arte como momento del espíritu absoluto, no es transferible al mundo moderno ni imitable en él; pero por otra parte el arte moderno, disarmónico porque se inclina hacia la subjetividad, integra lo antiguo como otro de sí, es decir, como componente de su autocomprensión.

Ernst Müller

(Leibniz-Zentrum für Literatur- und Kulturforschung, Berlín)

I. Introducción

En este ensayo me centraré en los conceptos –principalmente filosóficos– que se redactaron en el período previo a la fundación de la Universidad en Berlín en 1810. Aquí incluyo *El conflicto de la Facultades*, de Kant, así como los esbozos de la Ilustración Popular y las *Lecciones sobre el método de los estudios académicos*, de Schelling, pero sobre todo los escritos universitarios, si bien alcanzarían su fama más tardíamente, de Johann Gottlieb Fichte, Friedrich Schleiermacher y Wilhelm von Humboldt, u otros menos conocidos, como los del filólogo clásico Friedrich August Wolf. Reconstruir esta historia como una disputa conceptual plantea dificultades metodológicas, especialmente en lo que respecta a los escritos directamente relacionados con la fundación de la Universidad. Es cierto que entre estos protagonistas cabe la posibilidad de reconstruir diferentes conceptos de *universidad*, *educación* o *libertad académica*. Pero si se examinan de cerca, puede observarse que las contribuciones no eran disputas públicas directamente relacionadas entre sí; puesto que, aparte de los *Pensamientos ocasionales sobre la universidad en sentido alemán* (1808), de Schleiermacher, los conceptos en modo alguno llegaron a publicarse de forma contemporánea, además de que surgieron con el desconocimiento mutuo entre los autores de ideas que habían ido desarrollando de manera independiente. Esto tiene que ver con su orientación. Muchos de los escritos universitarios eran más o menos secretos, también eran informes tácticos concurrentes para el predecesor de Humboldt en la Oficina Prusiana de Asuntos Religiosos y Educativos, Karl Friedrich von Beyme. Tal es el caso de Friedrich August Wolf, y también el de Fichte con su detallado *Plan Deducido de una Institución de Enseñanza para su establecimiento en Berlín*, el cual debió permanecer en secreto para el público. Fichte ni siquiera se atrevió a encargar a un copista su plan.² El escrito no vería la luz hasta 1817, una vez que

1 Traducido del alemán por Manuel Orozco Pérez. Este trabajo ha surgido en el marco del proyecto de investigación “Historia conceptual y crítica de la modernidad” (FFI2017-82195-P) de la AEI/FEDER, UE y del Grupo de Investigación homónimo de la Universitat de València (GIUV2013-037).

2 Johann Gottlieb Fichte al consejero del gabinete privado Karl Friedrich von Beyme, “Brief vom 29. September 1807”, en *Gelegentliche Gedanken über Universitäten*, ed. Ernst Müller (Leipzig:

ya había fallecido su autor. El memorando ministerial de Humboldt titulado *Sobre la organización interna y externa de las instituciones científicas superiores de Berlín* no saldría de los archivos para su publicación hasta cien años después. Esta constatación –de la que en realidad siempre se ha tenido constancia– ha conducido a que en los últimos tiempos se superponga el debate de fondo sobre la renovación de la universidad con la cuestión de si se puede hablar con sentido de la alta eficacia nacional e internacional de la reforma, una eficacia que se le había supuesto al modelo humboldtiano desde la fundación de la Universidad de Berlín. En trabajos más recientes, la llamada Universidad de Humboldt aparece sobre todo como un fenómeno del siglo xx, ligado a las crisis que tuvieron lugar en torno a 1900, a la ideología nacionalista, a la veneración de Prusia y al deslucido nuevo idealismo. Jürgen Mittelstraß sugirió, por su parte, que lo que durante mucho tiempo se consideró la Universidad Humboldt dentro de Alemania, pero también con gran repercusión internacional, no se correspondía en absoluto con las intenciones de Humboldt.³ Con diferentes justificaciones, ahora se habla (y todavía de forma ambigua) de un “mito” o (más claramente) de una “invención”, de una “leyenda” o del síndrome de Humboldt.⁴ Las ideas sobre la universidad apenas desempeñan papel alguno en los debates universitarios recientes.

Si bien es cierto que el modelo universitario humboldtiano forma parte de un proceso más largo de reforma de otras tantas universidades alemanas (Göttingen, Halle, Jena) ya desde el siglo xviii, en el que hubo también un enorme desajuste entre la idea y su realización, y en el cual el modelo humboldtiano fue instrumentalizado en diferentes constelaciones políticas de la historia reciente de Alemania, la revisión masiva del llamado modelo humboldtiano en los últimos veinticinco años no se ha producido ciertamente por casualidad en un momento en el que ya se estaban desmantelando los pilares esenciales de ese modelo con la reestructuración neoliberal de la univer-

Reclam, 1990), 55. – Las siguientes consideraciones enlazan con Ernst Müller, “Vom Nachteil des Nutzens einer Universität. Über die äußeren Bedingungen ihrer inneren Organisation”, en *Humboldts Zukunft. Das Projekt Reformuniversität*, ed. Bernd Henningsen (Berlin: BWV, 2007), 77-101.

3 Jürgen Mittelstraß, *Die unzeitgemäße Universität* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994), sobre el “mito de Humboldt” en repetidas ocasiones, cf. Especialmente: 19-24, 39-47, 77-82. Sobre Humboldt cf. Heinz-Elmar Tenorth, *Wilhelm von Humboldt. Bildungspolitik und Universitätsreform* (Paderborn: Brill Schöningh, 2018).

4 En primer lugar, Mitchell G. Ash, *Mythos Humboldt. Vergangenheit und Zukunft der deutschen Universität* (Viena: Böhlau, 1999). Cf. Sylvia Palatschek, “Die Erfindung der Humboldtschen Universität. Die Konstruktion der deutschen Universitätsidee in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts”, *Historische Anthropologie* 10 (2002): 183-205. Como mediación cf. Rüdiger vom Bruch, ed., *Die Berliner Universität im Kontext der deutschen Universitätslandschaft* (München: Oldenburg, 2020).

alidad. Como suele ocurrir, la historia se ha reescrito según los criterios del presente. En efecto, las concepciones universitarias de la época en torno a 1800 ya no pueden explicarse, ni siquiera en pomposas declaraciones, con la economización actual de la universidad, con la limitación de la autogestión independiente, con el socavamiento del concepto de formación (*Bildung*) y su sustitución por la pura formación profesional (*Ausbildung*), con el acercamiento entre universidad y escuela técnica (superior), con la separación de la unidad formada por la investigación y la docencia a través de las universidades de élite y excelencia y, por último, con el socavamiento de la libertad de investigación por la dependencia de la financiación de terceros. Es más fácil descartar el modelo como un mito o una invención que enfrentarse a él. No cabe duda de que desde 1800 se han producido cambios fundamentales en la ciencia y la sociedad. El número de estudiantes ha aumentado enormemente, la investigación se ha profesionalizado y fragmentado en disciplinas altamente especializadas, la investigación industrial y militar a gran escala echa mano de los recursos de la universidad, y la filosofía, otrora el centro de la universidad moderna, tiene una existencia más bien marginal junto a las humanidades que fueron surgiendo de ella. Sin embargo, en torno a 1800 se discutían modelos que, tras la Revolución Francesa y en relación con el giro epocal hacia la modernidad, siguen siendo estructuralmente relevantes hasta hoy día. Este ensayo trata de mostrarlo sobre todo con una pregunta a la que los diversos modelos de universidad ofrecen una respuesta diferente: cómo –y cómo no– debería reflejarse la tensión entre Estado/sociedad y ciencia/universidad en la estructura interna de la universidad (y de las Facultades). ¿Cómo se comporta la ciencia ante las exigencias externas, especialmente las del Estado y las de las consideraciones del beneficio económico? ¿Qué es lo que justifica en realidad el nombre de universidad? Las diferentes respuestas a estas preguntas se dejan reconstruir como una cuestión de disputa, pero entre los protagonistas hay unanimidad en la respuesta a la pregunta: la razón de la filosofía puede incidir en la sociedad a través de la universidad, y solo mediante esta puede llegar a legitimarse.

Por falta de tiempo, no puedo entrar en otros temas importantes a la par que interesantes, como las consideraciones sobre la medialidad de la enseñanza y la investigación universitarias, la función del discurso de cátedra (*Kathedervortrag*) en Schleiermacher y la reorganización de los archivos académicos en Fichte.

II. *La unidad de la universalidad como conflicto (Kant)*

Un primer impulso para la reorganización de la educación superior en Prusia provino de la Ilustración tardía durante la década de los noventa del siglo XVIII. La Ilustración orientada al utilitarismo trató de conciliar la doctrina mercantilista y eudemonista del bienestar con los fines de un Estado absolutista. Estos proyectos, discutidos primero por la Sociedad de los Miércoles de Berlín y posteriormente impulsados por el consejero de gabinete prusiano Karl Friedrich von Beyme en colaboración con el ilustrado berlinés Johann Jakob Engel, favorecían la disolución de la universidad en favor de las escuelas técnicas o especializadas que habían surgido en Prusia. Las posteriores concepciones neohumanistas e idealistas de universidad deben ser vistas sobre todo como contraproyectos a esos intentos de poner la universidad y la ciencia a disposición de los intereses utilitaristas del Estado. Al fin y al cabo, las universidades tenían tan mala reputación en torno a 1800 que incluso la mayoría de los reformadores no querían seguir llamándolas universidades en el futuro; en lugar de usar ese término, hablaban de instituciones de enseñanza superior (como Fichte y también Humboldt) o de academia (Schelling).

No obstante, la idea de que la razón filosófica podría realizarse principalmente a través de la *institución universidad* no se remonta a la Ilustración, sino a Kant. Su texto sobre *El conflicto de las Facultades* (1798) puede interpretarse como un intento de poner en claro el conflicto indisoluble entre la racionalidad y la razón, por un lado, y el Estado y la sociedad civil, por otro, es decir, como una disputa *académica* dentro de la universidad según las reglas establecidas por la razón.

Para Kant, las Facultades *superiores* tradicionales (la de Teología, Derecho y Medicina) son las que tienen, por así decir, un carácter híbrido entre los fines externos prácticos y la racionalidad interna; tan solo los estudiosos de la Facultad inferior, la de Filosofía, están libres de fines heterónomos, comprometidos únicamente con la razón autónoma y crítica. Y es que, según Kant, cada una de las tres Facultades superiores está bajo las pretensiones de tres perspectivas de intereses divergentes o, en términos más modernos, perspectivas de los observadores que denotan un conflicto “que no puede [...] verse resulto mediante un acuerdo amistoso.”⁵ El gobierno, el pueblo y la filosofía articulan prioridades y criterios de juicio muy diferentes. En una forma casi sociológica de conocimiento y con sutil simetría, Kant expone cómo tan

5 Immanuel Kant, *Der Streit der Fakultäten*, en *Kants gesammelte Schriften*, ed. por la Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, 1. Abt., Bd. 7 (Berlín: Reimer, 1917), 33. [En adelante: AA]. [Trad. cast.: Immanuel Kant, *El conflicto de las Facultades*, trad. Roberto Rodríguez Aramayo (Madrid, Alianza, 2003), 84].

solo su interés específico constituye los problemas y el rango en la jerarquía de las Facultades. Desde la perspectiva del gobierno, la teología con el “bien eterno” encabeza la lista de valores fundamentales, seguida por el “civismo”, representado por el derecho, y el “bienestar del cuerpo”, representado por la medicina. Desde la perspectiva del pueblo, en cambio, la jerarquía se presenta exactamente al revés (el bienestar del cuerpo es lo primero; lo eterno, lo último), mientras que, para la filosofía, como sugiere en todo caso el escrito de Kant, el eslabón intermedio, es decir, el progreso del derecho, resulta esencial. Los diferentes intereses se manifiestan también en el seno de las Facultades superiores, como ilustra el filósofo de Königsberg al hilo de la medicina: el Estado, guiado por los fines de utilidad, tiene interés en la medicina para asegurar la existencia de un pueblo fuerte y numeroso. El pueblo, según sus intereses privados o cotidianos, plantea las preguntas a la medicina de forma diferente. Quiere saber de los eruditos “cómo podría, aun cuando hubiese usado y abusado a mi antojo de mis fuerzas físicas, seguir estando sano y disfrutar de una larga vida.”⁶ Finalmente, la filosofía, conforme a los principios de la razón, llega la idea de “mostrarse moderado en el goce y paciente en la enfermedad, ateniéndose sobre todo a la espontaneidad de la Naturaleza.”⁷ Aunque los detalles del consejo médico-filosófico de Kant no sean de fiar hoy en día, llega, sin embargo, a una conclusión esencial: el conflicto de las perspectivas encuentra una razón en los fines divergentes condicionados socialmente. Kant no se detiene, empero, en el conflicto ni lo disuelve en un discurso universalista. Pero si se examinan de cerca, se puede observar que, como realista, aboga por un sistema evolutivo de mediación que nunca podrá ser superado por completo. Para Kant, la razón se hace socialmente efectiva a través de las ciencias reales que están sujetas a fines externos.

Kant se esfuerza por exponer las reglas de esta disputa. Por ejemplo, *contravendría la ley* –y para Kant esto no es solo por motivos de razón de Estado– que el *pueblo* discutiera directamente con las *Facultades superiores*: el pueblo acude al erudito como quien va a un adivino o un mago, pues sus preguntas solo pueden ser respondidas demagógicamente, nunca científicamente. Para seguir con el ejemplo de Kant: a la pregunta de cómo, aun abusando de mis facultades físicas, podría seguir estando sano y disfrutar de una vida larga, la ciencia apenas puede encontrar una respuesta seria. “Los profesionales de las tres Facultades superiores offician sin embargo como tales taumaturgos, siempre que no se le consienta a la Facultad de Filosofía oponérseles públicamente.”⁸

6 AA VII, 30; [trad. cast.: Kant, *El conflicto de las facultades*, 80].

7 AA VII, 27; [trad. cast.: Kant, 79].

8 AA VII, 31; [trad. cast.: Kant, 80].

Solo a la Facultad inferior, la de Filosofía, le asigna Kant la función independiente del oficio de juez; nadie tiene derecho a someterla a examen (“sobre los doctos en cuanto tales no pueden juzgar sino ellos mismos”⁹). Independiente de las órdenes de los gobiernos, tiene la libertad de juzgarlo todo, y mediante la crítica de las Facultades superiores se permite también una crítica indirecta de los propósitos del gobierno, por lo que, tal como él subraya, la utilidad que las Facultades superiores prometen al gobierno serían solo un momento de segundo orden.

La idea de Kant es altamente política, pero precisamente no en el sentido mal entendido de que la universidad se convierta en el escenario de intereses particulares. Su estrategia de mediación se orienta hacia el modelo republicano. En este proceso, el Estado asume, por así decir, el poder legislativo (por lo que solo puede ejercer su influencia sobre el pueblo a través de los profesionales formados por la universidad); las Facultades superiores, el poder ejecutivo y la Facultad inferior, la filosófica –que juzga según principios científicos– el poder judicial. Según otra imagen, orientada por la Convención Nacional de la Revolución Francesa, la filosofía es el partido de la oposición (el lado izquierdo en la universidad). La concepción republicana de Kant tiene al mismo tiempo un aspecto evolutivo propio de la filosofía de la historia: por medio de la disputa académica entre las Facultades la razón debe ser encauzada, en última instancia, a través de los funcionarios. Así que su escrito es mucho más que un simple modelo de universidad. Se trata más bien de una idea regulativa que de una realidad previsible la frase tan citada de *El conflicto de las Facultades*: Kant invierte irónicamente la posición tradicionalmente subalterna de la filosofía al afirmar que esta ya no va detrás de la teología, sino que le muestra el camino con la antorcha; se deja llevar por una prognosis del futuro: “bien podría llegar el día en que los últimos fueran los primeros (trocándose la Facultad inferior en la superior),”¹⁰ y la filosofía ocuparía el primer lugar para asesorar a quienes detentan el poder.

III. *La universidad en su relación con el Estado*

El escrito de Kant no desempeñó un papel directo en los debates en torno a la fundación de la Universidad de Berlín que tuvieron lugar diez años después de su publicación, pero la inversión de la relación entre la Facultad superior e inferior que anunció programáticamente parecía ahora institucionalmente factible, precisamente en vista del colapso del Estado prusiano tras la victoria de Napoleón. Sin duda alguna Fichte, pero también Schleiermacher y Humboldt fueron seguidores entusiastas de

9 AA VII, 17; [trad. cast.: Kant, 61].

10 AA VII, 19; [trad. cast.: Kant, 87].

Kant en su juventud y rechazaron su escrito de senectud por diferentes razones. La filosofía había adquirido una relación genética diferente, orgánica, con las Facultades superiores (y con cada una de las ciencias particulares), tal como Schelling, en particular, había expuesto en sus *Lecciones sobre el método de los estudios académicos* (1803). Sin embargo, se mantuvo el problema agudamente planteado por Kant de la mediación institucional entre la pretensión de la razón, los intereses del Estado y los conflictos de intereses de las Facultades profesionales superiores, un problema que acabó resolviéndose de diferentes maneras en las concepciones poskantianas de la universidad. A pesar de todas sus diferencias, los modelos de Fichte, Schleiermacher y Humboldt coinciden en la armonización institucional del conflicto entre la universidad y la sociedad, que Kant declaró querer llevar a las universidades y *librarlo* según ciertas reglas, constituyéndolo como una contraposición entre *dentro y fuera*. La universidad, como fermento intelectual también de transformaciones sociales, debe organizarse de tal manera que ella misma pueda afectar al Estado y la sociedad, al tiempo que se eviten en lo posible las influencias que estos puedan ejercer sobre ella. Las consideraciones sobre las posibles limitaciones de los factores de influencia externos en la universidad ocupan gran parte de las concepciones de su reforma.

La universidad debe organizarse hacia dentro de forma que haya un ámbito central protegido de filosofía esotérica y un área periférica que influya en el Estado a través de la formación profesional, pero que al mismo tiempo legitime hacia fuera la existencia de la universidad. Las materias de las antiguas Facultades superiores se consideraron pues orgánicamente como una unidad o enciclopedia del saber, la *universitas litterarum* conforme a la Facultad inferior, la filosófica, pero de este modo se limitaba la pretensión crítica hacia dentro. Esta figura fundamental adopta diferentes formas en cada uno de los pensadores. Para Fichte, la época cae “bajo la vehemente sospecha de un aburguesamiento casi generalizado.”¹¹ De ahí que toda su idea también esté pensada para evitar, en la medida de lo posible, las influencias de la sociedad burguesa en la universidad. La academia de Fichte debería formarse “dentro de una Universidad ordinaria” como un “fermento intelectual” de la misma; la academia debería ser ya en sí misma “la imagen de un Estado perfecto” como república científica –naturalmente, sin separación de poderes en sentido kantiano.¹² Verbalmente, Fichte se adhiere al universalismo de la Ilustración, no se tolera ninguna contradicción entre la teoría y la práctica. Sin embargo, quiere eliminar el conflicto de intereses entre las Facultades superiores y la inferior –conflicto analizado preci-

11 Johann Gottlieb Fichte, “Deduzierter Plan”, en *Gelegentliche Gedanken über Universitäten*, 59-158, aquí 72.

12 *Ibid.*, 156.

samente por Kant de modo realista— construyendo hacia dentro una unidad libre de contradicciones. Las ideas a tratar de las Facultades superiores solo se toleran en la medida que corresponden a los fines racionales de la filosofía. Dado que la armonía construida de tal modo no es compatible con las condiciones de la sociedad burguesa, en la concepción de Fichte la contradicción de *dentro y fuera* se reproduce, por así decir, subrepticamente mediante la represión en el interior de la propia universidad.

La Ilustración adopta aquí formas tanto monásticas como militares: según una jerarquía intelectual elitista, los llamados estudiantes “regulares” deben ser separados de los irregulares. Los alumnos son “constantemente analizados y observados en su proceso intelectual”¹³ por los profesores y se distinguen entre sí por los uniformes y las órdenes. La concepción de Fichte, que formalmente se adhiere a la letra de la Ilustración, se tergiversa de tal modo que al final acaba resultando lo contrario de lo que pretendía realizar. Su “institución educativa” elitista contradice los ideales que quiere instaurar: autoactividad, eticidad y convicción republicana.

Las concepciones liberales de universidad de Schleiermacher y Humboldt consideran que su mayor amenaza proviene del Estado. El Estado, como teme Schleiermacher, “tiene como única convicción la utilidad inmediata del conocimiento, solo concibe el conocimiento real en tanto que frutos. Quienes, por el contrario, se unen voluntariamente en aras de la ciencia se ocuparían, según Schleiermacher, de algo muy distinto a la mera masa de conocimientos. Lo que les une es la conciencia de la unidad necesaria de todo saber, de las leyes y las condiciones de su formación”,¹⁴ lo que viene a ser prácticamente lo contrario de la modularización del saber. Por lo tanto, los “nobles miembros [de la universidad] siempre se esforzarán por abrirse camino para lograr la independencia del Estado.”¹⁵ El cambio semántico en el concepto de universidad se torna más evidente en Schleiermacher; un cambio que consiste menos en la pretendida unidad de la alianza *magistrorum et scholarium*, como todavía se aprecia en Fichte, que en la unidad de las ciencias, la *universitas litterarum*.

También Schleiermacher ha de aceptar el compromiso de seguir los propósitos del Estado en la formación si los puntos de vista del Estado no son conciliables con la filosofía como ciencia. Schleiermacher polemiza contra las escuelas especiales francesas que amenazaban bajo la ocupación napoleónica; después de todo, la disolución de las universidades en escuelas especiales era también el proyecto de la filosofía popular en Alemania. Pero incluso las Facultades superiores, las positivas,

13 Ibid., 110.

14 Friedrich Schleiermacher, “Gelegentliche Gedanken über Universitäten im deutschen Sinne”, en *Gelegentliche Gedanken über Universitäten*, 159-263, aquí 169-170.

15 Ibid., 170.

que precisamente capacitan para el servicio práctico del Estado y de la Iglesia, son para Schleiermacher escuelas especiales sin una pretensión científica completa. Las Facultades superiores tienen “su unidad no en el conocimiento directo, no mediado, sino en un asunto externo.”¹⁶ En la concepción de Schleiermacher, la contraposición entre filosofía y ciencias positivas no queda ciertamente eliminada; sin embargo, ambas se encuentran frente a frente de un modo relativamente no mediado, de suerte que la contraposición entre *dentro* y *fuera* también aparece reproducida en sus planes. “Evidentemente” —escribe Schleiermacher— “la universidad propiamente dicha, tal como la formaría la asociación científica, está contenida únicamente en la Facultad de Filosofía; las otras tres, en cambio, son las escuelas especiales que el Estado [...] vincula a sus necesidades esenciales.”¹⁷ La libertad interna de la filosofía se compra mediante un acuerdo de paz con las antiguas Facultades superiores y el Estado.

IV. El “principio fundamental” de la reforma universitaria de Humboldt

La controversia en torno a la Universidad de Berlín solo puede entenderse si se observa que Wilhelm von Humboldt tuvo que sacar adelante su proyecto *en contra de* los intereses del rey y de la camarilla de la corte. El éxito de Humboldt se debió principalmente a la debilidad política de la que a la sazón adolecía el Estado prusiano tras su derrota ante Napoleón. Humboldt, que lo que hizo esencialmente fue recoger las ideas de Schleiermacher, determinó su ideal de “ciencia pura” sobre todo a partir de su separación liberal de los intereses del Estado.¹⁸ La institución científica superior debe estar “desligada de toda forma de Estado, no debe ser más que la vida espiritual del pueblo,” puesto que “la cosa misma iría infinitamente mejor sin él.”¹⁹ Cuando Humboldt exige que el Estado no considere sus universidades como centros de educación secundaria o escuelas especiales, se está preocupando también por eliminar de ellas cualquier fin heterogéneo. La universidad debe legitimarse como un fin en sí mismo. Solo el Estado tiene el deber de proporcionar “la riqueza (fuerza y diversidad) en poder intelectual mediante la elección de hombres que han de ser congregados, así como [el deber de promover] la libertad en su realización.”²⁰

16 Ibid., 200.

17 Ibid., 192.

18 Sobre la concepción política de Humboldt sobre su cargo, cf. “Brief an Friedrich August Wolff”, carta con fecha del 13 de octubre de 1809, en *Werke in fünf Bänden*, Bd. 5, ed. de Andreas Flitner y Klaus Giel (Darmstadt: WBG, 1982), 222ss.

19 Wilhelm von Humboldt, “Über die innere und äußere Organisation der höheren wissenschaftlichen Anstalten in Berlin”, en *Werke in fünf Bänden*, Bd. 4, 256-257.

20 Ibid., 259.

Sin embargo, la crítica kantiana a las formas alienadas del saber se transforma ahora en una reivindicación de la formación individual interior. Humboldt ya había desarrollado su concepto de formación en sus *Ideas críticas sobre la Constitución de los Estados, con ocasión de la nueva Constitución francesa* (1791): “Lo que ha de florecer en el hombre debe brotar de su interior, no serle dado desde fuera.”²¹ Humboldt cree que la libertad frente al Estado puede practicarse sobre todo a través del principio de autosuficiencia ascética. “Soledad y libertad” se ha convertido, pues, en una fórmula que ha adquirido gran fama y según la cual es esta solución de fines heterogéneos la que debe adoptarse. Para Humboldt, la ciencia como formación, la universidad como institución formativa, no se limita a una pequeña élite. Para él – como se suele objetar teniendo en cuenta la llamada universidad de masas– no hay límites fundamentales en la formación, ni restricción a una élite numérica, puesto que su punto de partida es el concepto universal de ser humano, de individuo y de su formación. Si no se malinterpretan sus ideas como universidad de élite, Humboldt no fracasa, como suele sugerirse, por el puro número de estudiantes de una universidad de masas, sino por una determinación desplazada de la función de la universidad.

Como meta, a la que también subordina la política, Humboldt había descrito en *Ideas para un intento de determinar los límites de la acción del Estado* una situación en la que “cada individuo goza de la más irrestricta libertad para desarrollarse por sí mismo en su propia idiosincrasia.”²² “El verdadero fin del hombre [...] es la formación más elevada y proporcionada de sus poderes en un todo.”²³ Cuando Humboldt habla de la instrucción armoniosa de todas las capacidades, evidentemente no quiere establecer una diferencia entre formación y formación profesional. El liberalismo de Humboldt encuentra su medida en el individuo culto y vivaz, no en la economía, el mercado o el concepto fetichizado de ciencia. Humboldt piensa en las instituciones formativas como institutos nacionales, una idea tomada obviamente del *institut national* francés (1795). Nación significa aquí el pueblo político como polo opuesto al Estado absolutista.

La fórmula ilustrada de Humboldt de “considerar la ciencia como algo que aún no se ha encontrado del todo, que nunca se encontrará del todo y que ha de buscarse incesantemente como tal,”²⁴ acentúa *avant la lettre* una diferencia con el concepto

21 Wilhelm von Humboldt, “Ideen über Staatsverfassung, durch die französische Constitution veranlasst”, en *Werke in fünf Bänden*, Bd. 1, 36.

22 Wilhelm von Humboldt, “Ideen zu einem Versuch, die Gränzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen”, en *Werke in fünf Bänden*, Bd. 1, 69.

23 *Ibid.*, 64.

24 Humboldt, “Über die innere und äußere Organisation der höheren wissenschaftlichen Anstalten in Berlin”, 257

positivista de la ciencia: de este modo contradice toda soberbia de la ciencia (la fe en la ciencia, como también se la llama recientemente), así como el escepticismo (con sus *fake news*). Es una idea de ciencia al mismo tiempo que, a pesar de la percepción de la inconclusión del conocimiento del “todo”, se aferra a un concepto de ciencia como un ideal. Para Humboldt, la ciencia no es una colección ni una yuxtaposición de carácter empírico y acumulativo de hechos individuales, sino el contexto –siempre frágil– del saber que va cambiando en su conjunto, y no solo en sus partes. “En cuanto se deja de buscar realmente la ciencia, o se imagina que no es necesario crearla desde el fondo del espíritu, sino que se puede enhebrar de modo extensivo haciendo acopio, todo está irremediable y eternamente perdido; perdido para la ciencia [...] y perdido para el Estado.”²⁵

Humboldt asume, empero, que las universidades nunca pueden mantenerse totalmente libres de los fines del Estado. “Y es que la universidad se encuentra siempre en una relación más estrecha con la vida práctica y las necesidades del Estado, ya que aquella siempre se subordina a los asuntos prácticos de este: la dirección de la juventud. La academia, sin embargo, tiene que ver puramente con la ciencia *per se*.”²⁶ Por lo tanto, para Humboldt, es la academia la que, frente a la universidad, debe “conservarse como el más alto y último refugio de la ciencia y la corporación con mayor grado de independencia respecto del Estado.” Humboldt también introduce un conflicto en la universidad en la medida que tanto los miembros elegidos libremente por la academia como los profesores universitarios nombrados por el Estado tienen derecho a impartir clases. Lo que está haciendo con ello es establecer una rivalidad entre la ciencia pura y la que está más destinada a fines específicos: no como una disputa entre la Facultad de Filosofía y las superiores, sino entre la academia y la universidad, teniendo lugar en la propia universidad. También aquí se puede apreciar que la contraposición entre los fines prácticos, influenciados asimismo por el Estado y la economía, y la ciencia pura se establece institucionalmente como un conflicto y un correctivo recíproco.

La reivindicación de autonomía universitaria de Humboldt no significa en modo alguno su despolitización. Solo da esta impresión si en la tradición alemana se identifican el Estado y la política: el Estado no debe, empero, considerar las universidades y la ciencia como un medio para sus fines (políticos y económicos); pero, por el contrario, sí que debe asumir una influencia indirecta de los eruditos a través de la propia ciencia. La universidad fue concebida en su autonomía, la ciencia fue vista como un fin en sí mismo, porque solo así podían cumplir la función política que les

25 *Ibíd.*, 257s.

26 *Ibíd.*, 263s.

estaba destinada. Al querer relacionar la universidad no con el Estado, sino con la nación, Humboldt sigue un modelo republicano.

Es significativo, no obstante, que Humboldt no diese con una idea realista para asegurar económicamente la universidad como institución nacional. Lo ilusorio también se funda probablemente en su concepto de ciencia fundamentado antropológicamente como formación interior y pura que parte del modelo de una socialización que se encuentra al margen de las relaciones sociales y políticas. “El principio fundamental de la administración universitaria” —y este fuerte énfasis apenas ha sido suficientemente apreciado en su radicalidad— debería ser la autonomía económicamente garantizada de la universidad respecto del Estado. Los planes de Humboldt se caracterizan por la idea de largo alcance pero ilusoria de que el Estado no debe intervenir de ningún modo en las finanzas de las universidades para brindarle así una “dotación independiente de las convicciones de los gobernantes de turno.”²⁷ Las universidades deberían sostenerse “con su propio patrimonio y con las aportaciones de la nación.”²⁸ Resulta significativo, pues, que Humboldt diseñara su anacrónico programa de financiación no sobre una base burguesa-capitalista, sino sobre el fundamento feudal de los dominios de bienes secularizados. Humboldt no pudo implementar esta pieza clave de su reforma. Si bien al principio hubo dificultades técnico-administrativas, los contrarios a la universidad vieron rápidamente el *quid* de la cuestión. Con una sinceridad que se ha vuelto inusual, el sucesor antiliberal en el cargo de Humboldt, Friedrich Schuckmann, muestra su preocupación por las consecuencias más perjudiciales si las instituciones científicas llegaran a ser independientes en su subsistencia y, por tanto, indiferentes al rey y a la dinastía: “Por muy exaltadas que estén las *cabezas*, los *estómagos* siempre conservan su derecho contra ellas [...]. Quien conserva el dominio sobre los segundos (los estómagos) siempre se las arreglará con las primeras (las cabezas), y quien vincula la satisfacción de los segundos a su elección tiene la mejor garantía de que las primeras trabajen para ellos.”²⁹

V. La filosofía en su conflicto disciplinar

Hoy día el peligro para la autonomía de la universidad proviene menos del poder

27 Wilhelm von Humboldt, “Denkschriften an Dohna zur Widerlegung der Einwände gegen die Dotation der Universität Berlin”, en *Werke in fünf Bänden*, Bd. 4, 271.

28 Wilhelm von Humboldt, “Antrag auf Errichtung der Universität Berlin Juli 1809”, en *Werke in fünf Bänden*, Bd. 4, 117.

29 Citado en Wilhelm Weischädel, ed., *Idee und Wirklichkeit einer Universität. Dokumente zur Geschichte der Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin*, (Berlin: De Gruyter, 1960), 434.

político que de su diversificación en diferentes modos de dependencia económica. La financiación por parte de terceros hace que la investigación interna de la universidad dependa de factores externos socavando así la transparencia científica de la investigación. En consonancia con los intereses de progreso y crecimiento de la sociedad burguesa en su conjunto, se ha impuesto la idea de que las universidades estén orientadas a la investigación. El modelo de mediación entre la universidad y la sociedad ha sido sustituido recientemente por el término “transferencia de conocimientos”. Se trata, en el fondo, del punto de encuentro entre la ciencia y la economía, es decir, las peticiones orientadas a fines que se le hacen a la ciencia desde ámbito empresarial (o militar). Así pues, ya no se trata únicamente de estructurar el sistema educativo desde el punto de vista de la eficacia, sino, por el contrario, de abrir la ciencia y la educación universitarias al terreno de los beneficios. La exigencia de segmentar sus conocimientos en módulos comercializables no puede ser más contraria a la idea original de la universidad, la de representar la unidad de la ciencia.

El papel de la filosofía ya había cambiado a lo largo del siglo XIX. La imagen de Kant según la cual la filosofía algún día ya no caminaría detrás la teología (y de las Facultades superiores), sino que iría delante llevando la antorcha se representó de tal manera que no han sido solo las ciencias propiamente dichas diferenciadas de la filosofía sino también la medicina y el derecho los que se han apoderado del fuego de la racionalidad (relacionada con el entendimiento en sentido kantiano), de modo que ya no necesitarían que la filosofía anduviese delante cargando con la antorcha. Ya en el siglo XIX se hizo patente que las ciencias naturales, profesionalizadas y diferenciadas, se habían emancipado de la filosofía y que las humanidades, apartadas de ella, habían desarrollado un ideal metodológico propio que únicamente –aunque casi siempre solo en pomposas declaraciones– se sentía comprometido con los ideales de Schleiermacher y Humboldt. Nominalmente, la Filosofía (de las humanidades) como disciplina es hoy día igual entre iguales, pero en realidad –en vista del poder de las ciencias naturales– tiende más bien a ser una Facultad inferior. Ya no se la considera la base de todo conocimiento, sino que se la ha departamentalizado y marginado en los estudios culturales y las humanidades.

Entre los diferentes modelos de universidad en torno a 1800, es sobre todo el modelo kantiano el que parece seguir teniendo hoy día un significado provocativo. Kant había considerado como causa del conflicto de las Facultades el que las superiores socavasen la pretensión de racionalidad y razón porque sus fines no eran autónomos, sino que estaban determinados por condicionantes heterogéneos. Si hoy en día se entiende por Facultades superiores las ciencias positivas particulares, surgen analogías con Kant en tanto *conflicto de las facultades*, un conflicto que quizás podría refor-

mularse, de forma menos agónica, como un modelo de debate crítico interdisciplinar. Hoy día no es infrecuente que las asignaturas universitarias marquen los límites de su racionalidad con los límites de su orientación práctica. Esto da lugar a un conflicto de discursos, que es particularmente evidente en las ciencias más avanzadas, como la investigación genética, donde la biología, la economía, el derecho, la ecología o la ética llegan a conclusiones diferentes. A este respecto, el problema de que las ciencias se vuelvan rígidas dentro de los estrechos márgenes de cada disciplina no es un interés interno de la ciencia que pueda superarse únicamente mediante el mero esfuerzo de la interdisciplinariedad o mediante la reubicación de las escuelas técnicas orientadas a la práctica realizada desde de la investigación pura. Se trata, más bien, de la reproducción de las relaciones sociales y de los objetivos dentro de la universidad que deberían ser examinados analítica y críticamente, aun cuando prevalezca la apariencia de un desarrollo autopoietico de la ciencia.

LA DISPUTA DEL PESIMISMO EN ALEMANIA
EN LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XIX¹

Héctor del Estal Sánchez
(Universidad de Salamanca - IEMYRhd)

En el año 1876, el neokantiano Wilhelm Windelband se lamentaba:

El pesimismo es indudablemente una de las modas más difundidas, por lo menos, dentro de las fronteras de la vida cultural alemana. Hay círculos sociales y de amistades en los cuales se considera como una falta de delicadeza y cultura estar satisfecho con la situación en que se encuentra el mundo y se ha vuelto de buen tono soportar la miseria de la existencia con un sentimiento común de gozar de un juicio superior y tener una comunicación mutua de los sentimientos de resignación. [...] Pero ser pesimista no es solo [algo] aristocrático: el pesimismo se predica en los callejones no menos que en los salones; [...] y es devorado de este modo como un estado de ánimo del descontento y del desagrado en todos los estratos de la población.²

En efecto, la observación de Windelband no carecía de justificación: con la exitosa irrupción de la filosofía de Schopenhauer en los círculos de la burguesía alemana se produjo un cambio de orientación en la comprensión de la experiencia del tiempo histórico de la época; cambio que convirtió el concepto de pesimismo en uno de los ejes de gravitación en torno al cual giraría la cultura alemana. Ahora bien, el progresivo éxito de la filosofía de Arthur Schopenhauer a partir del final de la década de 1840, y especialmente con su afianzamiento como filósofo de referencia para la burguesía alemana en la década de los 50 y 60, también convirtió el concepto de pesimismo en un objeto de controversia debido a su gran difusión social; lo cual acabó finalmente por dar lugar a una disputa que, ensombrecida por otras polémicas como la del materialismo o la del darwinismo³, ha sido en buena medida desatendida por la historiografía clásica de la filosofía alemana del siglo XIX: nos referimos al *Pessimismusstreit* (o la polémica sobre el pesimismo).

1 Esta publicación es parte del proyecto de I+D+i *Herramientas conceptuales del futuro inmediato: Por una subjetividad sostenible* (PID2020-113413RB-C32), financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación de España, y ha surgido como actividad del grupo de investigación JANO de la Universidad de Salamanca, adscrito al IEMYRhd.

2 Wilhelm Windelband, "Pessimismus und Wissenschaft", en Wilhelm Windelband, *Präludien, Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte*, Bd. 2, (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1915), 218-219.

3 Cf. Frederick C. Beiser, *After Hegel. German Philosophy: 1840-1900*, (Princeton / Oxford: Princeton University Press, 2014), 158-161.

En ella no solo participaron filósofos de distinto signo tanto dentro como fuera de los muros de las universidades, sino también teólogos, juristas, hombres de Estado e incluso médicos. Todos ellos escribieron con una intención polémica para definir el contenido del concepto de pesimismo y tomar una posición (casi siempre con una marcada proyección práctica) respecto a él.

Lo relevante de esta “contienda semántica” es que en ella se pone de manifiesto la transformación del pesimismo, durante la segunda mitad del siglo XIX en Alemania, en un *concepto guía* o *concepto histórico fundamental* de acuerdo con la historia conceptual de Reinhart Koselleck.

Esta tesis, que el pesimismo es un concepto histórico fundamental, cuya vigencia como tal puede delimitarse aproximadamente en el espacio de tiempo comprendido entre la frustrada Revolución de Marzo de 1848 y el estallido de la Primera Guerra Mundial, solo puede probarse como viable atendiendo tanto a la disputa en torno a él como al contexto en el que se desarrolla. De un modo más preciso: probar el carácter del pesimismo como concepto fundamental con el cual la sociedad burguesa alemana de la segunda mitad del siglo XIX elevó a la autoconciencia su presente histórico y lo comprendió es una tarea que solo puede realizarse con un análisis y crítica filológica que esclarezca los usos del término *pesimismo* en los textos que constituyen el “caladero lingüístico” de la polémica y que, además, los ponga en relación con la historia social que la rodea (sus transformaciones políticas, económicas, sociales y culturales).

Para llevar a cabo tal comprobación, es necesario examinar, primero, los rasgos generales que certifican la aptitud del pesimismo para convertirse en un concepto histórico guía o concepto histórico fundamental de naturaleza polémica a través del marco heurístico que ofrece la historia conceptual koselleckiana mediante una breve historia terminológico-conceptual de su origen; y, después, delimitar las líneas generales de la polémica poniéndolas en relación con su contexto histórico para poner de manifiesto que la lucha semántica enfocada a definir posiciones filosóficas en torno al pesimismo no es otra cosa que una disputa por acreditar o desacreditar a este como concepto adecuado para comprender aquel presente histórico de la segunda mitad del XIX.

I. El pesimismo como concepto moderno polémico. Precauciones histórico-conceptuales

El optimismo y el pesimismo son hermanos gemelos. Si el último ha sido endilgado a su madre en adulterio mediante superfetación es algo difícil de dilucidar, puesto que no se puede llevar a la

madre ante un tribunal espiritual y el padre siempre ha sido desconocido. A mí, ambos me parecen hijos legítimos, ninguno mayor que el otro [...]. Los gemelos existen, y –aunque de una naturaleza tan opuesta y contradictoria como es posible [imaginar]– están tan íntimamente unidos y son tan íntimamente inseparables como nada más parece estarlo y serlo en el universo. Todo lo que a través de ellos se mira –y ¿qué puede mirarse bien sin ellos?– lleva el color de ambos [...]. Ninguna ojeada al mundo puede darse sin ellos. [...] En resumidas cuentas: estos dos nobles hermanos se hicieron los señores y gobernantes del mundo físico y moral [...].⁴

Cuando el poeta alemán Friedrich Maximilian Klinger escribió esta breve nota en 1801, nada podía augurar el prometedor porvenir del término pesimismo como una palabra apta para convertirse –en términos koselleckianos– en expresión de un concepto fundamental. Para esto, todavía haría falta esperar –como ya hemos apuntado– casi medio siglo, hasta finales de los años 40: solo entonces su uso creciente en los territorios alemanes y la progresiva sistematización y lucha por la determinación de su contenido semántico en los escritos de autores como Arthur Schopenhauer, Eduard von Hartmann, Philipp Mainländer y sus seguidores, pero también y sobre todo, en los de sus adversarios, hizo que adquiriese una “capacidad semántica más amplia”⁵ sujeta a cambios y desplazamientos de significado y pragmática, con la cual se adhirieron a él una serie de aspectos extralingüísticos no presentes de un modo evidente en los textos y que apuntaban a la estructura social del momento.

Sin embargo, este fragmento nos ayuda a establecer un marco heurístico adecuado para abordar el análisis de la disputa del pesimismo, pues nos permite establecer una breve “historia terminológico-conceptual” preparatoria del pesimismo al mismo tiempo que nos ofrece información sobre su contenido y estructura semántica.

El origen del término pesimismo puede retrotraerse a finales del siglo XVIII, hasta 1776 cuando el ilustrado Georg Christoph Lichtenberg, de forma aforística, hizo el primer uso de él en sus manuscritos poniéndolo en relación también con el optimismo.⁶ Sin una definición más concreta, el término fue cargándose de significado y, aunque preso de cierta polisemia, vino a designar –como se aprecia el fragmento de Klinger– una disposición subjetiva, un temple de ánimo o “tono” con el cual se contemplaban las cosas. Así lo atestigua el registro recogido en 1829 por Wilhelm

4 Friedrich Maximilian Klinger, *Werke*, Bd. 11, *Betrachtungen und Gedanken über Verschiedene Gegenstände*, (Königsberg: Friedrich Nicolovius, 1809), 3-4.

5 Reinhart Koselleck, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, (Barcelona: Paidós, 1993), 106-107.

6 “Unos con su optimismo, otros con su pesimismo.” Georg Christoph Lichtenberg, *Schriften und Briefe*, Bd. 1, *Sudelbucher I* (München: Carl Hanser Verlag, 1994), 495. Este aserto no sería conocido hasta mucho después de la muerte del autor, en 1906, con la publicación íntegra de sus manuscritos.

Traugott Krug en el *Diccionario general de las ciencias filosóficas, junto a su literatura e historia*. Allí afirma:

Pesimismo (de *pessimum*, lo peor): es lo opuesto del optimismo; también, la opinión de que el mundo es fundamentalmente malo [*grundschlecht*]. De ahí que, en la misma medida que al hombre que ve todo bajo una luz de color de rosa se le llama chistosamente *optimista*, así también podría llamarse *pesimista* a aquel que ve todo negro o echa pestes sobre la maldad del mundo.⁷

La existencia y persistencia del término “pesimismo” [*Pessimismus*] (también el adjetivo “pesimista”) en estos y otros textos es triplemente significativa: primero, porque nos permite constatar que la palabra ya estaba en una, aunque ciertamente limitada *circulación en la comunidad lingüística* alemana de las primeras décadas del siglo XIX; segundo, porque muestra que su uso era ya, en su origen, esencialmente *polémico* como expresión opuesta a la de optimismo; y tercero, porque apuntaba, junto a su contrario, a una *universalización*, tal como puede intuirse, precisamente, en la pregunta retórica de Klinger acerca de “qué puede mirarse bien sin ellos.”

Estos aspectos fácilmente observables, apuntan ya a ciertos rasgos que convierten a los vocablos optimismo y pesimismo en aptos para transformarse en conceptos fundamentales. Sin embargo, a este respecto es decisivo atender a la propia construcción de los términos. Las construcciones con el sufijo “-ismo”, nos recuerda Koselleck,⁸ son acuñaciones propias de lo que él ha denominado la *Sattelzeit*. Esto indica ya dos cosas: en primer lugar, que optimismo y pesimismo son *neologismos*; por lo tanto, no nos encontramos ante dos términos de uso antiguo que hayan sufrido un cambio de significado en esta época, sino ante dos términos originarios de la conciencia moderna e inexistentes antes de ella. Y, en segundo lugar, que, al igual que otros términos contruidos con el sufijo “-ismo”, optimismo y pesimismo son susceptibles de convertirse en “conceptos de movimiento” histórico; lo cual significa que aspiran a expresar una concepción total de los rumbos posibles de la historia; y, en este sentido, ya no solo registran un campo de experiencia histórica, sino que se orientan hacia el futuro, hacia un horizonte de expectativas.⁹ En otras palabras: están sujetos a una *temporalización* por la cual su función conceptual ya no consiste únicamente

7 Wilhelm Traugott Krug, *Allgemeines Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften, nebst ihrer Literatur und Geschichte*, Bd. 5, *Supplemente von A bis Z und das Generalregister* (Leipzig: Brockhaus, 1829), 192-193.

8 Cf. Koselleck, *Futuro pasado*, 111-112 y 324-328; Reinhart Koselleck, “Un texto fundamental de Reinhart Koselleck. Introducción al *Diccionario* histórico de conceptos politico-sociales básicos en lengua alemana”, *Anthropos* 223 (2009): 97.

9 Cf. Koselleck, *Futuro pasado*, 325.

en recoger un presente histórico (pesimismo y optimismo serían así *indicadores* en términos de Koselleckianos), sino que también se dirigen hacia el futuro con un sentido pragmático y totalizador (es decir, tienen una función *práctica* como *factores*).

Precisamente en el momento de la polémica, y debido a este doble aspecto de *indicador* y *factor*, los conceptos de pesimismo y optimismo se fueron cargando de un marcado significado intramundano y sociopolítico en virtud de cuatro procesos a los que se vieron sometidos: en primer lugar, a) a una *democratización* de su uso (o, dicho de otro modo, una ampliación paulatina del número de participantes de la comunidad lingüística alemana que hizo uso de ambos conceptos); en segundo lugar, b) a una progresiva *temporalización*, con la que adquirieron cada vez más ese sentido temporal o de movimiento; c) en tercer lugar, a una *ideologización* (entendida como un creciente grado de abstracción de su contenido que facilitó su uso “partidista”) y, por último, d) a una *politización* de los mismos (mediante la cual a estos conceptos, que inicialmente tenían una orientación teórica en sentido estricto, se adhirió una intención práctica).

Desde este punto de vista, el marco heurístico apropiado para comprender la polémica consistirá en comprobar cómo ambos conceptos se sometieron en mayor o menor medida a estos cuatro procesos, teniendo por resultado una polarización en dos comprensiones del presente histórico contrapuestas en tanto factores que delimitaban con una orientación clara expectativas históricas más o menos bien definidas. A grandes rasgos: de un lado, el concepto de *optimismo*, en sus sucesivas transformaciones –también terminológicas– en filosofía de la historia, apuntaba hacia un horizonte de expectativas en el que era posible lograr o realizar el mejor mundo posible mediante la acción humana. A la luz de la experiencia de Revolución Francesa, el optimismo de la filosofía de la historia hacía del *futuro* el campo de la *acción humana libre* para “hacer historia” y comprendía el presente como “historia disponible.” Del otro, el concepto de *pesimismo* vendría a negar ese horizonte de expectativas al deshacer la disponibilidad de la historia y al descartar en la práctica tanto la aparición de la novedad en ella como también la posibilidad de una acción orientada a aquellos fines apoyándose en un nuevo campo de experiencia: la de un análisis más cercano de la potencia negadora del sufrimiento, la desesperación y el desengaño a la luz de los fracasos revolucionarios.

Estos dos conceptos que terminaron por enfrentarse en la polémica del pesimismo, adoptaron, además, una estructura semántica concreta: ambos se comportaron como “conceptos contrarios asimétricos” (*asymetrische Gegenbegriffe*).¹⁰ En la polémica del pesimismo, cada grupo interesado se definió a sí mismo en relación con

10 Cf. Koselleck, *Futuro pasado*, 205-211.

los demás grupos participantes por medio de la calificación del *concepto contrario* al que se opuso. Esta estructura semántica determinó el comportamiento de la oposición optimismo-pesimismo durante la polémica; y lo hizo adquiriendo el rasgo de la asimetría. Esto significa, fundamentalmente, que la adscripción de calificativos al contrario para definir la propia posición fue, casi siempre, peyorativa y con marcados tintes ideológicos;¹¹ e incluso cuando los contrincantes identificaron a sus rivales acertadamente como “pesimistas” u “optimistas”, el contenido que pretendían abarcar con aquellos calificativos no se correspondía en absoluto con la autopercepción o definición propia que el contrario se había dado a sí mismo. Este comportamiento de oposición asimétrica en la disputa, característico de los conceptos de pesimismo y optimismo, tiene, por lo tanto, una función clara: la constitución y delimitación de una identidad propia de los participantes en la polémica mediante intentos de anulación y humillación del contrario con el objetivo de reclamar de este modo para sí, de forma excluyente, una pretensión de totalidad o universalidad para su posición conceptual como expresión adecuada de su tiempo histórico y legitimar sus proyecciones prácticas.

II. *El pesimismo como despliegue conceptual de la toma de conciencia de una estructura socio-histórica*

Si se debe rastrear el inicio de la disputa del pesimismo, hemos de clarificar, en primer lugar, cómo Schopenhauer se define a sí mismo como pesimista atendiendo a la estructura que hemos descrito. Cuando Arthur Schopenhauer sistematizó filosóficamente el concepto de pesimismo, lo hizo de un modo consciente en relación con su contrario, frente al cual él reclamaba su posición específica. El optimismo al que se enfrentaba Schopenhauer había sufrido, sin embargo, una larga serie de transformaciones hasta desembocar en la filosofía de la historia como una suerte de hiperoptimismo que confiaba en la potencia transformadora de la autonomía humana en la historia.¹² Quizás el mundo no era el mejor de los posibles —esa era la superada

11 “Del concepto de sí mismo se deriva una determinación ajena que para el que queda delimitado puede equivaler literalmente a una privación, fácticamente [es reducido] a un despojo” (Koselleck, *Futuro pasado*, 207-208).

12 Cf. Odo Marquard, “Idealismo y teodicea”, en Odo Marquard, *Dificultades con la filosofía de la historia* (Valencia: Pre-Textos, 2007), 59-72; “Descargos. Motivos teodiceicos en la filosofía moderna”, en Odo Marquard, *Apología de lo contingente*, (Valencia: Alfons el Magnànim, 2000), 27-47; Hans Blumenberg, *La legitimación de la Edad Moderna*, (Valencia: Pre-Textos, 2008), 63-64.

tesis del optimismo leibniziano–, pero no era, en modo alguno, esencialmente malo, pues contenía dentro de sí los elementos necesarios para poder transformarse en bueno para el ser humano en el futuro. A comienzos del siglo XIX, esta es la versión del optimismo representada paradigmáticamente en el campo de la filosofía por figuras como las de Fichte y Hegel, en respuesta a las cuales se presentará el pesimismo de Schopenhauer.

1. La formulación polémica del pesimismo filosófico en Arthur Schopenhauer

Schopenhauer, quien no usó el término pesimismo hasta 1828, comprendió rápidamente que su filosofía era “esencialmente [...] pesimismo.”¹³ Al considerar que la función esencial de la filosofía era la interpretación metafísica del mundo –una que hiciese comprensible los hechos empíricos–, Schopenhauer entendió que solo existían dos tipos posibles de sistemas metafísicos: los optimistas, que “presentan la existencia del mundo como justificada por sí misma, y así la elogian y ensalzan”; y los pesimistas, que entienden que el mundo “solo puede concebirse como [...] [algo que] no debería ser, al reconocer que el dolor y la muerte no pueden formar parte [...] de lo que debería ser desde cualquier punto de vista.”¹⁴

Su sistema metafísico ofrecía una interpretación del mundo que daba buena cuenta de la existencia del *mal físico y moral*: estos eran el reflejo fenoménico de la cosa en sí, una voluntad de vivir ciega e irracional, la cual era entendida como una “aspiración ilimitada” y caracterizada por la “ausencia de fines y límites.”¹⁵ Precisamente por esto, por la carencia de razón alguna en el núcleo de la existencia, los males se volvían contingentes desde un punto de vista metafísico y, de este modo, injustificables.

De acuerdo con ello, identificó su filosofía con el pesimismo, que podía cifrarse como la convicción de que *el mundo era un error que no debería ser en absoluto y que, por lo tanto, la inexistencia era preferible a la existencia*.

Ahora bien, precisamente en esta autocomprensión de su filosofía como pesimismo, Schopenhauer realizó el primer movimiento en la polémica, todavía latente, al *impugnar a su contrario*, el optimismo, siguiendo la estructura de los *conceptos*

13 Arthur Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlaß*, Bd. 3, *Berliner Manuskripte (1818-1830)*, ed. Arthur Hübscher (München: Deutschen Taschenbuch Verlag, 1985), 463

14 Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, vol. 2, trad. Pilar López de Santa María (Madrid: Trotta, 2005), 208

15 Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, vol. 1, trad. Pilar López de Santa María (Madrid: Trotta, 2005), 218

contrarios asimétricos con el objetivo de excluirlo del tablero de juego filosófico como una posición teórica seria. En el proceso de acreditación del pesimismo, que ponía de relieve la experiencia negadora del dolor y del sufrimiento, Schopenhauer definió el optimismo como una teoría *irreflexiva* (por incorrecta, pues no hacía comprensible el mundo al no dar cuenta adecuadamente del mal físico y moral) y también *perversa*, pues suponía “un amargo sarcasmo sobre los indecibles sufrimientos de la humanidad”;¹⁶ definición a la que se añadían las descalificaciones de “judaísmo,” “dogmatismo precrítico” y “filisteísmo.”¹⁷

Lo relevante aquí es que bajo la fundamentación teórica del pesimismo schopenhaueriano se ocultaban una serie de aspectos prácticos que se desprendían de ella. Al concepto de pesimismo se adherían una determinada concepción de historia, de la libertad, de la naturaleza, de la política, del derecho y del Estado que apuntaban a un campo práctico muy distinto al que lo hacía el optimismo de la filosofía de la historia. De acuerdo con su filosofía, el mundo era radicalmente malo, al punto de no admitir tampoco ningún tipo de mejora moral y política para el ser humano a lo largo de la historia: debido a su teoría de la invariabilidad del carácter, sostenía que los seres humanos actuaban conforme a su esencia (una objetivación de aquella voluntad demoníaca) y que, además, no podían variar ese comportamiento. Descartada la mejora moral del ser humano, que en el mejor de los casos se comportaba de un modo egoísta –si no malvado–, la historia se dibujaba ya no como el espacio de acción para realizar un objetivo común (la libertad de todos), sino como un escenario teatral en el que siempre aparecían representados una y otra vez los mismos personajes con distintos trajes. La política y el derecho, en consecuencia, tenían el único objetivo de mantener una precaria y apenas sostenible paz interna y externa.

En definitiva, el pesimismo de Schopenhauer no solo describía o recogía la experiencia del sufrimiento, del mal moral y físico existentes en mundo, sino que proyectaba un horizonte de expectativas poco halagüeño, redefiniendo aquel conjunto de conceptos que se adherían a él. El único evento verdaderamente “nuevo” que podía darse en la historia (y con la cual, acabaría la historia misma), sería la aparición del santo asceta que, negando la voluntad de vivir, hiciese hundirse el mundo en la salvífica nada.

16 Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, vol. 1, 385.

17 Cf. Arthur Schopenhauer, *Conversaciones con Arthur Schopenhauer. Testimonios sobre la vida y la obra del filósofo pesimista*, ed. y trad. Luis Fernando Moreno Claros (Barcelona: Acantilado, 2016), 276; Arthur Schopenhauer, *Parerga y Paralipómena*, vol. 1, trad. Pilar López de Santa María (Madrid: Trotta, 2009), 167-170 y 216; Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, vol. 1, 577-581; Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlaß*, Bd. 3, 10.

2. La democratización del concepto de pesimismo y la recepción de la filosofía schopenhaueriana

No es de extrañar que esta filosofía y su concepto cardinal, el de pesimismo, tuviesen una escasa recepción en la primera mitad del siglo XIX, una época cargada de esperanzas de reforma en la cual la figura de Hegel era la referencia filosófica para la burguesía alemana: en la década de 1820 el público alemán empezaba a disfrutar del que sería, como resultado del Congreso de Viena de 1815, el período más largo de paz –no por eso libre tensiones– que se hubiese visto en la historia de Europa después de un período de más de veinte años de conflictos, abierto en 1792 con el enfrentamiento de la coalición antirrevolucionaria de las potencias europeas contra Francia y cerrado tras la derrota de Napoleón en 1814. Acompañando a este sentimiento de idilio, el mosaico de Estados germánicos y Prusia experimentaron un paulatino, aunque no homogéneo *progreso*: desde el punto de vista *jurídico-político*, las reformas sobre la propiedad de la tierra pusieron fin progresivamente a la servidumbre de la gleba y favorecieron la adquisición de una modesta representación política de la burguesía; mientras que, desde el punto de vista *técnico*, el progreso se materializó en el proceso de industrialización y de la mejora de la agricultura. Como consecuencia, desde el *socioeconómico*, se consolidó un crecimiento demográfico y económico que se tradujo en un desplazamiento de la población del campo a la ciudad y en la aparición de una nueva clase, la del proletariado, que pese a sus miserias adquirió unas condiciones de vida mejores que las del campesinado.

El tiempo histórico había allanado así el camino que llevaba a la filosofía de Hegel: el público universitario ansiaba la realización del reino de la libertad a la vez que cargaba sobre sus espaldas el temor a la revolución y sus consecuencias: la pérdida de la calma¹⁸ que por fin había aparecido tras los recientes tiempos convulsos. En la primera mitad del siglo XIX Hegel ofrecía la posibilidad de una *reconciliación* sin *resignación*,¹⁹ mientras que Schopenhauer apuntaba a una filosofía de la desespera-

18 El asesinato de Kotzebue a manos del estudiante nacionalista Karl Sand en 1819 fue un acontecimiento decisivo a este respecto, pues llevó en último término no solo a un mayor control y presión sobre las asociaciones estudiantiles, sino a la paralización de los procesos constitucionales; cf. Hagen Schulze, *Breve historia de Alemania* (Madrid: Alianza, 2011), 94; Louis Bergeron, François Furet, Reinhart Koselleck, *La época de las revoluciones europeas, 1780-1848*, (Madrid: Siglo XXI, 1971), 208; Félix Duque, *La restauración. La escuela hegeliana y sus adversarios*, (Madrid: Akal, 1999), 25-27; Joaquín Abellán, *Nación y nacionalismo en Alemania: la «cuestión alemana» (1815-1990)*, (Madrid: Tecnos, 1997), 35-39; Rüdiger Safranski, *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, (Barcelona, Tusquets, 2008), 334-339.

19 “Así como la razón no se contenta [únicamente] con el acercamiento [a la verdad] [...]

ción y el quietismo que pasaba por encima de la historia y, con ella, por encima de las preocupaciones del público filosófico de estos años.

Lo que daría al traste con esta experiencia histórica y con su horizonte de expectativas sería la *crisis política* que se produjo en los territorios alemanes con la frustrada Revolución de Marzo de 1848. En ella, la burguesía alemana, a la que en aquel entonces ya se había concedido una cierta autonomía administrativa de corte liberal en lo concerniente a temas económicos, trató de materializar políticamente su poder económico y social. En Frankfurt am Main, los liberales establecieron la Asamblea Nacional Alemana en la iglesia de San Pablo con el objetivo de formar un gobierno para todos los alemanes y promulgar una Constitución. Sin embargo, el *Vorparlament* carecía tanto de poder político real como de legitimación –Austria no dejaba de clamar contra la ilegalidad de la Asamblea Nacional Alemana aludiendo que esta contravenía lo acordado en el Congreso de Viena. A este fracaso inicial, se le sumó la incómoda presencia de la otra tendencia activa en la Revolución de Marzo, de corte socialista y demócrata-radical, representada por las clases desposeídas. Ante los ojos del propio *Vorparlament* el empuje de esta segunda corriente apareció como el riesgo de una segunda revolución, esta vez social, con los peligros que conllevaba: terror y guillotina. La conjunción de estos factores llevó a los burgueses liberales moderados a pactar, finalmente, con las potencias conservadoras de la Restauración para mantener su libertad económica a cambio de sus derechos políticos. Las revueltas fueron sofocadas por los ejércitos prusiano y austriaco, y el fracaso definitivo del *Vorparlament* se puso de manifiesto con su disolución tras la negativa de Federico Guillermo IV a aceptar la corona ofrecida por aquél para formar un Imperio Alemán.²⁰ El resultado fue, a finales de 1848, una Constitución en la que no se realizaban las aspiraciones políticas de los burgueses liberales. El intento de formar un Estado alemán basado en los derechos humanos, la soberanía popular y la unidad nacional había fracasado.

Después de la aventura revolucionaria, los hegelianos fueron los peor parados²¹: la justificación de la revolución era, para ellos, de naturaleza histórica y, sin embargo, la historia había discurrido por los derroteros de la Restauración. Con el fracaso de

tampoco se contenta con la fría desesperación que admite que en esta temporalidad todo anda mal o, a lo sumo, mediocrementemente, pero que afirma que en ella no se puede tener nada mejor y que solo por ello hay que estar en paz con la realidad; es una paz más cálida la que proporciona el conocimiento.” Georg Friedrich Wilhelm Hegel, *Principios de la filosofía del derecho*, trad. Juan Luis Vernal (Barcelona: Edhasa, 2005), 62.

20 Cf. Schulze, *Breve historia de Alemania*, 101-104.

21 Cf. Frederick C. Beiser, *The Genesis of Neo-Kantianism, 1796-1880*, (New York: Oxford University Press, 2014), 180.

la Revolución de 1848 y con el triunfo de las potencias conservadoras no solo los lectores burgueses de Hegel, sino también los representantes del centro hegeliano se vieron desencantados.²² Una vez más, el reino de la libertad había sido pospuesto *sine die*; y lo que surgió de esta experiencia fue un cambio radical del *horizonte de expectativas* de la burguesía alemana, para la que la historia parecía cerrarse y dejaba de ser el campo de acción humana libre.

Solo entonces pudo el *pesimismo* convertirse en un concepto adecuado para expresar aquel tiempo histórico: la filosofía de Schopenhauer calificaba este como el peor de los mundos posibles; y ofreció a la burguesía alemana una *justificación metafísica* y una *exoneración de la culpa* tanto para el fracaso de la revolución como para su propio giro conservador. Era “la palabra correcta para el tiempo adecuado”²³ que hacía ver lo inútil del afán frustrado de la burguesía liberal, pues mostraba que, según la verdadera naturaleza de las cosas y el auténtico orden del mundo, la historia humana es miserable sin posibilidad de enmienda alguna —mucho menos una política. Así, esta justificación ofrecida por la filosofía pesimista de Schopenhauer fue tanto una *expresión* de la experiencia del fracaso político como una *sublimación metafísica* y *bálsamo* para aliviar la decepción resultado de él.

Esto puede comprobarse al observar cómo, precisamente a partir de 1848, se produce una recepción *popular* de la filosofía de Schopenhauer que se ejemplifica en la figura de sus discípulos, algunos de ellos exhegelianos, como Julius Frauenstädt, pero otros muchos provenientes de campos no relacionados directamente con la filosofía, especialmente del jurídico, como Friedrich Dorguth, Johann August Becker, Adam von Doss, Carl Georg Bähr o, posteriormente Wilhelm Gwinner.

Esta creciente aceptación y acogida de su obra en los círculos de la burguesía, se potenció y afianzó a partir de 1851, con la publicación de los *Parerga y Paralipomena*, y, sobre todo, con la traducción al alemán del artículo de John Oxenford, *La iconoclasia en la filosofía alemana*, aparecido en 1853 en la revista *The Westminster Review*, en el que se ensalzaba el estilo filosófico de Schopenhauer frente Fichte, Schelling y Hegel. La traducción, de Christine Albertine Lindner, fue publicada con el título *La filosofía alemana en el extranjero* por el discípulo schopenhaueriano Ernst Otto Lindner en el berlinés *Vossische Zeitung*, diario del que él era editor y que en aquel entonces contaba con cerca 11.000 suscriptores y unos 30.000 lectores. Este hecho, solo en apariencia anecdótico, fue toda una operación intelectual impulsada

22 Cf. Hermann Lübbe, *Politische Philosophie in Deutschland. Studien zu ihrer Geschichte*, (Basel: Schwabe & Co., 1963), 82.

23 Franz Erdmann Mehring, “Arthur Schopenhauer”, en *Arthur Schopenhauer*, ed. Wolfgang Harich, (Berlin: Aufbau-Verlag, 1955), 202.

por el círculo schopenhaueriano para “oficializar” el pesimismo como el concepto guía de la burguesía decepcionada.²⁴ Esto se pone de manifiesto, sobre todo, si atendemos a la línea editorial tanto del *Westminster Review* como del *Vossische Zeitung*, de marcada orientación política liberal: fue precisamente un canal del pensamiento político liberal el que favoreció la conversión de la burguesía alemana al pesimismo. La abjuración del liberalismo político que este suponía era algo de lo que el propio Oxenford había alertado en su artículo.

[...] mientras que la enseñanza de Schopenhauer es la más genial, la más ingeniosa –y podríamos añadir, la más entretenida que puede ser imaginada– la doctrina que enseña es la más descorazonadora, la más repulsiva, la más opuesta a las aspiraciones del mundo presente, la cual los más fervientes consoladores de Job pudieran elaborar. Todo lo que una mentalidad liberal aguarda si no con confianza, sí con esperanza, –la extensión de los derechos políticos, la promoción de la educación, el hermanamiento de las naciones, el descubrimiento de nuevos métodos para controlar la testaruda naturaleza– debe ser abandonado como un sueño banal si alguna vez se acepta la doctrina de Schopenhauer. En una palabra: es un “pesimista” confeso. Lo es en su resultado sumario: que este es el peor de todos los mundos posibles, así que tampoco susceptible de mejora; que lo mejor que podemos hacer es deshacernos de él totalmente [...].²⁵

Dada la decepción política de 1848, la advertencia fue recibida entre la burguesía liberal como una invitación a abrazar el pesimismo como una alternativa a las promesas históricas incumplidas del optimismo hegeliano. El propio Schopenhauer, en una carta enviada a Lindner ese mismo año, afirmaba: “El público alemán culto debe aceptar *nolens volens*, en primer lugar, la creencia de que para la salvación de su alma es necesario el estudio de mis escritos [...]”.²⁶

III. *La disputa sobre el pesimismo*

La difusión popular del pesimismo y, sobre todo, la preocupación por sus conse-

24 Cf. Maestro y discípulo fueron plenamente conscientes de que las loas del británico a Schopenhauer podían hacer del texto una verdadera arma arrojadiza contra la filosofía universitaria, en especial la hegeliana. Esto se pone de manifiesto si se acude al intercambio epistolar previo a la publicación del artículo en el periódico *Die Vossische Zeitung*; cf. Arthur Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*, ed. Arthur Hübscher, (Bonn: Bouvier, 1987), 311-313; Arthur Schopenhauer, *Arthur Schopenhauer Sämtliche Werke*, Bd. 15, *Die Briefwechsel Arthur Schopenhauers*. Bd. 2, ed. Paul Deussen, (München, R. Piper & Co. Verlag, 1933), 211.

25 John Oxenford, “Iconoclasm in German Philosophy”, *The Westminster Review* 3 (1853): 394.

26 Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*, 316-317.

cuencias prácticas fue el detonante de una polémica que, tras la recepción de la filosofía de Schopenhauer, se dividió en dos fases o etapas claramente diferenciadas. En un primer momento, quienes se levantaron en armas contra el pesimismo schopenhaueriano fueron precisamente los hegelianos, quienes veían en él la amenaza de dar por perdidos los ideales históricos y políticos que alimentaban su filosofía. La segunda etapa de la polémica estuvo marcada por la aparición y gran éxito de un nuevo representante del pesimismo, Eduard von Hartmann, y por el relevo neokantiano en la defensa de las posiciones optimistas hasta el momento sostenidas por los hegelianos.

1. Primera fase de la disputa. Los adversarios del pesimismo schopenhaueriano

Desde 1853 hasta la década de 1870, se abre la primera fase de la disputa sobre el pesimismo, cuyo objeto es, de un modo específico, el pesimismo schopenhaueriano. Los hegelianos, el enemigo más relevante de este período —y al que se sumaban también los teólogos—, buscaron desesperadamente acabar con el “interregno filosófico”²⁷ de Schopenhauer, que ahora era, tal y como lo había definido Rosenkranz, “el Káiser de la filosofía alemana.”²⁸ En sus escritos polémicos es donde se muestra de un modo más claro que la lucha contra el concepto de pesimismo como concepto adecuado para expresar aquel tiempo histórico, se decidía, sobre todo, por su aspecto koselleckiano como *factor*.

Los hegelianos, al igual que hizo Schopenhauer con el optimismo, procedieron a calificar y delimitar el pesimismo siguiendo la estructura de los conceptos contrarios asimétricos, llegando a definirlo incluso como una patología. En una órbita cercana al hegelianismo, Ludwig Noack es un ejemplo paradigmático de esto: en un artículo de 1859 atribuye el sistema entero de la voluntad y el pesimismo de Schopenhauer a una personalidad enfermiza. Para él, “el pesimismo que solo alcanza a ver sufrimientos en la vida del hombre y ve en el mundo un valle de lágrimas pertenece al ámbito de la patología, es un estado enfermizo del ánimo” resultado de unas “muy especiales experiencias vitales.”²⁹ También Rudolf Haym, entonces ya exhegeliano, aseguraba en 1864 que el pesimismo de Schopenhauer “tiene tan solo un interés patológico. A la génesis del sistema sucede el *historial clínico de la misma*, atravesada cada vez

27 [Moritz Carrière], “Ein neues philosophisches Werk”, *Grenzboten* 1 (1870): 56.

28 Karl Rosenkranz, “Zur Charakteristik Schopenhauer’s”, *Deutsche Wochenschrift* 1, n°22 (1854): 673.

29 Ludwig Noack, “Arthur Schopenhauer und seine Weltansicht. Eine fixe Idee in pessimistischem Gewande”, *Psyche. Zeitschrift für die Kenntniss des menschlichen Seelen- und Geisteslebens* 2 (1859): 41.

de un modo más claro, grosero y repugnante por los rasgos de la personalidad de Schopenhauer.”³⁰

Las razones por la que autores como Noack y Haym lanzaban este furibundo ataque al pesimismo, se aprecian, sin embargo, en otros hegelianos: lo que ninguno de ellos aceptaba eran las “perniciosas” consecuencias del pesimismo para la vida moral y política de los alemanes. Rosenkranz consideraba ya en 1854, que “sería un espantoso síntoma para la época actual” que el pesimismo adquiriese una “propaganda de mayores dimensiones.”³¹ Para él, en contraste con un Hegel que hacía frente a los dolores del mundo, Schopenhauer y su pesimismo moderno, apartaban la mirada de ellos en favor del “monstruoso hedonismo en el que naufragaron nuestros antiguos.”³² Otro ejemplo es el del también hegeliano Ludwig Michelet, quien en 1855 identificó el pesimismo con el determinismo, con la negación de la filosofía de la historia y con la doctrina de la salvación como “extinción” o nirvana budista. Según Michelet, en esta identificación “sale a la luz el significado práctico de la parte metafísica de su filosofía,” el cual es declarado abiertamente como “pernicioso.”³³

Ya en 1866, otro hegeliano, Viktor Kiy, atacó también el pesimismo por sus consecuencias ético-políticas: en una línea similar a la de Rosenkranz, el pesimismo no era para él otra cosa que un “egoísmo teórico,”³⁴ cuya errónea conclusión es la imposibilidad del progreso humano: la desesperación frente a la política, el derecho y el Estado que se deja ver en el pesimismo, asegura, tienen su fundamento tan solo en “una mera situación cultural casual, la cual del mismo modo podría también no ser así [...]. Es posible que las aspiraciones sociales de los últimos decenios se hayan conducido en parte por el camino equivocado [...]; sin embargo, ya ha comenzado una superación de aquella situación penosa.”³⁵

Junto a estos autores, otros como Eugen Dühring, Adolph Cornill, Albert Thilo o Karl Gutzkov, atacarían el pesimismo por sus nefastas consecuencias ético-prácticas.

30 Rudolf Haym, “Arthur Schopenhauer”, en *Arthur Schopenhauer*, ed. Wolfgang Harich, 120.

31 Rosenkranz, “Zur Charakteristik Schopenhauer’s”, 684

32 Karl Rosenkranz, *Hegel als deutscher Nationalphilosoph*, (Leipzig: Duncker & Humblot, 1870), xiv.

33 Cf. Karl Ludwig Michelet, “Arthur Schopenhauer. (Vortrag gehalten am 30. December 1854 in einer philosophischen Gesellschaft)”, *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, im Vereine mit mehreren Gelehrten* 27 (1855): 241-249.

34 Viktor Kiy, *Der Pessimismus und die Ethik Schopenhauers*, (Berlin: A. W. Hayn, 1866), 5.

35 *Ibid.*, 75-78.

2. Eduard von Hartmann. Un nuevo representante del pesimismo adecuado al segundo Reich

En 1871 los acontecimientos históricos, una vez pasado el peor trago del fiasco revolucionario de 1848, parecían tomar un nuevo rumbo más favorable, pues se había logrado uno de los grandes anhelos burgueses de aquella Revolución: la unificación de Alemania. Sin embargo, en este contexto, el pesimismo continuó siendo un concepto guía para la burguesía alemana. Esta persistencia se debía, en gran medida, a la aparición en 1869 de una nueva obra de corte pesimista que planteaba un nuevo desplazamiento del contenido semántico del concepto de pesimismo: la *Filosofía de lo inconsciente* de Eduard von Hartmann, que se convirtió en uno de los mayores éxitos editoriales del último tercio del siglo XIX.³⁶ Su repercusión fue tal que en las décadas siguientes aparecieron en torno a unas 750 publicaciones sobre el pensamiento de su autor en forma de artículos, reseñas y trabajos monográficos fruto de sus partidarios y detractores.³⁷ Así, con la publicación de la *Filosofía de lo inconsciente* se inicia una segunda fase en la polémica del pesimismo, que llegará, al menos, hasta el cambio de siglo. Sin embargo, antes de mostrar el desarrollo de esta, conviene señalar el desplazamiento semántico al que se ve sometido el concepto de pesimismo, con este nuevo representante.

Bajo el *motto* “[r]esultados especulativos según el método inductivo de las ciencias naturales,” la *Filosofía de lo inconsciente* se proyectó como una reforma o reformulación más científica del pesimismo y la filosofía de Schopenhauer. Manteniendo como origen del mundo el impulso de una voluntad ciega e irracional, von Hartmann sostenía que el mejor calificativo para el resultado de aquel impulso era la palabra “inconsciente”. Con un análisis de la vida de las plantas y animales, así como del ser humano, trataba de demostrar que el rasgo esencial de todos ellos era una progresiva manifestación o elevación a la conciencia de esa esencia originaria inconsciente. Elaborando una variación del pesimismo de Schopenhauer, Hartmann seguía comprendiendo el mundo como un *error* y consideraba que la inexistencia era preferible

36 En tan solo diez años, salieron a la luz ocho ediciones de la obra: la primera edición aparece en noviembre de 1868 con fecha de 1869; en septiembre de 1870, ésta se agota y se procede con la publicación de la segunda edición; una tercera edición aparece en octubre de 1871 y, en abril de 1872, se publica la cuarta; la quinta y sexta edición aparecen en junio y noviembre 1873 respectivamente; la séptima aparece en noviembre de 1875 y la octava en abril de 1878; cf. Carl Heymons, *Eduard von Hartmann. Erinnerungen aus den Jahren 1868-1881* (Berlin: Carl Duncker’s Verlag, 1882), 60-61.

37 Cf. Frerericck C. Beiser, *Weltschmerz. Pessimism in German Philosophy, 1860-1900*, (Oxford: Oxford University Press, 2016), 122.

a la existencia. Sin embargo, en vez de entender que la aniquilación de esa existencia debía proceder de la extinción de la voluntad de vivir llevada a cabo por el santo, Hartmann dibujaba en el horizonte un paulatino desarrollo cultural que aumentase la conciencia colectiva sobre el dolor del mundo y que llegase, finalmente, a una negación global y colectiva de la voluntad en todos los seres humanos.

Aunque el núcleo semántico del pesimismo de Schopenhauer seguía intacto, se había producido, con su nueva fundamentación positivo-especulativa, un desplazamiento significativo: el pesimismo de Eduard von Hartmann portaba una doble faz que hacía coincidir un *pesimismo eudemonológico* que certificaba la preponderancia del dolor sobre el placer en la experiencia humana de la vida (acreditando así la fatalidad del mundo) con un *optimismo evolucionista* en clave biológico-cultural que debía conducir a la humanidad a la salvación. Este último aspecto es el que permitió al pesimismo continuar siendo “la palabra adecuada” para su época; esta vez, la época del segundo Reich.

El optimismo evolucionista de Hartmann estaba atravesado por un darwinismo-social³⁸ que se presentaba de un modo completo en su *Fenomenología de la conciencia moral* (1878). En ella se hace explícito el sentido y el papel que von Hartmann otorga al perfeccionamiento del ser humano en la historia: evolución significa, para él, desarrollo de la cultura y de la especie, pero este desarrollo no tiene que ver, en ningún caso, con la mitigación de la miseria que sustenta su pesimismo eudemonológico, sino avance científico-técnico, artístico, económico, moral y biológico. En esta obra, el pesimista plantea una disyuntiva: elegir “o bien la promoción de la felicidad a costa del desarrollo cultural o bien la promoción del desarrollo cultural a costa de la felicidad humana.”³⁹ Adaptando el darwinismo a su visión metafísica del mundo, considera que en la lucha por la existencia, el ser humano ha sido dotado biológicamente de una disposición cerebral lo suficientemente avanzada como para generar cultura y que el fin de la humanidad es el perfeccionamiento de dicha organización cerebral mediante el desarrollo cultural,⁴⁰ sin embargo, entiende que este desarrollo cultural, tanto en el individuo como en los pueblos, es fruto de la misma lucha por la existencia que se ha visto en los animales. En este sentido, la muerte de millones por la guerra, la miseria, el crimen, la injusticia o los desastres naturales son para

38 Cf. Beiser, *Weltschmerz*, 161.

39 Cf. Eduard von Hartmann, “Das sittliche Bewusstsein. Eine Entwicklung seiner mannigfaltigen Gestalten in ihrem inneren Zusammenhange mit besonderer Rücksicht auf brennende sociale und kirchliche Fragen der Gegenwart. Zweite, durchgesehene Auflage”, en *Eduard von Hartmann's Ausgewählte Werke*, Bd. 2, (Leipzig: Wilhelm Friedrich, s. f.), 521.

40 Cf. *Ibid.*, 525-526.

la providencia únicamente “la almajara, el abono de la cultura.”⁴¹ Los medios para llevar a cabo este desarrollo cultural, a pesar del sufrimiento que conllevan, eran para von Hartmann la *desigualdad* social, la *guerra*, la *colonización* y la *competencia económica*.⁴²

Si tenemos en cuenta los rasgos de este optimismo evolucionista y su conjunción con el pesimismo eudemonológico, es fácil comprender el gran éxito de la filosofía hartmanniana a finales del siglo XIX y su casi completa desaparición en el panorama filosófico tras la Primera Guerra Mundial: era una defensa del nuevo Reich concebido como una fuerza de la cultura contra el mundo moderno y sus peligros, en la cual, la burguesía liberal o liberal-conservadora que abarcaba tanto a la antigua burguesía culta como a los pequeño-burgueses provenientes del antiguo artesanado y a la nueva burguesía industrial, veía reflejada su propia justificación y satisfacción con el *Reich* bismarckiano, así como también sus aspiraciones, deseos y esperanzas.

El nuevo Estado alemán de 1871, aunque no había cumplido los estándares de exigencia democrática planteados en la primera mitad de siglo, sí lo había hecho en lo referente a la unidad nacional,⁴³ y bajo este éxito, la conciencia pesimista adquirida entonces podía complementarse ahora, gracias a la filosofía hartmanniana, con este optimismo evolucionista avalado por el progreso económico, científico e industrial que hicieron de Alemania una gran potencia a tener en cuenta en la Europa de finales del siglo XIX. El *pesimismo eudemonológico* hacía de las demandas sociales en términos de justicia, igualdad o derechos políticos (como elementos constitutivos de una esperanza de felicidad depositada siempre en el futuro) algo imposible o egoísta en términos morales; mientras que el *optimismo evolucionista* legitimaba a las distintas élites como garantes históricos de la cultura fruto de la evolución histórica y natural. El burgués liberal o liberal-conservador pudo verse a sí mismo, entonces, como un *Kulturkämpfer*, un guardián de una cultura que, mirada bajo la óptica hartmanniana, coincidía con sus intereses, sentimientos y aspiraciones: en primer lugar, el nuevo pesimismo de von Hartmann identificaba uno de los *enemigos de la cultura* con uno de los temores de esta burguesía heredados de la experiencia de 1848, el socialismo y el comunismo, y justificaba debidamente su oposición a ellos. En segundo lugar, la defensa de la *competitividad económica* y el *colonialismo* era vista con buenos ojos por la nueva burguesía industrial que, apoyándose en sus intereses económicos, seguía con avidez el espíritu expansionista y colonialista de la época, el cual sólo

41 *Ibid.*, 526.

42 Cf. *Ibid.*, 536-541.

43 Cf. Schulze, *Breve historia de Alemania*, 129-130.

comenzaría a verse parcialmente satisfecho en la época guillermina a partir de 1888.⁴⁴ Por último, en una sociedad que progresivamente mostraba una mayor simpatía por el militarismo prusiano y el ejército, el cual gozaba de una gran reputación tras las guerras de unificación y se había erigido en garante del Estado y de la monarquía frente a sus enemigos,⁴⁵ también pudo encontrar la filosofía de von Hartmann una buena acogida en su justificación del belicismo como herramienta evolutiva; algo que constituía un oscuro presagio del entusiasmo con el que fue recibido en 1914 el estallido de la Gran Guerra.

3. La segunda fase de la disputa. El neokantismo alzado en armas

Contra el pesimismo hartmanniano se elevaron múltiples voces desde distintos ámbitos. El número de contrincantes del pesimismo, que trataban de impugnarlo como concepto guía en las tres décadas que van desde 1870 hasta 1900 fue inmensamente mayor que los que se enfrentaron a Schopenhauer los decenios anteriores. Pero de entre estos contrincantes destacan los *neokantianos*, quienes en un contraataque optimista trataron de asediar el pesimismo.

Aunque el neokantismo era un grupo heterogéneo, los filósofos neokantianos que se enfrentaron al pesimismo de Schopenhauer compartían una serie de rasgos y aspiraciones políticas similares. La mayoría de ellos eran antiguos hegelianos (paradigmáticos son los casos de Kuno Fischer o Eduard Zeller) damnificados por la frustrada revolución del 48, pero todos compartían los ideales políticos que el *Vorparlament* no pudo materializar y sentían la necesidad encontrar una nueva justificación teórica para ellos.⁴⁶ Esta justificación la encontraron en el retorno a un republicanismo kantiano, al que asimilaron la filosofía de Fichte como una filosofía adecuada para la acción política.⁴⁷ Sin embargo, esta tarea requería enfrentarse a un pesimismo que no solo se había convertido en un centro de gravedad de la vida cultural, sino que, además, según las exposiciones schopenhauerianas y hartmannianas, se entendía como un patrimonio heredado de la filosofía de Kant.

Los primeros espadas del neokantismo en la segunda fase de la disputa del pesimismo fueron Wilhelm Windelband, Otto Liebmann, Hans Vaihinger, Friedirch Paul-

44 Cf. *Ibid.*, 136 y 151.

45 Cf. *Ibid.*, 141.

46 Cf. Beiser, *The Genesis of Neo-Kantianism*, 207-208

47 Cf. Klaus Köhnke, *Surgimiento y auge del neokantismo. La filosofía universitaria alemana entre el idealismo y el positivismo* (México: F.C.E., 2008), 196-202; Beiser, *The Genesis of Neo-Kantianism*, 404-407.

sen, Jürgen Bona Meyer, Johannes Volkelt, Alois Riehl y Kuno Fischer. Todos ellos volvieron a atacar el pesimismo desde la estructura de la definición asimétrica de su contrario; y para ello esgrimieron argumentos de carácter epistemológico, eudemonológico, psicológico y de orientación ético-política.

Desde el flanco de ataque *epistemológico*, los neokantianos trataban de desacreditar el carácter “científico” que Hartmann había tratado de dar al pesimismo argumentando que o bien el juicio negativo sobre la existencia era imposible y, a fin de cuentas, era una valoración que no contenía ningún valor cognoscitivo.⁴⁸ Esta línea unía fuerzas con las críticas de carácter *eudemonológico*, las cuales trataban de combatir el pesimismo mostrando que el juicio sobre el sufrimiento en la vida humana hecho por Schopenhauer y Hartmann bien carecía de objetividad, bien erraba al valorar adecuadamente la naturaleza de placer y desplacer, o bien simplemente era imposible de realizar.⁴⁹ Junto a ellas, el tercer frente abierto era el *psicológico*, que venía a complementar los anteriores. Aunque este tipo de críticas ya habían aparecido antes entre los hegelianos, ahora tomaban de nuevo fuerza entre los neokantianos para impugnar el pesimismo como un mero “estado de ánimo subjetivo”, como “un temple de carácter” o, incluso, una “patología.”⁵⁰ Según ellos, el pesimismo era un subproducto mental de las desdichas biográficas o de los temperamentos débiles,

48 Cf. Rudolf Haym, “Die Hartmann’sche Philosophie des Unbewußten”, *Preußische Jahrbücher* 31 (1873): 258-260; Windelband, “Pessimismus und Wissenschaft”, 219-230; Otto Liebmann, “Trilogie des Pessimismus”, en Otto Liebmann, *Gedanken und Thatsachen. Philosophische Abhandlungen, Aphorismen und Studien*, Bd. 2 (Straßburg: Verlag von Karl J. Trübner, 1904), 265-266; Hans Vaihinger, *Hartmann, Dühring und Lange: Zur Geschichte der deutschen Philosophie im 19. Jahrhundert. Ein kritischer Essay*, (Iserlohn: Verlag von J. Baedker, 1876), 125-129 y 231-232.

49 Cf. Johannes Volkelt, *Das Unbewusste und der Pessimismus. Studien zur modernen Geistesbewegung* (Berlin: Verlag von F. Henschel, 1873), 256-257; Johannes Volkelt, *Arthur Schopenhauer. Seine Persönlichkeit, seine Lehre, Sein Glaube* (Stuttgart: Fr. Frommanns Verlag, 1900), 216; Haym, “Die Hartmann’sche Philosophie”, 263-265; Friedrich Paulsen, “Gründe und Ursachen des Pessimismus”, *Deutsche Rundschau* 48 (1886): 361-366; Jürgen Bona Meyer, *Weltelend und Welterschmerz. Eine Rede gegen Schopenhauer’s und Hartmann’s Pessimismus gehalten im wissenschaftlichen Verein zu Berlin* (Bonn: Adolph Marcus, 1872), 10-22; Wilhelm Windelband, “Pessimismus und Wissenschaft”, 236-238; Alois Riehl, *Zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart* (Leipzig: Druck und Verlag von B. G. Teubner, 1908), 224-225.

50 Cf. Riehl, *Zur Einführung in der Philosophie*, 219; Windelband, “Pessimismus und Wissenschaft”, 220-221; Kuno Fischer, “Der Philosoph des Pessimismus. Ein Charakterproblem”, en Kuno Fischer, *Kleine Schriften*, Bd. 2, 414-444; Friedrich Paulsen, *Schopenhauer, Hamlet, Mephistopheles. Drei Aufsätze zur Naturgeschichte des Pessimismus* (Stuttgart: Cotta’sche Buchhandlung, 1901), 51-53; Paulsen, “Gründe und Ursachen des Pessimismus”, 372; Liebmann, “Trilogie des Pessimismus”, 238.

cuyas raíces no se podían eliminar mediante argumentaciones filosóficas, sino más bien con tratamiento médico.

Los ataques neokantianos más relevantes provinieron, no obstante, del flanco ético-político, pues en este aspecto práctico del pesimismo era donde se ponían de manifiesto las razones por las lo combatieron tan furiosamente como concepto guía de su época: lo que estaba en juego era, en definitiva, la pervivencia de los ideales políticos del 48. Casi todos los neokantianos se suman a este tipo de crítica bajo la acusación común, expresada como diagnóstico, de que el pesimismo era *herramienta política reaccionaria*.

Jürgen Bona Meyer y Kuno Fischer relacionaban directamente el pesimismo con el ambiente reaccionario posterior a la Revolución de Marzo. Por una parte, Bona Meyer, identificó la decepción revolucionaria como causa del éxito del pesimismo al afirmar que solo en el fracaso revolucionario, “en este asfixiante aire de pantano” pudo crecer “la planta de ciénaga del pesimismo.” Pero, considera los éxitos de las décadas posteriores (la unificación), suponían un acicate para devolver a los alemanes “la fe en un orden moral del mundo”; y concluía con confianza: “no pasará mucho tiempo hasta que de nuevo tengamos una filosofía que conciba como su más noble tarea elevar al hombre sobre la miseria de la existencia.”⁵¹ Por su parte, Kuno Fischer acusaba directamente a Schopenhauer y su pesimismo de haber entablado una alianza con la ideología reaccionaria: Schopenhauer, según su diagnóstico de 1893, “sintió instintivamente que la orientación reaccionaria de la época favorecería su ascenso y fortuna; que los luchadores prusianos harían callar no solo a los rebeldes, sino también, provisionalmente, a la totalidad de la literatura que él odiaba.”⁵² Todas las doctrinas —señala Fischer— que Schopenhauer consideraba contrarias a su pesimismo, habían sido perseguidas por el gobierno prusiano; lo cual fue “saludado con un alegre entusiasmo por Schopenhauer.” Por eso sentenciaba: “Ciertamente no hay discusión sobre que tanto Schopenhauer mismo como su doctrina pudo o quiso acomodarse al servicio de la reacción de entonces.”⁵³

Desde el punto de vista las consecuencias del pesimismo para la actuación del hombre en el mundo, Otto Liebmann cargaba por su correlato práctico inmediato: el quietismo. Para Liebmann, el pesimismo no había comprendido adecuadamente la naturaleza de la miseria del mundo, pues quien lo hace “no se retira a un rincón para [entonar] lamentos sin resultados fácticos y recriminaciones infructuosas con-

51 Bona Meyer, *Weltelend und Weltschmerz*, 25-26

52 Kuno Fischer, *Geschichte der neuern Philosophie*, Bd. 9, *Schopenhauers Leben, Werke und Lehre* (Heidelberg: Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, 1908), 98.

53 *Ibid.*, 100.

tra el orden del mundo; sino que se hace cargo de ello y presta ayuda con todas sus fuerzas.”⁵⁴ La razón de ello, para él, reside en que el ser humano no puede desembarazarse de la idea de que lo malo en un sentido moral tiene una “falta *absoluta* de valor” y lo bueno moral tiene “un valor *absoluto*” debido a su “significado *práctico* para nuestro *actuar y querer*.” El quietismo pesimista, entonces, se opone al imperativo: “¡carga con ello! Lucha contra el mal, promociona lo bueno; ayuda a los enfermos, los pobres, los débiles y a los que sufren; levántate en armas contra la injusticia y la maldad. [...] Mejora el mundo [...]”.⁵⁵ En esta misma línea se situó también Windelband, quien aseguraba que, frente al quietismo, eran necesarias “emociones optimistas”⁵⁶ que llevaran a la acción.

A la vista de la polémica, especialmente en su segunda fase, lo que podemos constatar es que el pesimismo, tras su progresiva democratización, temporalización, ideologización y politización, se había convertido, por su pretensión de universalidad, en un concepto guía de la segunda mitad del siglo XIX en Alemania, a pesar de la resistencia presentada por los grupos defensores de los ideales políticos de la primera mitad de siglo. El concepto de pesimismo, en principio teórico, adquirió un marcado significado práctico que no solo fue *apto* para recoger, expresar y comprender un tiempo histórico marcado por la crisis política del 48, sino que dibujó un nuevo horizonte de expectativas que se planteaba de un modo radicalmente opuesto al que se había abierto a finales del siglo anterior con la Revolución Francesa.

La convergencia entre los acontecimientos históricos y la última formulación del pesimismo, dada por von Hartmann en la década de 1870, ofrece una nueva luz bajo la cual comprender la catástrofe de la Gran Guerra que llegaría a comienzos del siglo XX; la cual constituiría el siguiente campo de experiencia –también traumático–, sobre el cual la proyección práctica del optimismo, con los desplazamientos oportunos, encontraría por fin un lugar en la fundación de la República de Weimar después de medio siglo de extravío.

54 Liebmann, “Trilogie des Pessimismus”, 263.

55 *Ibíd.*, 266.

56 Windelband, “Pessimismus und Wissenschaft”, 224-225.

LA DISPUTA DEL HISTORICISMO¹

Barbara Picht

(Leibniz-Zentrum für Literatur- und Kulturforschung, Berlín)

Resulta engañoso hablar en singular de la disputa del historicismo si se quiere hacer con propiedad, pues varias fueron las controversias que suscitó este concepto y varias fueron también las disciplinas que entraron en confrontación, circunstancia esta que hace realmente apasionante el tema. Dependiendo de la disciplina desde cuya perspectiva se cuente la historia de la disputa del historicismo, esta comenzará antes o después. Desde el punto de vista historiográfico, el escrito de Nietzsche *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida* fue el preludeo, aunque ahí el propio Nietzsche no utilice en modo alguno el término “historicismo”. Sin embargo, por aquel entonces –el provocador texto de Nietzsche apareció en 1874– el concepto de historicismo ya había sido introducido en el debate filosófico. El debate del historicismo en el siglo XIX comenzó con el uso crítico del término por parte de Ludwig Feuerbach. Este habló del historicismo enfermizo y supersticioso de su tiempo que sobrevaloraba las cosas y los hechos.² El debate continuó en confrontación con la filosofía de la historia de Hegel. Aquí son sobre todo los filósofos Christlieb Julius Braniss, Carl von Prantl y Rudolf Haym quienes eligieron el concepto para distanciarse en mayor o menor medida del filósofo suabo. Con el uso del término “historicismo”, incluso en aquella época, no se llegó a expresar lo que se quería decir con él. Prantl y Haym, por ejemplo, utilizaban el término de forma diametralmente opuesta. Así, mientras que Prantl opuso su concepto de historicismo a la visión hegeliana de la historia, la cual infravaloraba el conocimiento histórico empírico; Haym, por el contrario, calificó el sistema de Hegel de “historicismo ilusorio.” Al final de su exposición crítica de Hegel de 1857, Haym escribe con respecto a la situación intelectual de su tiempo: “El curso de la vida del Absoluto se transforma para la ciencia del presente en el proceso de la historia viva.”³

1 Traducido del alemán por Manuel Orozco Pérez. Este trabajo ha surgido en el marco del proyecto de investigación “Historia conceptual y crítica de la modernidad” (FFI2017-82195-P) de la AEI/FEDER, UE y del Grupo de Investigación homónimo de la Universitat de València (GIUV2013-037).

2 A este respecto y en lo que sigue cf. Dirk Niefanger, “Historismus”, en *Historisches Wörterbuch der Rhetorik Online*, ed. Gert Ueding (Berlín: de Gruyter, 2013). Disponible online en <https://www.degruyter.com/database/HWRO/entry/hwro.3.historismus/html>. Último acceso el 03/09/2021.

3 Cita extraída de Friedhelm Nicolin, “Rezension von Gerhard Bauer: *Geschichtlichkeit. Wege*

Con esta afirmación, Haym menciona dos aspectos de la disputa del historicismo que también constituirán una especie de tónica general de todos los debates posteriores. En primer lugar, para las partes involucradas se trata siempre de la competencia entre lo válido suprahistórico (ya sea Dios, los absolutos, la ley natural, la razón o el valor) y lo histórico; y, en segundo lugar, se trata en todos los casos de la comprensión de la historia en la modernidad.

La tensión entre lo supratemporal y lo histórico está relacionada con una discusión sobre los métodos científicos que, además de la filosofía, abarca también la jurisprudencia, la teología, la historia, la economía nacional, las filologías, el arte y la musicología. Las áreas de investigación individuales no llegaron a establecerse como instituciones académicas hasta el curso de las discusiones en torno al historicismo allá por la segunda mitad del siglo XIX. En cuanto a la conexión entre historicismo y modernidad, es cierto que, por un lado, el pensamiento historicista hizo posible en un principio la modernidad occidental. Koselleck describió la conexión constitutiva entre la Ilustración y la concepción histórica del mundo en su ensayo *Historia social moderna y tiempos históricos (Moderne Sozialgeschichte und historische Zeiten)*.⁴ Sin embargo, al mismo tiempo, la historización del mundo, sobre todo desde finales del siglo XIX y principios del XX, es considerada como una causa coadyuvante de la llamada crisis de la modernidad.

¿Cómo cambió el concepto de historicismo en el curso de las disputas? Cuando en 1883/84 se produjo el acalorado debate entre los economistas Carl Menger y Gustav Schmoller, que ha pasado a la historia de la ciencia como la disputa sobre el método (*Methodenstreit*), la opinión de Menger apuntaba a los errores del historicismo en la economía nacional alemana. Ese es también el título de su monografía, publicada en 1884, con la que plantó cara a su crítico Schmoller. Por tanto, “historicismo” es aquí una etiqueta pensada críticamente para ser aplicada a la escuela histórica de economía nacional alemana. A ojos de Menger, el error de base en las exigencias de Schmoller residía en “introducir el conocimiento histórico en nuestra disciplina teórico-práctica.” El “falso dogma del historicismo,” como escribe Menger, ignora el hecho de que la historia de la economía nacional tiene el rango de una ciencia auxi-

und Irrwege eines Begriffs. (Die kleinen de Gruyter-Bände. Bd. 3); Leonhard von Renthe-Fink, Geschichtlichkeit. Ihr terminologischer und begrifflicher Ursprung bei Hegel, Haym, Dilthey und Yorck”, Hegel-Studien 3 (1965): 412-414, aquí 414.

4 Cf. Otto Gerhard Oexle, “Krise des Historismus - Krise der Wirklichkeit. Eine Problemgeschichte der Moderne”, en *Krise des Historismus - Krise der Wirklichkeit. Wissenschaft, Kunst und Literatur 1880-1932*, ed. Otto Gerhard Oexle (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2007), 11-116, aquí 26; Reinhart Koselleck, “Moderne Sozialgeschichte und historische Zeiten”, en Reinhart Koselleck., *Zeitschichten. Studien zur Historik*. (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000), 317-35.

liar para la economía política, nada menos, pero tampoco nada más, todo ello según Menger. La cuestión en juego era la “naturaleza y el concepto de economía política.”⁵ Lo que durante mucho tiempo discutió en la investigación como una competencia entre métodos inductivos y deductivos era mucho más una disputa sobre la fundamentación de la economía que una disciplina autónoma de las ciencias sociales.⁶ Constitutivo de ello era, a ojos de Schmoller, un conocimiento preciso de la historia de la economía, sobre cuya base se podrían realizar pronósticos característicos de la economía nacional. Menger, en cambio, considera que el carácter científico de la economía nacional se da cuando, por medio de la deducción a partir de axiomas a priori, llega a “leyes exactas,” como él las llama, que han de determinar la acción económica práctica. Según esta concepción, los tipos existentes de modo atemporal y las leyes atemporalmente válidas constituyen el carácter científico de la economía. “El conocimiento científico en el sentido de Menger,” según la conclusión de la filósofa Annette Wittkau-Horgby, “adquiere así fuerza normativa frente al ámbito de la acción práctica.”⁷

El desacuerdo sobre cuál es, para las ciencias, la relevancia que tiene o debería tener lo histórico —y, por tanto, la condicionalidad y la mutabilidad— también estaba en la raíz de la segunda de las disputas sobre el historicismo que se presenta aquí a modo de ejemplo: en 1888 los juristas alemanes Rudolf Stammler y Ernst Immanuel Bekker se enzarzaron a causa de ello, si bien no en un intercambio directo de golpes como hicieran Menger y Schmoller.

Stammler pensaba que el conocimiento científico del derecho tendría que basarse en los aspectos normativos dicha disciplina, es decir, en los aspectos ideales propios del derecho natural.⁸ También en Stammler “historicismo” es un concepto polémico que utiliza con una intención defensiva para etiquetar la escuela histórica del derecho surgida a principios del siglo XIX. Bekker, en cambio, estaba convencido de que el derecho se había convertido en algo histórico y que, por tanto, se encontraba en un estado de cambio constante. De forma muy similar a la controversia sobre la economía nacional, aquí se contraponen la validez suprahistórica y la condicionalidad histórica de los fundamentos de la propia disciplina; y se formula el “historicismo” como una acusación contra quienes enfatizan la dependencia cultural e histórica del objeto de

5 Menger citado en Alikí Lavranu, “Deskription, Kausalität und Teleologie. Zu Gustav Schmollers methodologischen und wissenschaftstheoretischen Positionen im Anschluß an den ‘Methodenstreit’”, en *Krise des Historismus*, ed. Otto Gerhard Oexle, 181–206, aquí 184.

6 Cf. *Ibid.*, 183.

7 Annette Wittkau-Horgby, *Historismus. Zur Geschichte des Begriffs und des Problems*. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1994, segunda edición revisada), 73.

8 Cf. *Ibid.*, 81.

investigación. Al igual que ocurre en la concepción de la economía de Schmoller, la formación de hipótesis es también, para Bekker, un componente imprescindible del quehacer de la ciencia del derecho. Sin embargo, el estudio de la historia del derecho solo puede ser científico en el sentido de una consecución segura y verificable del conocimiento. Precisamente al presuponer Bekker la condicionalidad histórica fundamental del derecho, está subrayando al mismo tiempo la intransferibilidad del derecho romano al derecho civil alemán en el curso de la recodificación del derecho civil a finales del siglo XIX. Stammler, en cambio, concibe el derecho como un producto de la razón. El derecho sería un concepto *a priori*, y el conocimiento *a priori* del concepto de derecho sería comprensible para todos los sujetos racionales y, por ende, universalmente válido. Al igual que para Menger, seguidor de los postulados de la economía nacional, para el jurista Stammler la formación de la teoría es la verdadera tarea de su ciencia. Lo que aquí está en juego no es solo una comprensión de la ciencia que no coincide con la del oponente respectivo. En realidad, aquello que está en juego en las disputas del historicismo desde el siglo XIX son siempre posiciones de valor, así como las normas de acción que se derivan de ellas. Según Stammler, el historicismo representa un ideal jurídico meramente relativo.⁹ Desde su punto de vista, con la acusación de relativismo ganó la baza en la disputa con la escuela histórica del derecho.

Y es que allí donde se discute el historicismo, la cuestión del relativismo de los valores nunca está lejos. ¿Es posible una fundamentación última de los valores de forma inmanente al mundo? Esta cuestión debía preocupar especialmente a otra disciplina que *ex officio* se ocupa de fundamentaciones últimas: la teología. En el siglo XIX, el teólogo protestante Martin Kähler pasó a los anales de la polémica como opositor al historicismo en el siglo XIX. No solo se enfrentaba a un adversario, sino a la amplia corriente de investigación sobre la vida de Jesús. Tanto para la Iglesia como para la teología sus demandas suponían una incertidumbre que Kähler trató de contrarrestar con la formación de una categoría propia: ante el “historismo,” como él dice, presenta como respuesta la “suprahistoricidad.” Para poder precisar qué concepto de historicismo se utiliza en cada caso es instructivo observar los “contraconceptos” que se usaron o acuñaron en los debates. A diferencia del concepto teórico de Menger o Stammler, la “suprahistoricidad” no quiere contraponerse al historicismo, sino, en cierta medida, flanquearlo. Aunque Kähler sostiene que la naturaleza específica de la obra de Dios en Cristo no es concebible sin la historia, no está absorbida por ella. Significativo para este argumento es también el título que le da a su escrito más conocido, publicado en 1892: *El llamado Jesús de la Historia y el Cristo histórico de la*

9 Cf. Wittkau-Horgby, *Historismus*, 91.

Biblia (Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus). Por “Historia” se entienden los límites que traza el método histórico-crítico al tratar de comprender el Cristo bíblico. Kähler sostiene que los Evangelios, por su propia naturaleza, no son informes, sino testimonios kerigmáticos, es decir, una parte de la proclamación.¹⁰ Los Evangelios no serían en modo alguno fuentes históricas significativas que permitirían reconstruir la vida de Jesús, sino testimonios de creyentes que habrían tenido la experiencia de Cristo resucitado.¹¹ El historicismo –o historismo, como dice Kähler– no logra, pues, su objetivo con este género de textos. La fe, como formulará siguiendo a Kähler el teólogo luterano Otto Kirn en un ensayo de 1900, es una forma de conocimiento fundamentalmente diferente de las ciencias empíricas.¹²

El hecho de que filósofos, economistas nacionales y teólogos se sintieran obligados a defenderse del historicismo tiene que ver con el éxito que esta forma de entender la ciencia tuvo en la historiografía del siglo XIX. Contra la filosofía idealista de la historia de Hegel formuló Leopold von Ranke el programa de una hermenéutica histórica. Para el historiador no puede tratarse de distinguir entre lo que es importante (es decir, lo que promueve la libertad humana) y lo que no es importante, tal como ocurría en Hegel: “No tenemos que juzgar sin más el error y la verdad. Forma tras forma, vida tras vida, acción y reacción se alzan ante nosotros. Nuestra tarea es penetrar hasta el fondo de su existencia y presentarla con total objetividad.”¹³ Mientras que Hegel concebía la contemplación del pasado siempre mediada por las categorías de la conciencia presente, Ranke consideraba que era posible una comprensión hermenéutica; y, a diferencia de Hegel, no partía de un estado final anticipado del mundo. Las épocas del pasado no serían únicamente prehistorias del presente, sino tiempos con valor propio, cada uno de los cuales representaba a su manera lo general: “Sería una idea inapropiada para con la divinidad colocar la plenitud de las cosas al final de los tiempos. [...] Pienso más bien que cada [generación] se encuentra en una relación inmediata con Dios: su valor reside en su propia existencia.”¹⁴ Ranke sigue pensando, pues, en Dios como trascendente en su relación con el mundo, mientras que la divinidad de Hegel se despliega exclusivamente en la historia misma. Así, tomando como referencia el concepto de Dios, en realidad es Hegel el adalid del historicismo.

10 Ernst Kähler, “Martin Kähler”, en *Neue Deutsche Biographie (NDB)*, Bd. 10, ed. por la Historische Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften (Berlin: Duncker & Humblot, 1974), 725-726.

11 Cf. Wittkau-Horgby, *Historismus*, 104-105.

12 Citado en *ibíd.*, 117.

13 Ranke citado en Friedrich Jaeger y Jörn Rüsen, *Geschichte des Historismus. Eine Einführung* (München: Beck, 1992), 35.

14 Ranke citado en *ibíd.*, 37.

La concepción de la objetividad de Ranke, comprada al precio de tener que renunciar a la subjetividad, resultó finalmente insostenible para la Historia histórica emergente. De ahí que el ensayo de Wilhelm von Humboldt de 1821 titulado *Sobre la tarea del historiador* sea considerado su documento fundacional más importante.¹⁵ De hecho, puede leerse como una mediación de las posiciones de Hegel y Ranke. Humboldt vincula la referencia a la experiencia garantizada mediante la investigación con el conocimiento de un todo sobre la base de las ideas rectoras de la historia universal.

La condición trascendental de la comprensión hermenéutica es, en consecuencia, una identidad fundamental existente entre el sujeto comprensivo del conocimiento y el contexto de los acontecimientos que ha de comprenderse como objeto siempre objetivamente dado de los esfuerzos históricos por el conocimiento. Las ideas que en el nivel del proceso histórico real actúan como las verdaderas fuerzas motrices de la historia son, en el sentido de la doctrina histórica de las ideas, la expresión de la misma naturaleza espiritual del hombre que también subyace a su conocimiento hermenéutico, y solo esta circunstancia hace posible la “comprensión” de la historia.¹⁶

La científicidad del pensamiento histórico, en lugar de orientarse hacia las ideas rectoras de la historia universal, puede definirse también de modo más general como la forma de determinar la relación entre la pretensión de verdad que se sustenta en las afirmaciones sobre el pasado –y su significado para el presente y el futuro– y la dependencia del punto de vista que siempre debe asumirse.¹⁷ Fundamental para esta pretensión de verdad es el método de análisis histórico-crítico de las fuentes desarrollado por el historiador de la antigüedad Barthold Georg Niebuhr. Este método pone el énfasis en la reconstrucción del contexto de origen y la historia de la transmisión de las fuentes existentes, así como en la comparación con otras fuentes con el objetivo de determinar el contenido correspondiente de cada enunciado.

Sin embargo, dado que aquí no se trata del historicismo del siglo XIX y sus éxitos, sino de las disputas al respecto, cabe preguntarse qué fue lo que desencadenó la llamada crisis del historicismo que también afectó a la propia ciencia histórica. Ya se mencionó al principio la advertencia de Nietzsche sobre el perjuicio de la historia para la vida. A ojos de Nietzsche, la ciencia histórica del siglo XIX, a diferencia de la de épocas anteriores, había empezado a cobrar vida propia. El problema residía precisamente, a su entender, en el grado de cientifización alcanzado, el gran éxito del historicismo:

15 A este respecto y en lo que sigue cf. *ibíd.*, 38-39.

16 *Ibíd.*, 39.

17 Cf. *ibíd.*, 42.

Y ahora echemos una mirada rápida a nuestro tiempo: nos asustamos, huimos hacia atrás... ¿Dónde ha quedado toda esa claridad, toda la naturalidad y pureza de esa relación entre la vida y la historia? ¡Qué confuso y exagerado! ¡Con qué inquietud se agita ese problema ante nuestros ojos! ¿Seremos culpables nosotros, los observadores? ¿O se habrá transformado realmente la constelación de vida e historia a causa de la interposición entre ellos de un poderoso astro enemigo? Que otros demuestren si estamos equivocados o no, pero nosotros diremos lo que nos parece ver: se ha interpuesto en medio, en efecto, un astro, un poderoso y deslumbrante astro que ha transformado realmente la constelación... a causa de la ciencia, a causa de la exigencia de que la historia deba ser ciencia. Hoy ya no reina exclusivamente la vida ni domina el saber sobre el pasado, sino todo lo contrario: todos los límites han sido derribados y todo “lo que fue alguna vez” se abalanza sobre los hombres. Y también hacia atrás, donde existe el devenir, todas las perspectivas se han desplazado hacia el infinito. Ninguna generación hasta ahora ha percibido un espectáculo como este que ofrece ahora la ciencia del devenir universal, por otro lado tan imposible de apresar con la mirada.¹⁸

La pregunta de Nietzsche sobre la relación entre la historia y la vida hace referencia a un problema central que se convertirá en un problema fundamental de la ciencia de la cultura en general en los años siguientes; aunque no sean las soluciones propuestas por Nietzsche las que se retomen.¹⁹ Con no menos agudeza que Nietzsche, y utilizando el concepto “historicismo” de forma diferente a este, Karl Lamprecht, en las cinco conferencias sobre *La ciencia histórica moderna (Moderne Geschichtswissenschaft)* publicadas por primera vez en 1905, reprochaba a la disciplina el no haber continuado escribiendo la historiografía de la cultura al estilo de Jacob Burckhardt:

El entusiasmo dio paso a la reflexión, y la comprensión premonitoria a un enfoque racional. Es el giro en el que, sobre el terreno de las ciencias naturales, la época de la filosofía de la naturaleza fue sustituida por el desarrollo de la mecánica moderna; el cambio en el que, al mismo tiempo, sobre el terreno de las humanidades, el antiguo racionalismo de la Ilustración, tal y como se había desarrollado en las generaciones siguientes desde 1680, volvió a emerger con fuerza; aunque ligeramente transformado. En la ciencia histórica, este movimiento, que acabó encallando en el epigonismo impotente del arte y la poesía, así como en el historicismo estéril de las ciencias del espíritu de los años cincuenta a setenta, dio lugar a una renovada aparición de visiones psicológicas individuales.²⁰

El intento a gran escala de Lamprecht de sustituir el historicismo por su idea de ciencia de una “historia de la cultura” sumió al historicismo del siglo XIX en su pri-

18 Nietzsche citado en Wittkau-Horgby, *Historismus*, 48. [Trad. cast. de la cita: Friedrich Nietzsche, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida* (Madrid: Biblioteca Nueva, 2013), 67-68].

19 Cf. Wittkau-Horgby, *Historismus*, 52-53.

20 Karl Lamprecht, *Moderne Geschichtswissenschaft. Fünf Vorträge* (Freiburg im Breisgau: Heyfelder, 1905), 12-13.

mera gran crisis de fundamentos.²¹ La denominación “historia de la cultura” es algo engañosa, ya que lo que buscaba Lamprecht era básicamente alejarse de los fenómenos principalmente políticos e ideológicos y acercarse a una mayor consideración de los procesos sociales y económicos. Con este propósito quiso superar el método individualizador del historicismo, que hacía hincapié en la inconfundible individualidad de los fenómenos históricos, en favor de la investigación de las conexiones generales y regulares. A ojos de su colega historiador Georg von Below, acérrimo conservador, la convicción en una fuerza pregnante de los fenómenos sociales colectivos equivalía a una “creencia fetichista en el sentido más terrible de la palabra.”²² Lo que en Lamprecht suena a una concepción de la historia de inspiración marxista estaba basado, con mucho, en un programa morfológico-cultural en cuyo favor Lamprecht quiso superar la creencia del historicismo en la apertura del proceso histórico. Para nuestra pregunta sobre el concepto de historicismo y su uso en las respectivas disputas cabe señalar que Lamprecht lo utiliza de forma polémica. Las investigaciones actuales coinciden en que con su exigencia de que la ciencia histórica, de manera análoga a las ciencias naturales, ha de producir un conocimiento en forma de leyes no hizo un buen favor a la investigación histórico-social, sino que más bien, mediante la instigada disputa sobre el método, obstaculizó, en lugar de promoverlo, el establecimiento de un paradigma “posthistórico” en Alemania.²³

La consideración del historicismo como un paradigma que había de superarse fue una demanda que iba cobrando cada vez más fuerza a finales del siglo XIX, y no solo para Lamprecht. El teólogo Wilhelm Dilthey, el filósofo Heinrich Rickert, así como el sociólogo y economista nacional Max Weber desempeñaron un papel decisivo en la elaboración de una nueva fundamentación teórica y metodológica del pensamiento histórico. Tres autores, por tanto, que no son historiadores. Mientras que, desde las filas de los historiadores, representados en la figura de Friedrich Meinecke y su obra de 1936 titulada *El historicismo y su génesis*, se seguía defendiendo el historicismo como la época más desarrollada de la historia de la historiografía alemana.²⁴ Como es sabido, a finales del siglo XIX y principios del XX, el teólogo y filósofo de la cultura Ernst Troeltsch se ocupó del concepto de historicismo. Dado que su uso del concepto

21 A este respecto y en lo que sigue cf. Jaeger y Rösen, *Geschichte des Historismus*, 141ss.

22 von Below citado en *ibid.*, 143.

23 Cf. *ibid.*, 146; cf. también la conclusión a la que llega Oexle según la cual la controversia de Lamprecht se habría quedado básicamente en agua de borrajas: Otto Gerhard Oexle, *Geschichtswissenschaft im Zeichen des Historismus. Studien zu Problemgeschichten der Moderne* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996), 33.

24 Cf. Stefan Jordan, “Historismus”, en *Lexikon Geschichtswissenschaft. Hundert Grundbegriffe*, ed. Stefan Jordan (Stuttgart: Reclam, 2007), 171-174, aquí: 172.

fue variando, su ejemplo puede servir para volver a agrupar las posiciones defendidas en la disputa del historicismo. En primer lugar, Troeltsch se remite a Nietzsche. “La ciencia empírica de la historia” —escribió en 1903— “abruma al hombre con los recuerdos de lo mil veces ocurrido y le quita el valor y la fuerza para su producción propia.”²⁵ Por historicismo entendía a la sazón una ciencia histórica caracterizada por el relativismo y la improductividad escéptica para el presente. Pero, posteriormente, en su ensayo de 1922 titulado *La crisis del historicismo* (*Die Krisis des Historismus*), emprende una remodelación y una nueva acuñación del concepto yuxtaponiendo dos posibles significados de historicismo:

El término “historicismo” en su uso actual es, en primer lugar, una palabra agraviosa, una descarga de todo tipo de esfuerzos contra la carga histórica, el pensamiento histórico complejo y la formación histórica que debilita la capacidad de determinación. En este sentido, pertenece a la rebelión general contra la ciencia de hoy en la que se desahoga la decepción de una humanidad doliente que ya no confía en el progreso intelectual [...]. Pero no quiero hablar de esta cuestión general, sino de la particular crisis interna de la historia, una crisis que [...] surge de la marcha interna y de la esencia de la historia misma. Aquí el término “historicismo” muestra inmediatamente otro sentido, un sentido fáctico. Significa, pues, la historización de todo nuestro saber y sentimiento del mundo intelectual tal como se fue produciendo a lo largo del siglo XIX.²⁶

El término “historicismo” lo utiliza ahora para designar el pensamiento histórico de la modernidad, a la vez que pretende describir su crisis y —posiblemente— quiere contribuir a superarla. Troeltsch enlaza así en el texto de 1922 la historia del problema y la historia del concepto de historicismo. En opinión de Troeltsch, el historicismo, visto desde la historia de los problemas, se caracteriza por una relativización fundamental de todos los valores y normas. Troeltsch se sitúa así en la tradición de la crítica al historicismo de Burckhardt, Nietzsche o Dilthey. En términos de historia conceptual, Troeltsch quiere que el historicismo se entienda al mismo tiempo como sinónimo del pensamiento histórico de la modernidad, no para asociarlo a un juicio de valor, sino para poder analizarlo. Que el concepto fuese utilizado anteriormente, sobre todo por los adversarios del historicismo, con una intención negativa, además de polémica, es un hecho que él asume. Es de suponer que Troeltsch, mediante este doble uso del concepto, contribuyó a que este fuera más difuso y a que los debates sobre el historicismo durante los años veinte y treinta del siglo XX transcurrieran de una manera más deslavazada que los anteriores.²⁷

25 Troeltsch citado en Wittkau-Horgby, *Historismus*, 148.

26 Troeltsch citado en *ibid.*, 150.

27 *Ibid.*, 151.

Como es sabido, la solución propuesta por Troeltsch al problema del historicismo fue el intento de una nueva fundamentación de los valores culturales objetivamente válidos. La historia debía ser superada mediante la historia, como él dice, dejando de contraponer el conocimiento historiográfico con el conocimiento de los valores de forma inconexa o incluso irreconciliable para pasar a vincularlos: “Debemos extraer las órdenes y los valores [...] desde las ciencias empíricas desarrollando el contenido lógico y filosófico que hay en ellas a partir de la investigación empírica.”²⁸ De este modo, Troeltsch eligió precisamente el camino que Max Weber consideraba inviable. Según la convicción de Weber, esta no era la finalidad del conocimiento científico, además de no estar en disposición de fundamentar valores.

Weber se esforzó más bien por hacer una distinción lo más clara posible entre el «saber», es decir, el conocimiento factual empíricamente verificable, y la «creencia», es decir, un tener por verdadero de carácter subjetivo. El objetivo de su concepción epistemológica es hacer que «la línea, a menudo muy fina, que separa el saber de la creencia» se distinga de la manera más clara posible. El conocimiento factual empíricamente verificable, el conocimiento de los valores y el conocimiento metafísico poseen para él cualidades fundamentalmente diferentes. Para Weber, el vínculo entre estos tres ámbitos epistemológicamente diferentes solo llega a surgir en la vida práctica. Cada científico lo crea de manera individual –consciente o inconscientemente– para su propia vida.²⁹

Así pues, por un lado, las diferentes respuestas que Weber y Troeltsch dieron al problema del historicismo muestran una vez más el núcleo de las disputas del siglo XIX en la economía nacional, la filosofía y la teología: ¿con qué comprensión de la ciencia deben comprometerse?; ¿cómo reaccionan ante la pretensión de objetividad que les presenta el historicismo? y ¿cómo la concilian con su propia pretensión de hacerse cargo en cuanto disciplinas de la formación de normas y valores? Por otro lado, con la propuesta de síntesis cultural, como plantea Troeltsch, y la convicción de que el conocimiento de hechos y el conocimiento de valores son dos cosas diferentes, como defiende Weber, se está tratando al mismo tiempo la cuestión del historicismo como un signo distintivo de la modernidad. No es casualidad que Weber acusara a Troeltsch de ser premoderno en su pensamiento, ya que vinculaba (de nuevo) la metafísica y la historia científica. Troeltsch, en cambio, consideraba que la ciencia de la cultura de Weber era una “investigación del ser gélida, controlada de un modo puramente teórico, definida por un marcado tinte sociológico sobre el terreno histórico.”³⁰ De este modo quedan mencionadas dos posiciones en uno de los grandes

28 Troeltsch citado en *ibíd.*, 155.

29 *Ibid.*, 157.

30 Troeltsch citado en Oexle, “Krise des Historismus - Krise der Wirklichkeit. Eine Problemgeschichte der Moderne”, 91.

temas en disputa del siglo xx. A este contexto pertenecen también los debates sobre el neokantianismo, la filosofía de la vida, el surgimiento de la sociología como disciplina y la disputa en torno a ella, la sociología del conocimiento de Karl Mannheim, el desencantamiento del mundo por la cientifización, etc. El punto de partida de todo esto se encuentra en el siglo xix y sus controversias sobre el historicismo, que a su vez surgió como reacción a la comprensión de la historia y a la fe en el progreso de la Ilustración. En la disputa –o disputas– del historicismo quedan reunidos, por tanto, temas nucleares de la modernidad occidental, de su comprensión de sí misma y de la historia, así como de la cultura científica que la produjo. De ahí que también el historiador Otto Gerhard Oexle haya descrito el historicismo como un problema fundamental de la modernidad que, como muestran el surgimiento de las ciencias de la cultura y los debates en torno a ellas, ha mantenido su actualidad y hasta hoy día se sigue tratando, ahora de forma internacional y multidisciplinar.³¹

31 *Ibíd.*, 113.

PASADO Y PRESENTE
DE LA DISPUTA DEL PSICOLOGISMO Y EL LOGICISMO.
HACIA EL PROYECTO DE UNA NORMATIVIDAD
DEL ENTENDIMIENTO HUMANO¹

*Jimmy Hernández Marcelo*²
(Universidad de Salamanca - IEMYRhd)

I. El conocimiento en el diván: el complejo de Hegel

La filosofía moderna de Descartes a Kant, pasando por los racionalistas y empiristas, se caracteriza fundamentalmente por ser un proyecto antropocentrista muy concreto, a saber, situar en el centro de la reflexión filosófica el conocimiento como punto de partida de cualquier intento de comprensión de la realidad. Ahora bien, las propuestas varían de autor en autor, aunque todas se mantienen unidas por la temática epistemológica. Podríamos dar una primera división en la que encontramos, por un lado, los intentos internalistas y, por otro lado, los externalistas.

El internalismo sostiene que el contenido de los actos mentales se justifica a partir de creencias a las que se accede a través de la vivencia inmanente de la conciencia o de su estructura física. Por su parte, el externalismo considera que el proceso biológico del cuerpo por sí mismo no es suficiente para explicar los procesos mentales y que, además, la justificación de las creencias se encontraría en elementos extra-biológico y extra-mentales. En el primer grupo podríamos encontrar a Descartes y su propuesta de una justificación de la creencia desde la subjetividad, es decir, desde el *cogito* – pero también, en cierta medida, San Agustín con su teoría de la iluminación–. En el otro grupo encontramos raíces más profundas y hemos de retroceder hasta Aristóteles –y Santo Tomás, en gran medida–. Los racionalistas y empiristas pueden ser colocados a uno y otro extremo, según donde se encuentre la justificación de las creencias: en la experiencia (mundo externo) o en la conciencia (mundo interno).

Es aquí cuando el problema del método hace su aparición. La fuente del cono-

1 Esta publicación es parte del proyecto de I+D+i *Herramientas conceptuales del futuro inmediato: Por una subjetividad sostenible* (PID2020-113413RB-C32), financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación de España, y ha surgido como actividad del grupo de investigación JANO de la Universidad de Salamanca, adscrito al IEMYRhd.

2 Correo electrónico: jimhermar@usal.es; ORCID: 0000-0001-6522-5516; Web of Science Researcher ID: GPX-1474-2022.

cimiento, es decir, la cantera desde donde se obtienen los materiales para el conocimiento verdadero –esto eso, científico– determinará el uso de un método concreto entendido como riguroso y coherente a partir del cual el conocimiento podría estar bien fundado. Ya en tiempos de Platón, el conocimiento especulativo ocupaba un lugar de honor en la clasificación de los saberes. Por su parte, Aristóteles otorgaba especial importancia a la sensibilidad, aunque también es cierto que no dejaba de considerar el conocimiento teórico como la cumbre de la pirámide del conocimiento. Maestro y discípulo, desde perspectivas ontológicas distintas, coincidían en la superioridad de la especulación frente al conocimiento sensible. Por similares razones, para ambos la *τέχνη* tampoco representaba un conocimiento elevado –con la sola salvedad del carácter catártico de la poética para Aristóteles.

La verdadera revolución moderna, por tanto, no sería solo la centralidad del conocimiento en el terreno filosófico –Descartes–, sino también la introducción del problema del método en el proceso del conocimiento –Francis Bacon–, abriendo así la puerta a nuevas formas de conocer la realidad y de simular fenómenos. Esto último es, *grosso modo*, la definición misma de experimentación. Se podría decir que la primera gran transformación en la comprensión del conocimiento humano es la *revolución baconiana* del siglo XVII.³

Siguiendo la estela de la experimentación a través de la observación –otra forma de llamar a la percepción–, la revolución científica (Copérnico, Kepler, Galileo, Newton) inclinó la balanza hacia la experimentación y, como consecuencia, el problema de la percepción sensible y del mundo externo asumen una importancia singular en el proceso del conocimiento. De este modo, mediante la matematización, es decir, una forma de universalidad epistemológica, Galileo intenta comprender las fuerzas del universo desde un tipo de experiencia concreto que considera neutral: la experiencia matemática. Esto le permitiría sortear las trampas del subjetivismo, según cree, y dirigir la atención hacia contenidos objetivos de la percepción de la realidad. En este sentido, Galileo sería tanto para científicos como para filósofos un modelo a seguir. Considérese a este respecto los estudios de Koyré⁴ y de Husserl⁵ sobre la importancia de Galileo en el desarrollo tanto de la ciencia como de la filosofía.

Ahora bien, esta revolución es el principio de una disputa en torno al primado de un tipo de conocimiento: el especulativo frente al experimental. Filosofía y ciencia,

3 Francis Bacon, *Novum organum*, 1620.

4 Alexandre Koyré, *Études galiléennes*, 3 vols., (Paris: Hermann, 1939).

5 Edmund Husserl, “Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie”, *Philosophia* 1 (1936): 77-176.

nacidas en Grecia, en el siglo XVIII consolidan su separación después de veinticuatro siglos de convivencia armoniosa y productiva –al menos eso era lo que se pensaba. La filosofía, entonces, deja de ser progresivamente la reina de las ciencias y las ciencias experimentales empiezan a ganar terreno y prestigio como medio privilegiado para conocer e interpretar el mundo de manera objetiva. En este escenario, la filosofía sería sin más un tipo de conocimiento especulativo, mientras que los nuevos saberes adquieren el rango de cientificidad debido a su carácter experimental. Así, el término “especulación” empezará a tener un significado peyorativo frente al riguroso método experimental.

A pesar de ello, los filósofos no se quedarían con los brazos cruzados ante esta situación. Kant representa un momento importante en este intento de hacer de la epistemología una *philosophia prima*, puesto que será precisamente este autor quien tome verdaderamente conciencia de la importancia de que la filosofía –o lo que es lo mismo la metafísica⁶– pueda llegar a convertirse en un conocimiento coherente y progresivo. Desde esta perspectiva, Kant siendo un buen lector de Newton, entendía perfectamente lo que aquí estaba en juego: el futuro de la filosofía dependía de su transformación según el modelo de las ciencias experimentales, en concreto, el de la física matemática.

En este sentido, *La crítica de la razón pura* sería, a todos los efectos, el intento de construir un nuevo conocimiento filosófico capaz de responder a los avances y descubrimientos de los nuevos tiempos mediante una refundición de las fuentes del conocimiento hasta entonces considerado científico. Por un lado, para ser científico el conocimiento debe ser progresivo, es decir, sintético. Lo cual significa que ese conocimiento tiene que aportar algo nuevo: el predicado no debe estar contenido en el sujeto. Ahora bien, para que la filosofía no se reduzca a una mera ciencia experimental, debe mantener su carácter *apriorístico*. El resultado es la ingeniosa propuesta de un nuevo tipo de juicio que, al mismo tiempo, sea sintético –experimental– y que esté fundado en la inmanencia de la conciencia –*a priori*–, a saber, el juicio sintético *a priori*.

Kant parece resolver el problema del conocimiento científico que es capaz de ofrecer la filosofía mediante la reestructuración del proceso de elaboración de los objetos del entendimiento, es decir, los fenómenos. Si la filosofía contiene juicios sintéticos, que son progresivos, entonces podría reconquistar el lugar que antaño había ocupado como ciencia. A pesar de esta ingeniosa solución, Kant no había tomado en consideración las consecuencias nefastas que podrían derivarse de una radicalización de su propuesta. La yuxtaposición entre nómeno y fenómeno hacía tambalear cual-

6 Jean Grondin, *Emmanuel Kant: avant/après* (Paris: Critérion, 1991).

quier intento de teorización de un realismo externalista que pretendiese imponer una normatividad que exceda los límites de la inmanencia de la conciencia. En este sentido, Kant puede ser perfectamente clasificado como un epistemólogo internalista que hace derivar la objetividad del conocimiento de la estructura misma de la conciencia.

Si bien el internalismo de Kant está influido esencialmente por un anhelo de filosofía rigurosa según la inspiración de las ciencias experimentales, por su parte Hegel modifica este internalismo para hacerlo más especulativo. Para este último, la filosofía debería volver a la especulación. Su célebre frase “todo lo real es racional y todo lo racional es real” no quiere decir nada más y nada menos que lo real (el mundo de la experiencia) debe someterse a lo racional (el mundo de la conciencia). Lo real en sí mismo no existiría si no está dentro del sistema racional ideado por Hegel. Salvadas las enormes distancias que separan a Platón y a Hegel, no es casualidad que ambos fuesen pensadores especulativos, idealistas y que menospreciasen el saber experimental. Prueba de ello es que el joven Hegel redactó una *Disertación* presentada en Jena en 1801 con el título *De Orbitis Planetarum*⁷ en la que no hacía otra cosa sino poner al descubierto su desconocimiento de los saberes experimentales.

En este contexto de lucha por el método, la filosofía hegeliana obtiene una singular acogida por los académicos alemanes, quizás porque esta prometía devolver a la filosofía cierta pureza especulativa que había sido puesta en cuestión a causa de los coqueteos de Kant con la física newtoniana. De la noche a la mañana, la filosofía alemana del siglo XIX se vio atrapada en las garras del efecto Hegel. Parecía ahora que todo el conocimiento sobre la realidad que nos había sido ofrecido por las ciencias experimentales no tuviera ningún valor y que la respuesta a todos nuestros problemas se encontraba en el retorno a la especulación. A esta renuncia, rechazo o menosprecio del conocimiento experimental hemos de denominarlo, por tanto, el *complejo de Hegel*. Esto no significa que el filósofo germano tuviese algún complejo –seguro que alguno tendría–, sino el hecho de que ciertas aproximaciones filosóficas o algunos autores concretos, siendo o no seguidores de este autor, consideren que en sí misma la filosofía representa un saber superior y, por esa razón, puede prescindir completamente de cualquier referencia, relación, diálogo, debate o influjo con respecto al mundo de las ciencias experimentales.

Estando las cosas en estos términos, quienes quieran seguir apelando a la armonía entre ciencia y filosofía inclinarán el péndulo hacia el lado opuesto del internalismo: mientras Hegel radicalizaba el internalismo desde la especulación, Eduard Beneke lo hacía, en cambio, mediante la recuperación y radicalización del espíritu kantia-

7 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Dissertatio philosophica de orbitis planetarum* (Weinheim: Acta humaniora VCH, 1986).

no, proponiendo un internalismo de inspiración experimental bautizado por Johann Eduard Erdmann en 1870 como “psicologismo.”⁸ Gracias a los avances de las ciencias experimentales –en concreto a la fisiología– los debates filosóficos, lógicos y matemáticos de finales del siglo XIX serán el escenario de importantes encuentros y desencuentros entre grandes personajes de la filosofía. Este período de debate recibe el nombre de *Psychologismus-Streit*, cuya propuesta fundamental es psicologizar el conocimiento –y todas sus estructuras, incluidas las lógicas. Se podría decir que, durante el momento de mayor influjo del psicologismo en la filosofía, el conocimiento se acuesta en el confortable diván de la recién nacida psicología experimental con el fin de desvelar y comprender sus más profundos secretos. Ahora, gracias a las ciencias experimentales, aquel arcano que de Descartes a Hegel se había mantenido insondable parecía finalmente ser descifrado.

II. Beneke en todos sus estados

Cuando Erdmann utiliza por vez primera la palabra psicologismo para describir la filosofía de Beneke, con seguridad no era consciente del alcance histórico que este neologismo representaría para la historia de la filosofía. El primero expone el proyecto del segundo como un intento de establecer una nueva filosofía práctica, cuyo sentido fundamental sería el ser una ciencia pura de la experiencia.⁹ En este sentido, la filosofía sería una ciencia al mismo nivel de la física, la única diferencia consistiría en que mientras la física se ocupa de los fenómenos del mundo externo, la filosofía lo hace de los del mundo interno, es decir, de la experiencia interna como lo que es dado en la conciencia (ordinaria).

Ahora bien, ¿quién era Beneke? En primer lugar, nace en Berlín en 1798 y realiza sus estudios en las universidades de Halle y Berlín. Esta última institución será testigo de muchas de sus batallas académicas. Su primera formación –como suele suceder con muchos académicos alemanes de esta época, incluido el propio Hegel– se desarrolla en la teología, luego transita hacia la filosofía, interesándose por los filósofos británicos. Empieza su carrera docente en Berlín donde, por el aquel entonces, Hegel era la figura más importante. Beneke, desde el primer momento, se presenta como un opositor de la filosofía hiper-especulativa y de tendencia metafísica. A partir de un proyecto de recuperación de la experimentación como método, se propone reformular la metafísica. Con un gesto que nos trae a la memoria a Kant, se produce algo que podríamos denominar la *revolución benekiana*: si hasta el momento se intenta hacer

8 Johann Eduard Erdmann, *History of Philosophy*, vol. 3 (London: Routledge, 2013), 38 y 50.

9 *Ibíd.*, 35-36.

derivar la psicología de la metafísica –como hacía Herbart–, a partir de ahora se asumirá que es la metafísica la que debe emanar de la psicología. Este giro empieza con su obra *Fundamentos de la física de la moral* (*Physik der Sitten*)¹⁰ –en alusión directa a la *Metafísica de las costumbres* (*Metaphysik der Sitten*) de Kant. Injustamente para Beneke, y vergonzosamente para Hegel por su intervención en el proceso,¹¹ la publicación de este libro en 1822 significó su salida de la universidad.

Se traslada entonces a Gotinga, donde empieza una campaña de defensa de sus tesis y profundiza sus estudios sobre psicología. En este período resultan importantes sus obras *Bosquejos psicológicos*¹² y *La relación entre cuerpo y alma*¹³. El rigor con el que Beneke presentaba sus investigaciones –además de la polémica con el círculo hegeliano– lo llevó a tener un amplio número de lectores, que se tradujo en su reincorporación en la universidad de Berlín. De este modo, un nuevo período se inicia a partir de 1830 en el que presentará versiones más desarrolladas de su nueva psicología entendida como ciencia fundamental. En 1832 aparece su *Manual de lógica*¹⁴ –algunos años más tarde reorganizada en *El sistema de la lógica*¹⁵–, en 1833 *La filosofía y su relación con la experiencia, la especulación y la vida*,¹⁶ en 1845 se publican *Manual de psicología como ciencia de naturaleza*¹⁷ y *Nueva psicología*.¹⁸ Todas estas investigaciones confluirán en una nueva concepción de la psicología entendida en términos de una *Psicología pragmática*,¹⁹ que estaría en condiciones de devolver a la filosofía –como en su momento Kant hizo de la física de Newton– el rigor, la coherencia y el carácter progresivo como conocimiento bien fundado, es decir, científico.

Para los fines de esta investigación, debemos resaltar que, en *El sistema de la lógi-*

10 Friedrich Eduard Beneke, *Grundlegung zur physik der sitten. Ein Gegenstück zu Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (Berlin: In commission bei E.S. Mittler, 1822).

11 Erdmann, *History of Philosophy*, vol. 3, 34.

12 Friedrich Eduard Beneke, *Psychologie Skizzen* (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1825).

13 Friedrich Eduard Beneke, *Das Verhältnis von Seele und Leib. Philosophen und Aerzten zu wohlwollender und ernster Erwägung übergeben* (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1826).

14 Friedrich Eduard Beneke, *Lehrbuch der Logik* (Berlin: Bromberg, 1832).

15 Friedrich Eduard Beneke, *System der Logik als Kunstlehre des Denkens*. 2 Bde. (Berlin: Dümmler, 1842).

16 Friedrich Eduard Beneke, *Die Philosophie in ihrem Verhältnisse zur Erfahrung, zur Spekulation und zum Leben* (Berlin: Ernst Siegfried Mittler, 1833).

17 Friedrich Eduard Beneke, *Lehrbuch der Psychologie als Naturwissenschaft*. (Berlin: Ernst Siegfried Mittler, 1845).

18 Friedrich Eduard Beneke, *Die neue Psychologie* (Berlin: Ernst Siegfried Mittler, 1845).

19 Friedrich Eduard Beneke, *Pragmatische Psychologie oder Seelenlehre in der Anwendung auf Leben* (Berlin: Ernst Siegfried Mittler, 1850).

ca, Beneke propone considerar al pensamiento como objeto de la lógica. Ahora bien, el autor distingue entre el tratamiento descriptivo del pensamiento, cuyo trabajo está a cargo de la lógica, y el estudio genético del pensamiento. Este último será el objeto de la nueva psicología —es decir, el psicologismo—, pues únicamente esta reúne las herramientas conceptuales y pragmáticas para responder a la pregunta por el origen de las impresiones que originan los pensamientos, los juicios, las valoraciones y todos los estados mentales que conforman el universo de la vida íntima de la conciencia.

En este sentido, el psicologismo sería también una propuesta que sostendría que las leyes de la lógica derivan de la estructura psíquica de la mente humana. De este modo, todas las formas de conocimiento del mundo no dependerían de ninguna ley externa a la estructura biológica de la conciencia, sino única y exclusivamente de los procesos cognitivos que responden a procesos mecánicos internos. Se podría decir, asimismo, que se trata de una reducción de todas las vivencias de la conciencia a estructuras biológicas o mecánicas. En otras palabras, se trataría de una naturalización de la conciencia, entendiendo natural como sinónimo de mecánico. De este modo, el psicologismo se alinea del lado de las ciencias empíricas —en concreto de la recién nacida fisiología— contra el conocimiento especulativo —y en concreto el idealismo alemán. Por esta razón, el psicologismo es también un intento de superar el idealismo (Hegel) mediante un giro hacia las ciencias de la naturaleza.

El psicologismo de Beneke será solo el primero en aparecer en escena. Después de él algunos autores reproducirán argumentos similares con el fin de defender el primado de la psicología. Se podría esbozar una taxonomía de las distintas formas de psicologismo. En un primer grupo podemos incluir la propuesta de Beneke de un *psicologismo global*, cuya intención es fundar la metafísica, y con ella la ética, la estética y la lógica, a partir de la psicología. En segundo grupo encontramos el *psicologismo matemático* junto al *psicologismo lógico*. En muchas ocasiones estos dos psicologismos serán defendidos por los mismos autores, puesto que los problemas de la fundación de las matemáticas eran desarrollados tanto por matemáticos como por filósofos. Por un lado, el psicologismo matemático es la posición en la que los conceptos matemáticos se fundamentan, derivan o explican mediante actos, hechos o leyes psicológicas.²⁰ Aquí encontramos al joven Husserl introduciéndose en el debate sobre el concepto de número. Por otro lado, el psicologismo lógico reduce las leyes de la lógica a leyes de la psicología, haciendo derivar la primera de la segunda. Entre sus principales representantes podemos mencionar a Wilhelm Wundt y a Theodor Lipps.

20 Shaun Gallagher, *Phenomenology* (New York: Palgrave Macmillan, 2012), 20.

Dejaremos para el siguiente apartado los debates en torno al concepto de número en los que se pone en movimiento el psicologismo matemático, y centrémonos ahora en el psicologismo lógico. Nos ocupamos ahora, en primer lugar, del psicologismo de Wundt. Este autor fue profesor en Leipzig, donde su docencia estuvo marcada por dos grandes campos de trabajo; por un lado, las lecciones sobre filosofía y, por otro lado, las lecciones sobre psicología y fisiología. En su *Lección inaugural* de 1874 en Zúrich, *Sobre la tarea de la filosofía en el presente* propone la recuperación de la psicología como ciencia experimental, la cual se erige como el intermediario entre las ciencias naturales y sociales.²¹ En cuanto a la reducción de la lógica en la psicología, Wundt publica dos volúmenes de su *Lógica. Una investigación sobre los principios del conocimiento y los métodos de la investigación científica*,²² en la que presenta el siguiente argumento: 1) las disciplinas normativas-prescriptivas deben fundarse en ciencias descriptivas-explicativas; 2) la lógica es una disciplina normativo-prescriptiva relativa al pensamiento humano; 3) solo hay una ciencia que puede constituir el fundamento descriptivo-explicativo de la lógica: la psicología empírica; 4) conclusión: la lógica debe fundarse en la psicología.

En segundo lugar, veamos lo que nos propone Lipps. Lo primero que llama la atención es que redefine la filosofía como ciencia de la experiencia interior. A diferencia de Wundt, no prestó especial importancia a la fisiología, aunque sí compartía la necesidad de estudios de observación para comprender los fenómenos de la vida interior. En su obra *Principios de la lógica* afirma que la lógica es una disciplina psicológica. Esto es así porque el conocimiento es un proceso psicológico. Siguiendo esta premisa, debemos considerar que antes de estudiar las leyes lógicas, sería preciso conocer el proceso mediante el cual se constituye el pensamiento. Por tanto, la lógica sería una subdisciplina de la psicología.²³

El tercer y último grupo del psicologismo es difícil de clasificar porque sus tesis parecen alejarse del primado de la psicología, aunque siguen interesados en el proceso genético de la formación del conocimiento. Este tercer grupo puede ser denominado *psicologismos heterodoxos*. Aquí podemos mencionar a Brentano y a Husserl en su etapa como discípulo de Brentano.²⁴ Hemos de reconocer que Brentano en

21 Wilhelm Wundt, *Über die Aufgabe der Philosophie in der Gegenwart: Rede, gehalten zum Antritte des öffentlichen Lehramtes der Philosophie an der Hochschule in Zürich am 31. October 1874* (Leipzig: Engelmann, 1874), 66.

22 Wilhelm Wundt, *Logik. Eine Untersuchung der Principien der Erkenntnis und der Methoden Wissenschaftlicher Forschung*. 2 Bde. (Stuttgart: Enke, 1880-1883).

23 Theodor Lipps, *Grundzüge der Logik* (Hamburg / Leipzig: Verlag von Leopold Voss, 1893), 1-2.

24 Jimmy Hernandez Marcelo, "Brentano y Stumpf: maestros de Husserl!", *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 7, nº 8 (2018): 1-16.

sentido estricto no es un psicólogo, puesto que a través del influjo de Bolzano es capaz de reconocer estructuras lógicas independientes de la psicología. Ahora bien, su propuesta se enmarca en un proyecto de psicología descriptiva e introduce en las investigaciones sobre el conocimiento la noción de intencionalidad. En 1874 publica su obra más importante: *Psicología desde el punto de vista empírico*.²⁵ Sus fuentes se encuentran en Aristóteles,²⁶ la escolástica,²⁷ el positivismo francés (Auguste Comte)²⁸ y el empirismo inglés (John Stuart Mill).²⁹ En cuanto a la función de la psicología en el sistema de los saberes, Brentano sostiene que se debe restablecer los fundamentos de las ciencias de la naturaleza a través de la construcción de la psicología pura –o psicología descriptiva–, la cual sería ciencia autónoma y serviría de fundamento para las ciencias de la naturaleza y para la filosofía.

Finalmente, se debería explicar en qué medida Brentano no es un psicólogo *tout court*. En primer lugar, la psicología descriptiva se encargaba de los fenómenos psíquicos cuya estructura fundamental estaba caracterizada por la inexistencia intencional, por un lado, y por ser representaciones o provenir de representaciones, por otro. Esto no se funda en la inducción, pero presupone un conocimiento experiencial del fenómeno. Por ello, se entiende que, para Brentano, de alguna manera, el estudio de los juicios rectos –es decir, la lógica– necesita de la teoría de las representaciones y de los juicios en general y que, en consecuencia, afirme que la lógica toma algunas de sus proposiciones de la psicología.³⁰ Ahora bien, hay que ser consciente de que

25 Franz Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Bd. 1 (Leipzig: Meiner, 1924).

26 Prueba de su formación aristotélica son su Tesis doctoral de 1862 presentada en la Universidad de Tubinga, que era un estudio sobre el ser en Aristóteles (*Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*) y su *Habilitationsschrift* de 1867 en la Universidad de Würzburg titulada *Die Psychologie des Aristoteles*.

27 Brentano reconoce que la noción de intencionalidad la hereda de la escolástica. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Bd. 1, 124.

28 Su primer artículo publicado era un estudio sobre el positivismo filosófico. El artículo apareció en 1869 en la Revista *Chilium* y se titulaba *Auguste Comte un die positive Philosophie*. Además, el texto *Las cuatro fases de la filosofía* evidencia la influencia del positivismo, aunque sin compartir la crítica a la Metafísica. En este mismo texto hace una exposición sobre Plotino, Tomás de Aquino, Kant, Schopenhauer y Comte. Franz Brentano, *Die vier Phasen der Philosophie und ihr augenblicklicher Stand Nebst Abhandlungen ueber Plotinus, Thomas von Aquin, Kant, Schopenhauer und Auguste Comte*, Philosophische Bibliothek 195 (Leipzig: Felix Meiner, 1926).

29 Stuart Mill escribió a Brentano el 18 de diciembre de 1872 y el 6 de febrero de 1873. John Stuart Mill, “The Later Letters of John Stuart Mill, 1849-1873 (4)”, en *Collected Works of John Stuart Mill*, vol. 17, ed. Dwight N. Lindley y Francis E. Mineka (Toronto/London: University of Toronto press/Routledge and Kegan Paul, 1972).

30 Franz Brentano, *Die Lehre vom richtigen Urteil* (Bern: Francke, 1956), 4.

tanto para Wundt como para Brentano la psicología representaba la ciencia de los conceptos elementales de todas las ciencias. En este sentido, Brentano está dentro del espectro del movimiento psicologista.

El psicologismo de Husserl lo desarrollaremos en el siguiente apartado cuando hablemos del psicologismo matemático. Allí haremos una presentación de los dos momentos en los que Husserl manifiesta su vinculación con el psicologismo, primero como estudiante de Wundt y luego como discípulo de Brentano. A continuación, diseñamos una taxonomía del psicologismo en sus variantes más significativas.

TAXONOMÍA DEL PSICOLOGISMO		
<i>TIPO</i>	<i>CARACTERÍSTICA</i>	<i>REPRESENTANTE</i>
Psicologismo global o metafísico	Reducción de la metafísica en la psicología	Beneke
Psicologismo lógico	Reducción o derivación de las leyes lógicas a partir de las leyes psicológicas	Wundt Lipps
Psicologismo matemático	Origen psicológico de los conceptos matemáticos	Husserl
Psicologismo heterodoxo	Psicología como ciencia fundamental o propedéutica	Brentano Stumpf Husserl

III. *Ἐν Ἀρχῇ ... ο Αριθμός*

El alcance de los debates sobre la fundación del conocimiento se extiende no solo a la psicología y a la lógica, sino que también estuvieron involucradas cuestiones matemáticas. En primer lugar, la ciencia rigurosa había asumido el modelo matemático que ofrecía una experiencia cuantificable y neutral; así se había recibido y aceptado durante el proceso de matematización de la naturaleza llevado a cabo por la revolución científica. Ahora bien, en el siglo XIX la cuestión que pone sobre aviso a los matemáticos de la época es ¿qué tipo de matemática debe fundar el conocimiento científico? La respuesta que hasta entonces se ofrecía era: aquella que se corresponda con nuestra percepción del mundo. En este sentido, si bien método y filosofía habían afrontado importantes transformaciones, el mundo matemático, en cambio, seguía sumergido en el primado de la geometría como forma más adecuada de representarse la realidad.

La disciplina matemática que cuestiona el primado de la geometría será concretamente el desarrollo del álgebra abstracta, puesto que permitía un distanciamiento de las cantidades medibles. Esto significaba que podíamos seguir midiendo y pensando el mundo sin necesidad de representárnoslo visualmente, es decir, geoméricamente. En este contexto de búsqueda de fundamentos, la atención se dirige a una disciplina que había mantenido un perfil bajo, pero que era tan antigua como la geometría, a saber, la aritmética. Por tanto, durante el siglo XVIII-XIX se desarrolla un importante movimiento de aritmetización de las matemáticas que involucrará tanto a matemáticos como a filósofos de la época –psicologistas y logicistas.

La primera cuestión tiene ya una respuesta: la aritmética es la matemática fundamental sobre la que se sostiene tanto el álgebra como la geometría. Por tanto, se plantea otra cuestión: ¿cómo entender la aritmética? Es aquí cuando la disputa en torno a la definición de número enfrentará a dos importantes matemáticos de la universidad de Berlín: Weierstrass y Kronecker.

Karl Weierstrass empieza su trabajo académico en instituciones de enseñanza media y desde allí se dedicó al estudio de las funciones abelianas. En esta línea publica en 1854 *Sobre la teoría de las funciones abelianas*.³¹ Este mismo año empieza su actividad como profesor de la universidad de Berlín. Allí se formó un círculo de estudiantes cuya consigna era seguir con *rigor weierstrassiano* en el análisis. Este rigor hacía necesario un concepto preciso de número real. Siguiendo esta exigencia, Weierstrass dedica el semestre de invierno de 1863-1864 al desarrollo de su teoría de los números reales y a partir de esa fecha este tema se convierte en tópico imprescindible de sus conferencias.³²

La propuesta de este autor consiste en dirigir la atención hacia la abstracción –y con ello hacia la imaginación en lugar de la percepción– y considerar a los números complejos como aquellos que dan sentido y verdadera aplicación a los naturales. Estos últimos se definen por su carácter de continuidad. Weierstrass es capaz de reconocer este mismo carácter en las funciones, lo cual le permite desarrollar sus contribuciones al cálculo de variaciones. De este modo, la identificación de una estructura común entre los números naturales y los números abstractos, así como el valor de la imaginación en las operaciones matemáticas lo sitúa del lado de los defensores de una estructura lógica fundamental que daría coherencia al concepto de número en todas sus variantes.

31 La Revista *Crelle* era el medio más importante para la publicación de temas matemáticos. Su nombre completo era *Journal für die reine und angewandte Mathematik*. Esta revista fue fundada por August Leopold Crelle en 1826, por ello se le conocía como *Revista Crelle*. El artículo de Weierstrass apareció en número 47 (pp. 289-306).

32 Reinhard Bölling, ed., *Das Fotoalbum für Weierstrass* (Braunschweig: Vieweg, 1994), 6-7.

El polo opuesto es representado por Leopold Kronecker, quien defiende el primado del número entero. Este autor tiene una formación más filosófica, interesándose sobre todo por la filosofía de Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant y Hegel.³³ En 1855 se traslada a la universidad de Berlín con la intención de realizar investigaciones de manera personal y privada. En un período breve de tiempo escribió sobre teoría de números, funciones elípticas y álgebra.³⁴ En este sentido, la reflexión matemática de este autor se centra fundamentalmente en el concepto de número, en particular del número entero, entendido como fundamento de la totalidad del sistema matemático. Por tanto, Kronecker se opone al uso de los números irracionales y al teorema de Bolzano-Weierstrass. Esto se debe quizás a su convencimiento de que los números naturales son los únicos reales y únicamente se puede pensar el mundo a partir de ellos. No es de extrañar, entonces, que Kronecker defendiera que la aritmética y el análisis deberían estar fundados en los números enteros prescindiendo de los irracionales e imaginarios. De una forma más radical, proponía la reducción de las matemáticas a los números enteros. Heinrich Weber cuenta que Kronecker, en las lecciones de 1886, pronunció la siguiente frase “Dios creó por amor los números enteros, todo lo demás es obra del hombre.”³⁵

Para Kronecker el número finito de operaciones da el sentido de “*aritmética*” a toda operación matemática. Este *carácter aritmético* es lo que sirve de fundamento a toda matemática como metodología de la ciencia en general, ya que a partir del número entero se pueden construir sistemas fundamentales con un rango de racionalidad absoluta³⁶. Por otro lado, el simple carácter lógico fundado en la contradicción puede dar existencia a entidades y objetos que en sí mismos no son nada. Por tanto, la propuesta de Kronecker considera que todo objeto matemático es una construcción.³⁷ Esto, por supuesto, entra en conflicto con las propuestas que se oponían a un enfoque constructivista de los conceptos matemáticos, como el de Weierstrass, para quien la función de la lógica era fundamental para cualquier construcción matemática.

Resumiendo: (1) el problema de la fundamentación del conocimiento conduce al problema del origen de las matemáticas; (2) este problema deriva en la aritmetización

33 Kurt-R. Biermann, “Kronecker, Leopold”, en *Dictionary of Scientific Biography*, vol. 7, ed. Charles Coulston Gillispie (New York: Scribner, 1973), 505.

34 Thomas S. Blyth y Edmund F. Robertson, *Further linear algebra* (London / New York: Springer, 2002), 186.

35 Heinrich L. Weber, “Leopold Kronecker”, *Jahresbericht der Deutschen Mathematiker-Vereinigung* 2 (1891-1892): 19.

36 Leopold Kronecker, „Grundzüge einer arithmetischen Theorie der algebraischen Grössen“, en *Kronecker's Werke*, vol. 2, ed. Kurt Hensel (Leipzig: B.G. Teubner, 1897), 383.

37 *Ibid.*, 156.

de las matemáticas; (3) se pone la diana en el origen del concepto de número. Es ahora cuando entran en escena las reflexiones filosóficas. Por un lado, algunos proponen que el concepto de número es producto de la psique humana –vinculándose así a las propuestas de Kronecker–, puesto que el número es una construcción; por otro lado, otros defienden la independencia de la lógica y su carácter fundacional respecto de la psicología –en línea con Weierstrass. Este es, por tanto, la arena más importante en la que se desarrollará –y en gran medida se resolverá– la disputa entre el psicologismo y el logicismo. Los dos oponentes más importantes de esta disputa son Husserl y Frege, respectivamente. Empecemos por el joven Husserl, cuya propuesta es bastante compleja, puesto que, inclinándose hacia la fundación psicológica, progresivamente va abriendo espacio a la fundación lógica.

Husserl fue discípulo de Weierstrass en Berlín y conocía de cerca los trabajos de Kronecker. Su tesis doctoral presentada en Viena fue dirigida por un discípulo de Weierstrass: Leo Königsberger. El tema elegido para la tesis fue *Contribuciones al cálculo de variaciones*³⁸. En Viena conoce a Brentano e inicia con él su itinerario filosófico. Ya en el terreno de la filosofía, Husserl va madurando paulatinamente su investigación sobre la naturaleza de los fenómenos psíquicos y su relación con la lógica. Esta progresiva evolución y ulterior clarificación toma como eje de reflexión el problema del número y de la ciencia que trata de él, a saber, la aritmética.

Por un lado, el primero de estos problemas lo asume en su *Escrito de habilitación* (EH) de 1887 bajo la dirección de Carl Stumpf. El proceso de elaboración, la defensa y la posterior publicación del texto coinciden con el momento en el que Husserl tenía una comprensión suficiente de la psicología de Wundt. Por tanto, este primer escrito nos permite clasificar a Husserl dentro del movimiento psicologista en su vertiente matemática. Por otro lado, la aparición de *Filosofía de la Aritmética*³⁹ (FA) en 1891, pone en evidencia la transformación de su investigación hacia los planteamientos de Brentano. Esta obra de Husserl nos permite situarlo dentro del último grupo de psicologistas, aquellos a los que hemos clasificado como heterodoxos.

En primer lugar, *el momento psicologista matemático*. En el EH Husserl se centra exclusivamente en el análisis psicológico del concepto de número,⁴⁰ pues considera que la psicología tiene como finalidad iluminar el campo cognitivo con miras a la reconstrucción del saber en general. En este sentido, los resultados obtenidos por

38 Edmund Husserl, “Beiträge zur Variationsrechnung” (Diss., Wien Universität, 1882).

39 Edmund Husserl, *Philosophie der Arithmetik. Psychologische und logische Untersuchungen* (Halle / Saale: C.E.M. Pfeffer, 1891).

40 Edmund Husserl, *Über den Begriff der Zahl. Psychologische Analysen* (Halle: Heynemann, 1887), 6-9.

esta deben tener significación tanto para la metafísica como para la lógica. Husserl resume su investigación en los siguientes términos:

Dos cosas constituyen, según nuestra visión, el concepto de número: 1) el concepto de asociación colectiva y 2) el concepto de algo. La abstracción de la primera es posible en virtud del acto en el que en todos los casos los contenidos discretos son pensados juntos, es decir, en una totalidad.⁴¹

Se entiende, entonces, que el acto denominado asociación colectiva tiene una naturaleza psicológica. Husserl señala que la abstracción nos proporciona el concepto, pero esta requiere una reflexión. Ahora bien, para poder llegar a la explicación del tipo de abstracción que nos proporcionan los conceptos matemáticos tenemos dos caminos: o bien la descripción de los contenidos de la representación o bien la explicación del acto psíquico que hace presente la totalidad. Aquí Husserl muestra su preferencia por la psicología de Wundt y se inclina por el estudio psicológico-genético del concepto de número. En cuanto al concepto de “algo”, sostiene que este está vinculado a los contenidos concretos y es más primitivo que el de número, puesto que sin él no existiría el concepto de número. El origen al que Husserl quiere referirse, en un primer momento, es cronológico y no lógico. Por esta razón, afirma que el acto psíquico en el que se realiza la representación del conjunto es la fuente del concepto de número. De este modo, la base psicológica necesaria para formar y pensar el concepto es el objetivo fundamental del EH.

En segundo lugar, *el momento psicologista intencional*. En FA Husserl retoma el problema del origen del concepto de número, pero ahora desde una perspectiva diferente: la psicología descriptiva. De este modo, se centra en la descripción de lo dado inmediatamente en la conciencia, postergando así la pregunta por el origen. Sin embargo, en FA todavía no queda clara la independencia del contenido del concepto. Por ello, el problema se sigue moviendo entre lo puesto por nosotros en virtud del acto psíquico y lo dado en la representación como independiente de nuestra actividad psicológica.

Después de reproducir casi todos los argumentos del EH, Husserl dedica su atención al análisis del concepto de número de Frege, criticándola por ser una aplicación de la teoría de la equivalencia. Además, echa en cara su rechazo de la psicología y el exceso de formalismo de sus postulados. Para Husserl antes de dar una definición formal sobre ciertos conceptos es preciso definir claramente la naturaleza del proceso de abstracción y este no se entiende desde la lógica sino desde la psicología.⁴²

41 Ibid., 62-63.

42 Husserl, *Philosophie der Arithmetik. Psychologische und logische Untersuchungen*, 129-135.

Husserl, al intentar dilucidar el significado del enunciado de número, rechaza la idea de que el número sea un predicado de las cosas enumeradas (Mill y Schuppe), que el número se refiera a un concepto (Herbart) y que los conceptos sean portadores de número (Frege).⁴³ A partir de aquí, asciende progresivamente hacia las fuentes lógicas de la aritmética, pasando por el estudio de lo simbólico, las operaciones matemáticas y la técnica del cálculo. Husserl explica ahora que la aritmética no trabaja con auténticos conceptos de números, sino solo con simbolizaciones indirectas de números, que caracterizan los números por medio de relaciones, en lugar de construirlos a través de operaciones.⁴⁴ Es importante destacar esta tesis porque la introducción de lo simbólico será el punto de partida para la fractura entre el proyecto psicológico-genético y el psicológico-descriptivo. A partir de lo simbólico –puede verse aquí la herencia de Weierstrass– Husserl abre las puertas al carácter formal de las matemáticas y, por tanto, se aproxima a la posibilidad de una fundamentación lógica de las matemáticas. Sin embargo, esto no es afirmado explícitamente en FA. Al parecer Husserl únicamente tomará en serio esta posibilidad después de la crítica de Frege.

IV. *El giro lógico*

Gottlob Frege forma parte del movimiento de reivindicación de la lógica que surge en el mundo germanoparlante hacia finales del siglo XIX como consecuencia de la vitalidad del psicologismo. Este movimiento recibe el nombre de logicismo. Entre otros personajes más significativos encontramos a Bernard Bolzano –formado en matemáticas– y a Hermann Lotze –formado en fisiología. Por un lado, Bolzano propone realizar un examen exhaustivo de los conceptos en los que se fundan las teorías matemáticas. Además, postula la existencia de relaciones lógicas eternas y subsistentes que se mantienen estables independientemente de si son o no conocidas, es decir, sin necesidad de la existencia de una mente que las piense. Esta es la lógica pura entendida como una teoría de la objetividad independiente de la mente. Siguiendo este esquema, afirma que las matemáticas no se fundan en sí mismas, sino que ellas responden a leyes eternas que les dan sentido y objetividad. Por ello, un estudio de los conceptos matemáticos debe ser precedido por un estudio de las leyes lógicas. La tarea consiste, por tanto, en demostrar la existencia de proposiciones en sí, representaciones en sí y la verdad en sí, es decir, en demostrar la existencia del reino del en sí.⁴⁵

43 *Ibíd.*, 162-169.

44 *Ibíd.*, 211-215.

45 Bernard Bolzano, *Wissenschaftslehre. Versuch einer ausführlichen und grösstentheils neuen Darstellung der Logik mit steter Rücksicht auf deren bisherige Bearbeiter*, 4 Bde. (Sulzbach: Seide, 1837).

Por su parte, Lotze propone, en su *Sistema de la filosofía*⁴⁶, que la psicología no puede ser la base de toda la investigación filosófica. En su esquema coloca a la lógica pura como pilar de todo el edificio conceptual y en último lugar a la psicología. Según esto, el origen de los conceptos no se debe a un acto psicológico sino a un proceso lógico. Esta postura es similar a la planteada por Bolzano y también por Frege. Siguiendo esta interpretación sobre la génesis de los conceptos, Lotze se aleja del psicologismo reinante de la época, especialmente en el mundo de la fisiología. Ahora bien, este autor intenta buscar las estructuras *a priori* del conocimiento humano en conexión con el ser de las cosas.

Pasemos ahora a Frege. Para este autor las matemáticas deben su coherencia y exactitud a la lógica, por ello propone fundar las matemáticas en la lógica y no en la psicología. Desde *Conceptografía*,⁴⁷ publicado en 1879, intenta establecer una lógica axiomática desde la que derivar un número incalculable de proposiciones lógicas bien fundadas. En *Los fundamentos de la aritmética*⁴⁸ se centra en el esclarecimiento del concepto de número. Su propuesta consiste en definir al número como una extensión de un concepto, vinculándolo a la teoría de la equivalencia. En su artículo *Sobre el sentido y la referencia* de 1892 distingue tres diferentes tipos de expresiones lingüísticas⁴⁹: nombres propios, frases y expresiones de conceptos y en cada uno de estos tipos posee un sentido y una referencia que no se confunden. Esto último le permite hacer una clara división entre lo subjetivo y lo objetivo de las expresiones lingüísticas.

En el marco de su proyecto de fundamentación de la aritmética, Frege publica en 1894 una reseña sobre FA de Husserl.⁵⁰ Frege critica la idea husserliana según la cual la asociación colectiva se funda en el acto de unificación y sentencia la investigación de Husserl con las siguientes palabras: “tenemos aquí un intento de proporcionar una concepción ingenua del concepto de número en lugar de una justificación científica.” Según Frege, la tentativa de reducir los objetos a su solo aspecto psicológico responde a una mixtura entre psicología y lógica. Ahora bien, la recensión de Frege deja en claro que los objetos, ya sean físicos o psíquicos, no deben su existencia a los actos

46 Hermann Lotze, *System der Philosophie. Logik*, 2 Bde. (Leipzig: Hirzel, 1874, 1879).

47 Gottlob Frege, *Begriffsschrift und andere Aufsätze* (Hildesheim: G. Olms, 1964).

48 Gottlob Frege, *Die Grundlagen der Arithmetik. Eine logisch mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl* (Breslau: W. Koebner, 1884).

49 Gottlob Frege, “Über Sinn und Bedeutung”, *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* 100 (1892): 25-50.

50 Gottlob Frege, “Rezension von E. G. Husserl, Philosophie der Arithmetik I”, *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* 103 (1894): 313-332.

psíquicos del sujeto. Además, el autor señala que en el texto desaparece “la distinción entre concepto y representación, entre representar y pensar,” desapareciendo en definitiva la diferencia entre lo objetivo y lo subjetivo en favor de lo subjetivo.

Por otro lado, Frege concuerda con la idea de que “en la atribución de un número está contenida una afirmación sobre un concepto,” Al mismo tiempo, aprovecha para responder a los cuestionamientos que Husserl le ha hecho. En primer lugar, le reprocha haber cambiado el sentido del término igualdad, usado por Frege, por identidad. Este error se funda en la forma en la que Husserl entiende la unidad del número. Según el autor de la reseña, Husserl ha evitado el problema de hacer compatible la unidad y la igualdad apelando a la magia y no a la ciencia.

Finalmente, hemos de mencionar que Frege y Husserl mantuvieron una muy buena relación epistolar, a pesar del enfrentamiento en torno al concepto de número. De hecho, es de común acuerdo asumir que las críticas de Frege produjeron un profundo efecto en Husserl, quien empieza a considerar seriamente la necesidad de superar su enfoque psicologista y abrirse al proyecto de una filosofía que inicie desde la lógica pura. Este será el proyecto de la fenomenología expuesto por Husserl a partir de 1900.

V. *Ad modum conclusionis*

Una reflexión final: el espíritu antipsicologista del siglo xx. Según hemos expuesto, Frege y Husserl son los protagonistas del debate en torno al origen del concepto de número que enfrenta al mundo académico de finales del siglo xix. No obstante, ambos son también los padres de las dos tradiciones filosóficas más influyentes del siglo xx, a saber, la filosofía analítica y la fenomenología. Esta última representa un camino personal de reflexión de Husserl que se concretiza en 1900 con la publicación del primer volumen de sus *Investigaciones lógicas: prolegómenos para una lógica pura* (IL1).⁵¹ La totalidad de la obra tiene un solo tema: la crítica al psicologismo. El § 37 lanza una acusación lapidaria: “el psicologismo en todas sus formas es siempre un relativismo.”

De este modo, el proyecto de IL1 es hacer de la lógica una ciencia fundamental derivada de la estructura lógica de la realidad. Se defiende, además, la independencia de las relaciones lógicas respecto de las estructuras psicológicas. A partir de aquí, un grupo de jóvenes filósofos –la escuela de Gotinga– asume la consigna de trabajar con el legado de IL1, entre los que encontramos a un grupo de estudiantes de Múnich que abandonaron el psicologismo de Lipps. Se empieza a proponer ontologías

⁵¹ Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen. Erster Theil: Prolegomena zur reinen Logik* (Halle: Max Niemeyer, 1900).

regionales, las cuales permiten derivar estructuras ideales para las distintas parcelas de la realidad: percepción (Schapp), derecho (Reinach), historia (Koyré), ética (von Hildebrand), valores (Scheler), religión (Héring), empatía (Stein), etc. La consigna era simple y clara: evitar cualquier forma de la reducción psicológica.

Por su parte, la filosofía analítica desde sus orígenes se alinea con las propuestas logicistas de Frege, rechazando la reducción de la mente a estructuras psíquicas. De este modo, tanto la escuela de Cambridge –con Russell y Moore– como la escuela de Oxford –con Ryle y Austin– comparten, cada una a su manera, la refutación de tesis del origen psicológico del pensamiento. En sus distintas manifestaciones, tales como el análisis lógico del lenguaje, la recuperación de la teoría de la percepción, el atomismo lógico y el lenguaje ordinario, todos los autores ponen en evidencia la importancia de estructuras lógicas externas e independientes de la mente humana (*mind-independent*). Solo para poner un ejemplo de un tipo de acto que necesariamente implica la presencia de una mente humana, tomemos el caso de la teoría de los actos del habla de Austin –por cierto, traductor de Frege al inglés–. El autor denomina actos performativos a aquellos que, en lugar de describir el mundo, lo constituyen mediante actos lingüísticos explícitos.⁵² Pues bien, Austin afirma que su realización no depende del estado anímico ni de las vivencias subjetivas, ni siquiera de la aceptación del contenido. Así, podría darse el caso que, en la promulgación de un indulto, el agente autorizado para realizar el acto performativo pueda no comprender las razones y no estar de acuerdo con los argumentos y, sin embargo, estar obligado por la constitución a realizar el correspondiente acto performativo, produciendo así los efectos previstos por la legislación. Esto significa que la realización, el contenido y la eficacia de aquel acto es, de alguna manera, independiente de la estructura psicológica de los sujetos. Según podemos ver, Austin hace gala nuevamente de este espíritu antipsicologista tan característico de la filosofía analítica.

Hemos de concluir la historia de esta disputa afirmando que el siglo xx otorgó la victoria a la fundamentación lógica del pensamiento y rechazó en bloque el reduccionismo naturalista que se derivaba de las tesis psicologistas. En este sentido, el siglo xx es un siglo de expiación de los pecados cometidos por los excesos de las propuestas derivadas del intento de hacer de la filosofía una sucedánea de las ciencias experimentales. Desafortunadamente, después de un siglo de trabajo desde perspectivas vinculadas tanto al realismo como al externalismo, el siglo xxi ha sido testigo de un fenómeno que podríamos denominar *The psychologism reloaded*. El desarrollo de las ciencias cognitivas y las neurociencias han llevado a algunos autores a la reducción

52 John Langshaw Austin, *Cómo hacer cosas con palabras: Palabras y acciones* (Barcelona: Paidós, 2016).

de la mente al cerebro, es decir, el mundo interno de la conciencia a una estructura fisio-química que responde a leyes de la naturaleza. Esto ha provocado la inmediata reacción de autores tanto del lado analítico –Searle⁵³– como continental –Markus Gabriel⁵⁴–, quienes a la luz del surgimiento de nuevas manifestaciones filosóficas advierten del peligro de volver a caer en una forma de reduccionismo neurocientífico y hacer de la filosofía un derivado de las neurociencias –como puede verse ya en el uso del prefijo “neuro” en filosofía: neuro-ética, neuro-política, neuro-estética, entre otras.

53 John R. Searle, *The rediscovery of the mind* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1992).

54 Markus Gabriel, *Ich ist nicht Gehirn. Philosophie des Geistes für das 21. Jahrhundert* (Berlin: Ullstein, 2015).

EL ESPEJISMO DE LA REFLEXIÓN.
LA DISPUTA DE HEIDEGGER CON LA FENOMENOLOGÍA
Y EL NEOKANTISMO¹

David Hereza Modrego
(Universitat de València)

Durante muchos años, *Ser y tiempo* ha sido considerada una obra elaborada en la soledad de la Selva Negra, ajena al ruidoso trajín de la Academia y de los grandes filósofos del momento. Una obra salida de la cabeza del propio autor, como Atenea de la frente de Zeus. Además, su lugar de nacimiento no sería accidental. El libro pretendería expresar el modo de vida “más auténtico” de aquellos lares montañosos, naturales, a los que remitiría Heidegger en sus ejemplos más recurrentes, como el famoso “martillar con el martillo.”² Sin embargo, esta potente imagen de la obra que su autor trató de cultivar y perpetuar, hoy es solo un vestigio de una errónea precomprensión que oscurece uno de sus aspectos más cruciales: las múltiples discusiones filosóficas a partir de las cuales Heidegger elaboró su propio pensamiento. Los escritos de Hartmann, Rickert, Simmel, Bergson o incluso Lukács –por mencionar algunos nombres a veces desatendidos– configuran una constelación de problemas sin los cuales se antoja imposible una correcta intelección de muchos pasos argumentativos de *Ser y tiempo*. Lejos de ser producto de un recogimiento intelectual profundo, este tratado representa una polémica abierta y constante en frentes filosóficos muy diversos. Son tales frentes y problemas los que deben subrayarse en cualquier aproximación a lo que es y seguirá siendo el *opus magnum* de Heidegger.

Ahora bien, de entre todas las disputas filosóficas contenidas en la obra, hay una que destaca por su centralidad e importancia: la acontecida entre Husserl y Natorp en torno al concepto de “reflexión”. A lo largo de sus primeras lecciones como docente en Friburgo, Heidegger buscó una salida a esta disputa y tal posición quedó cristalizada como uno de los fundamentos, si no *el* fundamento, de *Sein und Zeit*. La filosofía, según Heidegger, debía independizarse de la reflexión, un concepto elevado por

1 Este trabajo ha surgido en el marco del proyecto de investigación “Historia conceptual y crítica de la modernidad” (FFI2017-82195-P), financiado por MCIN/ AEI /10.13039/501100011033/ y por FEDER “Una manera de hacer Europa”, y del Grupo de Investigación homónimo de la Universitat de València (GIUV2013-037)

2 Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen: Niemeyer, 1927, ⁸1958), 69.

Husserl a clave de un riguroso análisis filosóficos.³ Que el término aparezca solo tres veces en *Ser y tiempo*, acompañado siempre de un cariz negativo,⁴ no es casual y, de hecho, apunta a una tesis medular de la fenomenología hermenéutica que Heidegger ya no abandonará. En los más de cien tomos publicados en la *Gesamtausgabe*, la operación del filosofar *nunca* se describe bajo el nombre de “reflexión”, como sería de esperar; en su lugar, Heidegger utiliza otros términos alternativos como el de “*Besinnung*” o “*Nachdenken*” (en general, traducidos por “meditación”), mediante los cuales se intenta expresar cierto razonamiento filosófico que, en muchas ocasiones, pasa inadvertido al lector.

A continuación, espero mostrar cómo un examen del carácter polémico de la “reflexión” a partir del diálogo entre Husserl y Natorp ilumina el planteamiento hermenéutico de Heidegger.⁵ Además, acentuar este carácter polémico del concepto permite también esclarecer la noción de “*Destruktion*”, que tanta fortuna ha tenido en la recepción de Heidegger y, en general, en la filosofía del siglo xx. Como quiero defender, el rechazo heideggeriano de la “reflexión” es la piedra angular del programa anunciado en 1927 de una “destrucción de la historia de la filosofía,”⁶ pues la idea técnica de una “destrucción” surge en oposición a dos nociones mediante las que Husserl y Natorp entendieron la “reflexión”: la “reducción” y la “reconstrucción”, respectivamente.

Dado el escaso reconocimiento que esta polémica tiene en la comprensión usual de Heidegger⁷ y la extrañeza que puede ocasionar hablar de un “rechazo de la reflexión”,

3 Cf. Edmund Husserl, *Husserliana: Edmund Husserl – Gesammelte Werke* [en adelante: Hua], Bd. 3, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* [1913] (Heidelberg: Springer, 1976), §77, 162.

4 Cf. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 48, 115, 136.

5 Algo también útil para comprender la propuesta de otros autores, entre los que destaca Gadamer, quien se nutre del rechazo a la reflexión de su maestro. Véase Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke*, Bd. 1, *Wahrheit und Methode*, (Tübingen: Mohr Siebeck, 2010), 346ss.

6 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 392. Con este título hace referencia Heidegger al proyecto expuesto en el §6 de *Ser y tiempo* (ibid., 19-27).

7 No obstante, son numerosas las contribuciones de la literatura especializada, especialmente a partir de la obra de Friedrich-Wilhelm von Herrmann, *Hermeneutik und Reflexion* (Frankfurt am Main: Klostermann), 2000, cuya lectura sigue siendo indispensable para cualquier aproximación al asunto aquí tratado. Véase también: Dan Zahavi, “How to investigate subjectivity: Natorp and Heidegger on reflection”, *Continental Philosophy Review* 36 (2003): 155-176; Jesús Adrián Escudero, “Husserl, Heidegger y el problema de la reflexión”, *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* 46 (2013): 47-75; también: “El problema de la reflexión en Husserl y Heidegger”, *Investigaciones Fenomenológicas* 5 (2015): 93-119. Por motivos de concreción y claridad expositiva no me detendré aquí en el debate que se ha planteado al respecto.

realizaré, en primer lugar (1.), una breve advertencia histórico-conceptual sobre la noción que permita una correcta intelección del debate. En un segundo momento, me concentraré en el sentido que Husserl dio al término y en los interrogantes filosóficos que se plantearon a partir de ellos (2.). Posteriormente, expondré un resumen de la objeción de Natorp (3.), a partir de la cual analizaré la reacción de Heidegger y, por tanto, su respuesta a los interrogantes que en 1919 representaban Husserl y el neokantismo (4.). Con todo ello, espero dilucidar el sentido del adjetivo “hermenéutico” con el que se caracteriza la aproximación fenomenológica heideggeriana y, lo que es más importante, la idea fundacional del concepto de “*Destruktion*”.

1. Al mencionar la disputa en torno a la “reflexión” es usual pensar en la crítica de Hegel a Jacobi, Kant y Fichte,⁸ y no tanto en una de las polémicas subyacentes a *Ser y tiempo*. La razón de ello es obvia. Heidegger no se refiere explícitamente a esta en ninguna página de dicha obra, ni siquiera en nota. No obstante, como he indicado, la presencia de esta polémica es manifiesta si consideramos el escaso uso del término por parte de Heidegger; aunque solo un lector familiarizado con los debates de la filosofía alemana de principios del siglo xx es capaz de advertir las implicaciones de esta ausencia.

Pero, además de ello, el debate mencionado causa extrañeza por el objeto mismo en disputa: la reflexión. *Prima facie*, la anunciada posición de Heidegger puede resultar desconcertante, pues “reflexionar” parece el verbo por antonomasia de la filosofía. ¿Qué significaría el rechazo anunciado? En general, ¿qué puede haber en disputa cuando la reflexión es la operación más básica y sencilla del filosofar?

No cabe duda de que estos interrogantes son legítimos al considerar el significado actual de “reflexión”: “pensar atenta y detenidamente sobre algo.”⁹ Según este, se puede reflexionar sobre un problema o una decisión, por muy importante o trivial que sea; con ella se mienta algo tan general y formal que no puede suponer problema alguno. Sin embargo, la extensión de esta acepción en nuestro lenguaje al uso oculta su reciente origen, rastreable entre los siglos xvii y xviii,¹⁰ y, lo que es más importante, el tecnicismo que hasta tiempo reciente representaba el término. En el siglo xix la pa-

8 Georg Friedrich Wilhelm Hegel, “Glauben und Wissen oder Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie”, en *Werke*, Bd. 2, *Jenaer Schriften 1801-1807*, (Frankfurt a. M.: Suhrkamp), 287-432.

9 Cf. *Diccionario de la Real Academia Española*, 23.^a ed., [versión 23.5 en línea], “Reflexión” (Fecha de consulta: 10.09.2021).

10 Véase, p. ej., el corpus disponible en el *Diccionario Histórico de la Lengua Española* (DHLE) [en línea], 2013. (Fecha de consulta: 10.09.2021).

labra todavía estaba revestida de un marcado carácter metafórico¹¹: la reflexión representa “el movimiento de un cuerpo en dirección opuesta a su sentido natural”, como sucede, p. ej., con el rayo de luz al reflejarse sobre una superficie (*reflectio*).¹² De esta forma parece introducirse el término en lenguas como el castellano. Sus primeras apariciones resultan principalmente en contextos de física, de óptica, o en contextos religiosos, donde reflexionar tiene el significado metafórico de *recogimiento*, de una *vuelta sobre uno mismo* en la *introspección* (es decir, la realización de un movimiento del intelecto opuesto a su sentido natural, dirigido hacia el mundo externo).

Sea como fuere, el *carácter técnico* del término se mantiene bien presente hasta el siglo xx; aunque en él ya tenga mucha fuerza su significado formal, hoy asumido como primario (“pensar atentamente”). Esto se puede corroborar en algunos de los diccionarios filosóficos del momento de la disputa que nos ocupa, como el *Wörterbuch* de Eisler o el de Kirchner, el *Grosses Konversationslexikon* de Meyer o el *Brockhaus kleines Konversation Lexikon*.¹³ En todos ellos, la primera acepción de la reflexión no es el “pensar atentamente sobre algo”, sino la “percepción interior” [*innere Wahrnehmung*], tan enfatizada por el psicologismo de la época. Es justamente este sentido concreto asumido por el psicologismo el que da pie a la polémica entre Husserl y Natorp.

Esta conoce dos momentos fundamentales en los que me detendré a continuación: la crítica de Husserl a la definición psicologista de reflexión y la posterior objeción de Natorp al proyecto husserliano. Por tanto, solo en oposición al *muy específico* sentido del término modulado por la intervención de ambos autores, Heidegger elabora su enfoque fenomenológico-hermenéutico, de tal modo que cualquier intento de comprender su oposición a la reflexión desde el uso actualmente más común del término sería funesto.

11 Tomás de Aquino, en quien primero se localiza esta metáfora, advierte de este uso metafórico y deja claro que la “reflexión” es la vuelta sobre la dirección natural del intelecto (hacia los objetos), una vuelta en la que el intelecto vuelve sobre sí. Sobre ello, remito a un trabajo anterior en el que me detuve en esta historia-conceptual: David Hereza, “El doble rechazo de la reflexión en *Ser y tiempo*”, *Studia Heideggeriana* 10 (2021): 141-145.

12 “Reflexionar” y “reflejar” tiene el mismo origen latino, “*reflectio*”, como se advierte en algunas lenguas romances, en las cuales el verbo todavía es el mismo (p. ej. en el italiano “*riflettere*”).

13 Véanse Rudolf Eisler, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe, zweite, völlig neu bearbeitete Auflage* (Berlin: Mittler, 1904), 241-243; Friedrich Kirchner, y Carl Michaëlis, *Wörterbuch der Philosophischen Grundbegriffe* (Leipzig: Dürr’sche Buchhandlung, 1907; disponible en: <http://www.zeno.org/Kirchner-Michaelis-1907>. Fecha de consulta: 10.09.2021); *Brockhaus Kleines Konversations-Lexikon* (Leipzig: Brockhaus, ⁵1911; disponible en: <http://www.zeno.org/brockhaus-1911>. Fecha de consulta: 10.09.2021).

2. Según lo recién indicado, el punto de partida desde el que abordar la posición heideggeriana frente a la reflexión reside en su significado fijado por el psicologismo, según el cual esta debe ser entendida como una “percepción interior”. Tal idea tiene su origen en el *Essay* de Locke¹⁴ y apunta a la manera más intuitiva de entender la naturaleza del conocimiento: su comprensión como un proceso cognitivo, como un hecho u *operación dentro la mente*.

Al conocer un objeto, según esta concepción, la mente generaría una serie de reglas o leyes (como el principio de no contradicción o la unión copulativa del juicio) que permitirían enlazar los datos ofrecidos por los sentidos en la unidad del concepto. Por ejemplo, si conozco la “mesa” que tengo delante, ello se debe a un *hecho* acaecido en mi mente, la cual ordena mediante diferentes leyes cognitivas los datos puros sensibles: “superficie”, “rectangular”, “marrón”, “lisa”, etc. Todo estudio filosófico del conocimiento, por tanto, se resuelve en el examen de la *operación fáctica* de enlace al que se refieren todos nuestros conceptos, desde los particulares a los más generales, p. ej., el de “sustancia” o “identidad”. De este modo, el saber filosófico queda reducido a una especie de *percepción sensible*, en concreto, a una “interna”, pues *la filosofía* no pregunta por los datos sensibles (externos), sino por los conceptos articuladores de estos en la psique. El filosofar es aprehender mi mente en una vuelta (*flexio*) de esta sobre sí (*re-*) y, por tanto, una *percepción interna* [*innere Wahrnehmung*]. En contraposición directa a semejante concepción del conocimiento y del filosofar nace el título de “fenomenología” y, por tanto, la polémica que nos interesa exponer.

El primer volumen de las *Investigaciones lógicas* de Husserl consiste en una amplia refutación de la concepción “psicológica-genética” del conocimiento.¹⁵ En líneas generales, Husserl afirma que si las categorías del conocimiento deben expresar un nivel de generalidad tal que permita su cumplimiento en *todos* los casos posibles (como sucede en la *unidad expresada* en el “es” de la cópula de cualquier juicio),¹⁶ entonces no puede haber análisis perceptivo, empírico (interno o externo) alguno que garantice la universalidad a ellos característica. Con el estudio de un hecho nunca se abarcaría la pretensión a la *totalidad* contenida en tales predicados categoriales. Ahora bien, que el origen de las categorías no esté en la percepción de una experien-

14 John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding* [1690] (Oxford: Clarendon, 1975), Book II, Chap. I, §§2-4.

15 Hua XVIII, 262.

16 Lo que se cumple en todos los casos es la unidad expresada por el verbo “ser” y no la mera aparición del verbo. Este bien puede ser elidido o incluso no mencionado si la lengua en cuestión no utiliza tal expresión sin que el problema que expresa sea cancelado.

cia (interna o externa) no elimina que estas no aparezcan “en” ella, como Husserl se preocupa de subrayar.¹⁷ El énfasis indicado con esta preposición permite advertir la objeción fundamental al psicologismo de la que surge su proyecto:

No es en la *reflexión sobre* los juicios o, más bien, sobre las realizaciones judicativas donde yace realmente el origen de los conceptos de [por ejemplo] ‘estado de hecho’ y ‘ser’ (en el sentido de la cópula), sino en *la misma realización* del juicio; no es en *estos actos en cuanto objetos*, sino en *los objetos de estos actos* donde se encuentra el fundamento de la abstracción para la realización de los conceptos aludidos.¹⁸

Cuando afirmo (o niego) algo, p. ej., “esa lámpara ilumina”, en mí se da ciertamente un proceso psicológico o neuronal, pero ello no tiene nada que ver con la *validez* expresada *en* tal aseveración, mediante la cual se indica una *afirmación, asertórica, sobre* la lámpara, esa concreta, *singular*, proposición que se distingue de otras por ser válida o no. El asunto de la filosofía es, por tanto, “el objeto de ese acto asertórico” y no la consideración fáctica de ese acto, es decir, su consideración en “cuanto objeto”. Esta experiencia, ajena a la comprensión psicologista del conocer, debe ser el punto de partida del filosofar o, si se quiere, de la *reflexión filosófica*, la cual, por tanto, no tendrá nada que ver con “percepciones internas” de ningún tipo.

Sin embargo, la distinción entre procesos cognitivos y validez, entre tomar los actos del conocimiento como “objetos” (internos a la psique) o simplemente “los objetos de esos actos”, ha de ser custodiada, pues mantenerse en ella *no es natural*. Nuestra primera e ingenua comprensión de las cosas nos remite a hechos y explicaciones fácticas, por lo que la fenomenología conlleva una posición filosófica que uno, de algún modo, debe proponerse.¹⁹ Por ello, la distinción entre las dos formas descritas de entender el conocimiento ha de fijarse en un “método” que la asegure y, en caso, denuncie su superposición; motivo por el que Husserl comienza a hablar del “método fenomenológico”. Este consiste, esencialmente, en *recordar* que a todo fenómeno psíquico “corresponde un fenómeno puro [o fenómeno en el sentido de la fenomenología], que exhibe su esencia inmanente como dato absoluto.”²⁰ Tal cautela metodológica es la que Husserl presenta en las *Investigaciones lógicas* mediante el

17 Hua XIX, 669.

18 Hua XIX, 669.

19 Ramón Rodríguez, “Reflexión y evidencia. Aspectos de la transformación hermenéutica de la fenomenología en la obra de Heidegger”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 13 (1996): 57.

20 Hua II, 45.

“principio de la cancelación de cualquier presupuesto [*Voraussetzunglosigkeit*]”²¹ y más adelante se expresa con el título de “puesta entre paréntesis” [*Einklammerung*], “ἐποχή” o “reducción” [*Reduktion*].²² En concreto, Husserl indica que lo que se ha de cancelar, reducir o poner entre paréntesis es la idea de trascendencia, es decir, la asunción del *ser trascendente* de los objetos a la conciencia de la que parte el psicologismo.

La razón de esta referencia a la “trascendencia” radica en el intento husserliano no solo de eliminar la confusión del psicologista, sino de atacar a la raíz del problema: su concepción de la conciencia o subjetividad. Si el psicologista considera que el conocimiento es un “acto” de la psique, lo hace porque comprende esta como un objeto más *dentro* del mundo, algo idéntico, en términos ontológicos, a una mesa o cualquier otro ente. Su único rasgo distintivo residiría en que la mente tendría la *posibilidad* de relacionarse con objetos ajenos a ella, externos o *trascendentes*: el conocer consistiría en “trascender” hacia los objetos (*hechos en sí*) ajenos a nuestras supuestas “imágenes mentales” (*hechos psicológicos o anímicos*), copias de las cosas que serán “inmanentes” al sujeto cognoscente. Por ello, la filosofía se entiende como una percepción interna, pues el conocimiento sería algo que sucede *in mente* y, por tanto, requiere de una vuelta sobre sí del propio sujeto cognoscente. Tal entramado es lo que pone entre paréntesis el concepto de *reducción*. Pero, además de su sentido negativo de eliminar o cancelar las trascendencias, debe ser entendida también en su matiz etimológico de *re-ducere*, de *re(con)ducir* el pensar de vuelta a su origen²³: solo gracias a esta operación se alejan las distorsiones del psicologismo y se muestra la conciencia *tal y como es, en su forma de ser originaria*.

De esta manera, la auténtica “*reflexión*” filosófica debe entenderse desde la idea de “reducción” y así queda fijado el polémico concepto en Husserl. Pero esta forma alternativa de conceptualizar el filosofar se enfrenta a nuevas dificultades. Al fin y al cabo, el éxito de la teoría psicologista reside en su facilidad para responder a ciertos intrincados problemas epistemológicos, a saber, ¿qué es el “yo” usualmente identificado con la conciencia y cómo es posible su referencia al “objeto” constitutiva del conocimiento?

Para el psicologismo, la conciencia es, como hemos dicho, un ente más dentro del mundo y su modo de relación con los objetos del conocimiento es aquel ofrecido por la sensibilidad, por sus órganos. En cambio, si la reducción o reflexión fenomenológica nos descubre la naturaleza no-intramundana de la conciencia, deja de re-

21 Hua XIX, 24.

22 Hua III, 69.

23 Javier San Martín, *La estructura del método fenomenológico*, (Madrid: UNED, 1994), 37.

sultar evidente cómo responder a estas cuestiones. Desde luego, el “yo” no será algo más dentro del mundo, pero tampoco se aclara qué sea entonces ni cómo describir su ineludible referencia cognoscitiva a un “objeto”. La realización del proyecto de Husserl, presentado de manera programática en el escrito *La filosofía como ciencia rigurosa* (1911) y en el primer volumen de las *Ideas* (1913) depende de ofrecer una respuesta satisfactoria a estos interrogantes. La solución, empero, no puede ser otra que la de analizar la conciencia en su *más absoluta forma de ser originaria* mediante la idea de reflexión fenomenológica (o reducción).

Acabada la guerra, en 1919 Husserl se propone con fuerza asumir estos interrogantes, para así llevar a cabo su programa filosófico, tal y como muestra la conferencia *Natur und Geist* (febrero de 1919) o la lección homónima del semestre de verano de 1919.²⁴ En dicha lección Husserl se intenta aproximar a lo dado inmediatamente en la conciencia a partir de la descripción de un pupitre, intentando responder así a la pregunta por la relación cognitiva originaria del sujeto con el objeto:

Tomemos como ejemplo un objeto que todos tenemos delante, ese pupitre de aquí [...]. El pupitre y, así, cualquier otro objeto externo, es “dado mediante apariciones [*Erscheinungen*]” en su existencia real, corpórea, y no puede ser dado de otro modo. ¿Qué quiere decir esto? Corpóreamente nos es dado el pupitre con un cierto conjunto de características, con una cierta extensión y forma, sobre la cual se extienden ciertos colores, del mismo modo que nos es dado con ciertas cualidades al tacto, como aspereza o el ser resbaladizo.²⁵

La experiencia de la conciencia, establece Husserl, se constituye como un todo de percepciones. Esto no quiere decir que se aprehendan diferentes elementos perceptivos, luego unidos por la mente, como afirmarían las posturas psicologistas. Según lo dicho, sería malinterpretar este pasaje leerlo desde esta perspectiva. Lo que busca afirmar Husserl, más bien, es la forma primaria del ser patente de nuestra experiencia de los objetos del mundo: este –siguiendo las líneas de su curso de 1919 *Natur und Geist*– puede ser descrita como una “incesante corriente de vivencias de un destacado tipo, las de percepción”;²⁶ lo que es, *existe*, en cuanto manifestación de “mi campo

24 Este título es sintomático, pues Husserl quiere mostrar cómo la fenomenología era la solución de todos los problemas del momento. Si respondiese a estas cuestiones, se lograría una fundamentación rigurosa del ser de la conciencia y, con ello, una fundamentación de los ámbitos de la naturaleza y del espíritu, es decir, de las *Naturwissenschaften* y las *Geisteswissenschaften*.

25 Edmund Husserl, *Husserliana: Edmund Husserl – Husserliana Materialen* [en adelante: Hua.Mat.], Bd. 4, *Natur und Geist. Vorlesungen Sommersemester 1919* (Heidelberg: Springer, 2002), 34-35.

26 Hua.Mat. IV, 22.

perceptivo.”²⁷ Mi experiencia se me presenta como un conjunto de características perceptivas en *un cierto orden*. O, dicho de otra manera, la experiencia ya se me da como un todo estructurado y no fragmentariamente *a partir de* “sensaciones” individuales (“marrón”, “cuadrado”, “carácter resbaladizo”, etc.). Dichas sensaciones solo son los elementos analíticos desde los cuales se explica ese todo en el cual siempre experimento y vivo. Sin duda, hay elementos que no veo de forma directa, como los sentimientos del prójimo, pero sí indirecta, gracias a los gestos de tales sujetos. Lo mismo vale para una inmensa cantidad de fenómenos que no percibo de manera directa (p. ej., el Sol cuando es de noche), pero cuya existencia estipulo gracias a la totalidad de mi mundo perceptivo.²⁸ Las percepciones, por consiguiente, representan el primer acceso a cualquier idea de *existencia* que se proponga. La fenomenología, desde esta asunción, deberá asumir la tarea de sacar a la luz la estructura de ese todo ya dado en la experiencia.

También en las lecciones de 1919 se halla una respuesta al modo de ser de la conciencia, en concreto al “yo” que ella manifiesta, aunque su respuesta no difiera de la exposición de *Ideas*:

Si llevo a cabo la ἐποχή fenomenológica, “yo, el ser humano” quedo entre paréntesis, y, de este modo, no permanece sino la pura vivencia del acto con su propia esencia [...]. Pero veo que ninguna puesta entre paréntesis puede eliminar la forma del *cogito* y cancelar el “puro” sujeto del acto. El “estar dirigido a”, el “ocuparse con”, el “tomar una posición respecto de”, [...], implican en su esencia este carácter: el ser algo que “emana del yo” o, en la dirección opuesta, que se dirige “hacia el yo”: y este yo es el yo *puro*, sobre el cual no puede haber reducción alguna. [...] Es en y para sí indescriptible: yo puro y nada más.²⁹

El yo, por consiguiente, es la posición por antonomasia del conocimiento y esto quiere decir tanto como *la oposición al objeto* y nada más. Junto con la tesis ya anunciada, la definición del ser de la conciencia ofrecida por Husserl a la altura de 1919 es la de un continuo perceptor: “*La vida del yo [Ichleben] es un continuo percibir.*”³⁰ En ese todo ordenado y fundado de percepciones que denominamos experiencia, el “yo” es aquello “que necesariamente se da con ella [*ein notwendiges Dabeí*],”³¹ con cualquier *cogitatio*, pero que en ningún caso tiene la forma de ser de los objetos que percibe.

27 Hua III, 56.

28 Hua III, 56. También: “Para mí existen objetos reales en cuanto determinados, más o menos conocidos, *en unidad* con lo que actualmente he percibido” (Hua III, 57).

29 Hua III, 179.

30 Hua.Mat. IV, 22.

31 Hua III, 180.

De este modo resuelve Husserl los interrogantes que conllevaban sus críticas al psicologismo. Con ello, no quiero afirmar que la fenomenología husserliana se limite a esto; es de sobra conocido que los desarrollos posteriores de *Ideas II* o *Meditaciones cartesianas*, entre otros escritos, muestran que estas afirmaciones representan solo los elementos de una teoría en ciernes. En cualquier caso, están eran las respuestas que ofrecía Husserl a la altura de 1919 y con ellas, por tanto, se perfila la imagen de la fenomenología que él transmitió al público filosófico de la época.

3. De la imagen anterior, sin embargo, se desprenden una gran cantidad de dudas que fueron objeto de amplia discusión, especialmente en los círculos de estudiantes más cercanos a Husserl entre los cuales se encontraba Heidegger. Este obtuvo su plaza como ayudante en 1919 y desde el primer momento su colaboración con el padre de la fenomenología estuvo marcada por la insatisfacción que ocasionaban sus descripciones de la *forma de ser originaria de la conciencia*.

Pero Heidegger no fue el único en mostrar reticencias con el proyecto husserliano. En los últimos meses de 1918, concluida la guerra, se fundó “La sociedad friburguesa de fenomenología”, una sociedad nacida con el objetivo de realizar conferencias periódicas sobre la fenomenología. La ponencia inaugural fue realizada por Gerda Walther justamente “sobre la problemática del yo puro en Husserl”. Por desgracia, no ha llegado hasta nosotros el texto de la conferencia, pero gracias a la biografía escrita por esta autora, sabemos que dicha conferencia versaba sobre lo paradójico que podía resultar la afirmación de Husserl, según la cual la conciencia y, con ella, la última definición de nuestro “yo” consiste en un “ser puro”, en “puro yo y nada más”. ¿Cómo es posible que el “yo puro,” “totalmente vacío y sin contenido,” un “mero ojo percipiente” represente la forma originaria de relacionarnos con el mundo?³²

No es difícil suponer que el debate posterior a la conferencia de Walther tuviese un fuerte impacto en la discusión de la teoría de Husserl. En las sesiones sobre fenomenología que este celebrara en su casa los sábados (las famosas “*Samstag-diskussionen*”), sus estudiantes más aventajados (además de Heidegger, asistirían a estas discusiones Julius Ebbinghaus, Franz Josef Brecht, Edith Stein) no vacilaban en enfatizar los problemas metodológicos que subyacían a estas limitaciones de la fenomenología.³³ La “reducción”, para estos, no podía conseguir lo que prometía,

32 Véase Gerda Walther, *Zum anderen Ufer. Vom Marxismus und Atheismus zum Christentum* (Remagen: Otto Reich, 1960), 213.

33 Véase Karl Schumann, ed., *Husserl-Chronik. Denk- und Lebensweg Edmund Husserls. Husserliana Dokumente* (Heidelberg: Springer, 1981-1999), 235; sobre ello también véase Ángel Xolocotzi, “Mundo circundante y mundo de vida en 1919”, *Studia Heideggeriana* 5 (2016): 71-97.

pues estaba lejos de ofrecer una descripción de la vida inmediata, como pretendía Husserl.

Como se ha indicado, Heidegger se nutrió de estas dudas en torno al método y, por consiguiente, la viabilidad de su programa fenomenológico. Pero además de la lectura de los textos de Husserl, estos interrogantes estaban alimentados por el estudio de la obra de Natorp, quien había acentuado el gran problema de la “reducción” o “reflexión fenomenológica”. Ya en 1912, en su *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*, este filósofo neokantiano puso en evidencia aquello que la discusión de Husserl contra el psicologismo antes aludida había preterido: la naturaleza distorsionadora de la reflexión.³⁴ Esta crítica fue realizada con anterioridad a la publicación de las *Ideas*, pero al calor de los interrogantes mencionados adquirió un nuevo sentido, especialmente porque Husserl, a quien el mismo Natorp había enviado el libro, nunca se pronunció al respecto.

Según Natorp, en los desarrollos husserlianos descritos anteriormente opera una concepción de la reflexión errónea, pues esta es considerada *un medio cristalino* que manifiesta la estructura de la conciencia previa a su ejecución, sin atender a lo *que ese mismo acto añade o modifica en el objeto que pretende analizar*. Al fin y al cabo, toda reflexión establece una mediación y, por ello, una diferencia.

Con buenos motivos se denomina “reflexión”, es decir, reflejo, al modo en el cual podemos llegar a ser conscientes de lo subjetivo de la conciencia. Cuando se reflexiona en la “auto-aprehensión”, lo inmediato ya no es algo inmediato.³⁵

Esta mediación (producida por la reflexión) es fácilmente constatable en muchos objetos de nuestra propia conciencia, siendo quizá el lenguaje el más privilegiado para su ilustración. No es lo mismo *hablar* una lengua que *reparar* en ella, haciéndola objeto de estudio en un esfuerzo reflexivo. En este segundo caso, se revela una diferencia insoslayable entre aquello que antes era simplemente “hablar” y que ahora se presenta en la forma de casos, complementos, conjugaciones y sintagmas. Desde luego, esta diferencia no es en sí perniciosa, siempre y cuando no se confundan las dos formas posibles de entender el lenguaje recién indicadas, pues “hablar” no tiene nada que ver con conjugar y estructurar oraciones según reglas gramaticales. Una tergiversación análoga es, sin embargo, la que, según Natorp, habría cometido Husserl en su exploración del mundo originario de la vida al confundir su constitución con la de su reflejo en la reflexión. *La reflexión fenomenológica solo llevaría a un espejismo*, a la

34 Paul Natorp, *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode. Erstes Buch: Objekt und Methode der Psychologie* (Tübingen: Mohr, 1912), 189ss.

35 *Ibid.*, 191.

ilusión de que la forma de ser manifestada en las descripciones husserlianas, que se podría denominar “teórica” al designar la actitud del reparar en algo, es idéntica a la forma de ser pre-flexiva (y, por tanto, pre-teórica) originaria.

Con esta observación se corroboran las profundas dudas en torno al proyecto husserliano de dar con la *forma de ser originaria* de la conciencia a percibidas por sus estudiantes. De hecho, Natorp no titubea en afirmar su absoluta inviabilidad. Todo acto de la psicología (del ámbito de la conciencia en general) está ligado a la reflexión y, por tanto, a una inevitable modificación teórica. El “yo” representa el *fundamentum inconcussum* de todo saber y, por tanto, aquello que no puede ser sabido. La conciencia es descrita por este autor como “el aparecer mismo (el φαίνεσθαι),” opuesto a “lo que aparece,” a los fenómenos y, por ello, indescriptible *stricto sensu*, pues su análisis teórico es contradictorio con su naturaleza.³⁶ Desde luego, podemos tener un tipo de acceso a la subjetividad, pero nunca uno originario, sino mediado. De este modo, Natorp acusa a Husserl del *prejuicio de la transparencia de la reflexión*, negando así la accesibilidad a la vivencia inmediata, que es lo que este pretendía.

Esta crítica pudo resultar muy estimulante a Heidegger, pues no solo busca refutar la convicción husserliana. Con ella se pone de relieve la distinta naturaleza ontológica, el distinto modo de existir de la vida pre-reflexiva en su inmediatez (forma de ser pre-teórica) y en su donación reflexiva a la conciencia (teórica). La tarea radica, entonces, en atisbar una vía para evitar este *espejismo* ocasionado por la reflexión.

Pero tampoco la propuesta de Natorp no se agota en esta posición crítica. Después de la *pars destruens* de su propuesta, este autor ofrece una *alternativa* que permita una salida a la situación de imposibilidad radical con la que él definía todo intento de expresar la vida inmediata de la conciencia. Según el autor neokantiano, la inevitable mediación creada por la reflexión no implica su abandono, pues no hay alternativa si el estudio de la conciencia debe ser científico; toda vuelta temática sobre un objeto (el habla, la conciencia, la relación con el mundo, etc.) conlleva una insoslayable teorización. El problema reside solo en la pretensión que se asocie al acto reflexivo del filosofar. Por consiguiente, el único gesto posible radica en asumir esa carencia propia de la reflexión para compensarla con un intento de “reconstrucción” de la vivencia inmediata desde la teoría. Por ello Natorp define su propuesta metodológica mediante el término “*Rekonstruktion*”.³⁷ La filosofía, entonces, *no* debe renunciar a la reflexión, sino entender esta desde la reconstrucción de las vivencias.

Sin duda, esta propuesta converge con la idea husserliana de la *Reduktion*, pues pretende ser también una “re(con)ducción” a los estados inmediatos de la conciencia;

36 *Ibid.*, 29.

37 *Ibid.*, 193ss.

sin embargo, se diferencia de la noción husserliana en que siempre tiene presente la insuperable limitación que tal intento conlleva. El fin buscado en la reconstrucción es, de hecho, imposible de alcanzar y, por ello, su aspiración, es meramente regulativa, algo en clara analogía a la utilidad de las ideas de la Razón en Kant.

4. La llave de acceso a una descripción fenomenológica del mundo originario de la conciencia estriba en hallar la posibilidad de penetrar en la existencia de las cosas previa a la reflexión. El problema que encara Heidegger, así, se vuelve *ontológico*, es decir, relativo a la escrupulosa diferenciación de los *modos de existir* heterogéneos que puede adoptar un mismo objeto, en el mundo inmediato y en la teoría. Gracias a la crítica de Natorp, el primer paso del nuevo proyecto heideggeriano estriba en abandonar *el prejuicio de la transparencia de la reflexión*. Ahora bien, ese abandono no supuso un olvido de los cimientos construidos por Husserl y, de hecho, es desde la fenomenología inaugurada por este que Heidegger es capaz de posicionarse frente a Natorp: si la convicción tácita de Husserl residía en pensar que la reflexión era un medio cristalino, la de aquel consiste en concebir *la teoría como único medio del filosofar, del indagar en los fenómenos*.

Por tanto, el planteamiento heideggeriano busca indicar la posibilidad de estudiar ciertas vivencias pre-reflexivas, no teóricas –siguiendo la estela de Husserl–, manteniéndolas en su *modo de ser original* –frente a lo que afirmaba Natorp–. Lo que se debe mostrar, entonces, es que no toda vivencia, por el hecho de volverse tema de estudio, conlleva una necesaria modificación de su forma de ser. Solo así se podría tomar distancia frente a las objeciones de Natorp a Husserl, sin con ello renunciar a la verdad contenidas en ellas. Obviamente, no se trata de ofrecer pruebas *a priori* al respecto, sino de intentar, mediante el riguroso análisis de los fenómenos, traer dicha posibilidad a la intuición.

Esto es lo que se propone por vez primera Heidegger en su lección de 1919, donde se halla el paso argumentativo inicial de todo su pensar, el análisis de la salida del sol a partir del coro de *Antígona*³⁸: “Oh, tú, rayo del sol, lo más bello // visto en Tebas, la de las siete puertas, // te has mostrado ya”.

Mediante la comparación de este *fragmento de la vida inmediata* –fijada en el verso– con la *vivencia científica* de un astrónomo, Heidegger busca mostrar cómo un mismo objeto puede ser aprehendido y analizable de formas de ser muy diferentes, no por ello subsumibles necesariamente bajo la categoría de lo “teórico”, de la modificación dada en la reflexión. No hay duda de que el objeto “sol” en la vivencia

38 Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, Bd. 56/57, *Zur Bestimmung der Philosophie* (Frankfurt am Main: Klostermann, 1999), 74ss.

del anciano tebano –objeto del coro– no es algo que esté “ahí delante” sin más, pues este es para él *desde* el recuerdo del valor o del miedo de la batalla, es algo que tiene una íntima relación o ligación con su propio sujeto. Esto no sucede solo al anciano tebano, sino a cualquier persona en su experiencia más inmediata de la salida del sol. Para algunos representa la ilusión de un nuevo día, para otros la tristeza del pasar del tiempo. Todas estas experiencias, empero, son muy diferentes de la que posee el astrónomo, quien estudia el sol como un objeto físico, como un astro (el Sol). En esta experiencia, el Sol es un elemento descomponible en fuerzas y energía que son totalmente indiferentes al observador; desde esta comprensión, para los ciudadanos de Tebas y para nosotros el objeto se presenta del mismo modo.

De nuevo, lo importante anida en *no cancelar* esta diferencia que se acaba de iluminar. Sería del todo natural pensar que la vivencia teórica es el origen de aquella del anciano tebano, y considerar que el objeto “Sol” está ahí delante para todos los seres humanos, un objeto que cada uno, posteriormente, lo “colorea” con sus sentimientos o expectativas. Esta asunción sería dejarse llevar por el espejismo de la reflexión, pues asumiría como originaria la forma de ser que aparece en esta: la forma de ser teórica. Al mismo tiempo, resultaría también injustificado afirmar que todo, por el hecho de ser pronunciado o ser “algo” [*etwas*], se convierte en “teoría”, según sostiene Natorp. Por este motivo, Heidegger se esfuerza en remarcar la diferencia entre el “algo formal” de una vivencia –en este caso “la salida del sol”– y su posible teorización.

El mundo entorno [pre-teórico] es algo; [...] lo válido es algo; todo valor es algo, por ejemplo, la tónica estética o religiosa o social es algo. Toda vivencia en general es un posible ‘algo’, independientemente de su genuino carácter mundano [es decir, su modo de existir]. El sentido del ‘algo’ quiere decir justamente: “vivenciable en general”. La indiferencia frente a toda genuina mundaneidad [o modo de existir] que se halla en el ‘algo’ y especialmente frente a toda determinación objetivadora no es en ningún caso idéntico con la desvivificación o con el mayor nivel de ella, la teorización más sublime.³⁹

En suma, el intento acometido por Heidegger en su análisis consiste en expresar y describir la constitución de la vivencia *desde la vida*, algo solo posible mediante la *advertencia* de que la misma reflexión supone “un cambio de dirección en la pura mirada al interior de la vivencia.”⁴⁰ Ese cambio “en la pura mirada” que conlleva el filosofar de manera primaria es el que, de algún modo, debemos *deshacer*. Si, p. ej., al escribir me pregunto de golpe por mi vivencia del bolígrafo, lo primero que

39 *Ibid.*, 115.

40 *Ibid.*, 71.

haré es *cancelar* el mismo proceso de escritura en el que estaba inmerso, el cual es justamente el auténtico terreno de una fenomenología del mundo de la vida, de la originaria forma de ser de las cosas. Por lo tanto, podemos afirmar que el primer paso del verdadero método fenomenológico pasará por acentuar, de entrada, *ese cambio* que se da al centrar mi atención en el bolígrafo, pues solo desde esa advertencia es posible *volver* sobre la vida, siendo ese “volver” no un “dar un salto a otro mundo,” sino un entrar de lleno “por primera vez en el mundo.”⁴¹

Por este motivo, en el curso invernal de 1919/1920, Heidegger propone una radicalización de la “*Reduktion*” husserliana que tenga en cuenta la advertencia articulada desde la “*Rekonstruktion*” de Natorp: la inevitable modificación o construcción en la forma de ser de las cosas que la reflexión conlleva. Y para ello, siguiendo a su maestro, propone un nuevo “método” que consista en *custodiar* la distinción entre la dimensión reflexiva y pre-reflexiva del fenómeno, en preservar su separación, resguardándolas así de una posible confusión. A este método da el nombre de “*Destruction*”, en oposición a la voz latina usada por Husserl, la “*Reduktion*”.⁴² De esta forma, la “destrucción” salvaguardaría esa diferencia entre el ser teórico y el preteórico al admitir que primeramente y las más de las veces la conciencia entiende su mundo desde la teoría. Por eso, no solo se requiere “cancelar” algo sin más, sino “des-construirlo”, “des-montarlo”, pues al mismo pensar es inherente, de forma primaria, una naturaleza constructiva-teórica que tergiversa la naturaleza originaria de los fenómenos.⁴³ Este es el sentido primario de la “destrucción” [*Destruction*].

Por todo ello, a partir de 1919 Heidegger convierte a la *Destruction* en el “primer paso del método [fenomenológico]”⁴⁴ mediante el cual es posible “atrapar la referencia impulsadora y portadora de la experiencia de la vida.”⁴⁵ Solo mediante ella es realizable aquel proyecto pretendido por Husserl, una descripción originaria de la conciencia, que ahora Heidegger traduce en el siguiente interrogante: “¿Qué es lo

41 *Ibid.*, 63.

42 Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, Bd. 58, *Grundprobleme der Phänomenologie (Wintersemester 1919/20)* (Frankfurt am Main: Klostermann, 1999), 139.

43 A la luz de contexto recién expuesto no cabe duda que una traducción posible del alemán “*Destruction*” es el término “deconstrucción”. Sin embargo, con ello no se pretende establecer ninguna relación con el uso que Derrida hizo de este término durante la segunda mitad del siglo xx, quien lo toma inicialmente en un sentido casi idéntico al de Heidegger; véase Jaques Derrida, *De la grammatologie* (Paris: Éditions de Minuit, 1967), 26. Las afinidades y distancias entre la *Destruction* y la *déconstruction*, sin embargo, no pueden ser objeto de estudio aquí.

44 Heidegger, *Gesamtausgabe*, Bd. 58; *Grundprobleme der Phänomenologie*, 139.

45 *Ibid.*, 156, también 162.

que vivencio sin ningún tipo de reflexión sobre mí mismo?”⁴⁶ Con esta pregunta, por tanto, se asienta la piedra fundamental de la fenomenología heideggeriana o, si se prefiere, de la filosofía *hermenéutica* en general.

Desde esta posición, además, se entiende muy bien cuál era el fundamento de las críticas sobre el contenido de la doctrina husserliana de los pasillos de Friburgo: Husserl no podía *reflejar* correctamente la vivencia de la conciencia en su vida inmediata porque su ingenua *concepción de la reflexión* no le permitía percatarse del *espejismo* que esta supone. La solución a este espejismo tampoco pasa por la afirmación que parece promover la reconstrucción de Natorp, sino por la destrucción o desmontaje o des-construcción.

Así pues, una vez aclarado y realizadas estas anotaciones sobre lo que debe tener en cuenta una descripción del mundo inmediato de la conciencia, se puede volver sobre los interrogantes filosóficos que habían quedado insatisfechos en las descripciones fenomenológicas de Husserl: la forma de ser del “yo” y la relación de este con el “objeto”. La respuesta a estas cuestiones, que Heidegger realiza en la lección aludida de 1919, tiene muy en cuenta la posición metodológica descrita, desatendida por su maestro. No es ninguna casualidad, de hecho, que Heidegger utilice un ejemplo parecido al que hemos encontrado en los análisis husserlianos:

Al entrar en el aula, veo la mesa del profesor. [...] ¿Qué veo “yo”? ¿Superficies marrones que se cortan en ángulo recto [“características”, como diría Husserl]? De ningún modo [...] Veo la mesa desde la cual debo hablar. Ustedes ven la mesa desde la cual se les va a hablar, desde la cual he hablado [...] No la veo aislada del resto, veo el pupitre como algo demasiado alto para mí [para poder dar la clase]. Veo un libro sobre él, inmediatamente como algo que me molesta.⁴⁷

Para Husserl, el objeto tiene la estructura propia de la percepción; es algo que está frente a mí como algo independiente. Según Heidegger, en cambio, el mostrarse primario del mismo fenómeno está *ligado al sujeto*, a la propia *situación fáctica* en la que se encuentra: atender a la clase, pasar desapercibido en ella, etc. El objeto es *solo desde* una determinada ocupación y, por tanto, solo se manifiesta desde mi propia vida. No se trata de afirmar que sin determinadas acciones no existiría la “mesa del profesor”, sino de entender que, en general, no existe la manifestación de algo sin el estar inmerso en una u otra ocupación determinada y, por tanto, sin que el objeto *esté ligado* de algún modo al sujeto. El objeto no es algo que está simplemente “ahí delante”.

De esta breve elucidación Heidegger obtiene un primer punto de apoyo desde el

46 *Ibid.*, 255.

47 Heidegger, *Gesamtausgabe*, Bd. 56/57, *Zur Bestimmung der Philosophie*, 70-71. Los corchetes son míos.

cual entender la diferencia entre lo teórico y lo pre-teórico: el mismo fenómeno tiene la característica, en este último caso, de ser *algo ligado* al propio sujeto: “En esa vivencia [preteórica], en ese estar viviendo absorbido en algo [*Hinleben zu*], hay algo de mí: *mi* yo se abre paso totalmente en esa vivencia y resuena en ese ‘ver’.”⁴⁸ Frente a ello, la experiencia teórica está articulada desde la más absoluta *des-ligación*. Como sucedía en el caso del astrónomo, a partir de la posición teórica la “mesa del profesor” aparece como un elemento descomponible en “características”: superficies marrones que se cortan en ángulo recto.

Gracias a esta advertencia, Heidegger también ofrece una respuesta a la cuestión relativa a la forma de ser del yo: “¿Encuentro en el puro sentido de mi vivencia, intuyendo mi comportamiento visual con el mundo entorno dado en la mesa del profesor, algo así como yo [puro]?”⁴⁹ Nada de eso. ¿Qué es lo que uno encuentra? El estar el yo siempre anclado en una determinada situación, su carácter no es la pura contraposición al objeto, sino su carácter “situacional.”⁵⁰ El yo siempre se encuentra embebido en una circunstancia concreta, en el estar *yo* haciendo esto y lo otro. Por eso, “este aprehender algo [de forma teórica], posicionar algo como *ob-jectum* en general, vive a costa de una contención de mi propio yo,” concluyendo: “el yo que *ob-jetualiza* ya no soy yo.”⁵¹ En la vivencia inmediata de mi vida “yo estoy totalmente embebido en ella [*bin ich ganz dabei*],” en contraposición a cualquier posición teórica, en la cual “no me encuentro”.⁵² En resumen, el yo no es un “yo puro y nada más,” sino un yo “situado” en unas determinadas circunstancias.

Esto, obviamente, son designaciones primerizas, seguramente insuficientes para el mismo Heidegger. No obstante, en ellas se ilumina ya de algún modo algunas de las notas fundamentales de la analítica existencial de *Ser y tiempo*. No sería difícil, de hecho, extraer de estas indicaciones, apoyándonos en desarrollos más amplios, categorías como la de “estar arrojado” [*Geworfenheit*] y el “ser proyecto” [*Entwurf*], por no hablar del existencial de la “ocupación” [*Besorgen*], obvia en el fragmento antes citado. Sin embargo, el objetivo aquí no consistía en entrar en el detalle de estas nociones, sino mostrar en qué medida esta famosa tríada conceptual de *Ser y tiempo* representa una respuesta a los debates y polémicas filosóficas de la época, en concreto, a los problemas asumidos en el seno de la fenomenología de Husserl a partir de la crítica de Natorp.

Las indicaciones realizadas permiten entender, además, que la “*Destruktion*” no

48 *Ibíd.*, 73.

49 *Ibíd.*, 73.

50 Heidegger, *Gesamtausgabe*, Bd. 58, *Grundprobleme der Phänomenologie*, 62

51 Heidegger, *Gesamtausgabe*, Bd. 56/57, *Zur Bestimmung der Philosophie*, 73.

52 *Ibíd.*, 73.

es solo un concepto operativo en la segunda parte del tratado de *Ser y tiempo*, dedicada a una “destrucción de la historia de la ontología”. Esta resulta también el *elemento fundacional de la analítica existencial*. La “destrucción”, por tanto, debe ser entendida como el *primer paso del método fenomenológico* consistente en afirmar, salvaguardar o custodiar la diferencia entre el modo de ser de las cosas en la reflexión y el modo de ser de estas previo a ella. La destrucción, de este modo, se opone diametralmente a la reflexión, en el sentido técnico usado por Husserl y Natorp, ya sea como una *reducción* o como una *reconstrucción* de las vivencias inmediatas. Esta específica y elaborada posición filosófica, fruto del debate rastreado en las páginas precedentes, no será nunca abandonada por Heidegger. En los años posteriores, sin embargo, para expresar su oposición Heidegger no utilizará el término “destrucción” –que quedará reservado para expresar su “método historiográfico”–, sino que preferirá sencillamente evitar el término “reflexión” y, en su lugar, designar su quehacer filosófico bajo el término de “*Besinnung*” o “*Nachdenken*”.

Gracias a esta disputa, por último, se puede entender también la esencia de la filosofía *hermenéutica*: sacar a la luz [ἐρμηνεύειν] la vida pre-reflexiva de la conciencia, para lo cual se requiere “destruir” (en la acepción técnica descrita) la forma teórica de la reflexión. La filosofía heideggeriana, así, no es hermenéutica porque se dedica a leer los escritos del pasado o los grandes hitos de la historia de la filosofía; más bien al contrario, se dedica al estudio de la historia de la filosofía porque es hermenéutica, porque, como digo, busca sacar a la luz esa constitución pre-reflexiva, pre-teórica. Queda por describir ahora por qué de la posición metodológica asumida se sigue la necesidad de este examen de la tradición filosófica o, dicho de otro modo, por qué el sentido de “destrucción” aquí descrito acaba asumiendo en 1927 un matiz claramente historiográfico. Esta cuestión, empero, merece unos desarrollos que no pueden ser objeto de estudio aquí, pero que, en cualquier caso, se remiten a los análisis realizados. La inteligibilidad de una destrucción de la historia de la filosofía requiere, por consiguiente, no perder de vista este debate en torno al concepto de “reflexión” que, junto con tantos otros, constituye la trama fundamental de *Ser y tiempo*.

LA DISPUTA DEL POSITIVISMO EN LA SOCIOLOGÍA ALEMANA¹

Falko Schmieder

(Leibniz-Zentrum für Literatur- und Kulturforschung, Berlín)

La llamada disputa del positivismo en la sociología alemana puede verse como un capítulo significativo de la historia intelectual de la República Federal de Alemania. No solo aglutina los problemas teóricos y metodológicos centrales de una disciplina científica concreta, sino que también plantea cuestiones de carácter general como la relación entre teoría e historia, ciencia y objetividad, teoría y práctica social. Cuestiones todas ellas que afectan a la función social y al significado de las humanidades y las ciencias sociales en su conjunto.

Para poder evaluar adecuadamente los problemas y las dificultades de esta disputa, es importante comprender la historia previa ramificada, los contextos y los diferentes estratos de tiempo y de problemas asociados a ella.² El núcleo de la disputa lo constituyen dos conferencias sobre la lógica de las ciencias sociales que Theodor W. Adorno, como exponente de la Teoría crítica, y Karl Popper, como principal representante del racionalismo crítico, pronunciaron en octubre de 1961 en un simposio interno de la Sociedad Alemana de Sociología que tuvo lugar en la ciudad de Tubinga. En el caso de la contribución de Adorno se trataba de una coconferencia o réplica a la contribución de Popper. Ralf Dahrendorf, quien había coorganizado el congreso e invitado a Popper, su mentor académico, a viajar a Alemania, contribuyó ulteriormente con un comentario con anotaciones a la discusión. Los tres textos aparecieron al año siguiente en un número de la *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* (*Revista de Sociología y Psicología Social de Colonia*), que, en el ámbito de la sociología en lengua alemana, era la publicación periódica más importante de la época. Fue así como constituyeron el punto de partida de una polémica posterior entre Jürgen Habermas y Hans Albert como los dos principales representantes de la generación estudiantil. El impulso para ello lo dio una contribución de Jürgen Habermas a una publicación conmemorativa del 60 cumpleaños de Adorno, que él

1 Traducido del alemán por Manuel Orozco Pérez. Este trabajo ha surgido en el marco del proyecto de investigación “Historia conceptual y crítica de la modernidad” (FFI2017-82195-P) de la AEI/FEDER, UE y del Grupo de Investigación homónimo de la Universitat de València (GIUV2013-037).

2 Cf. Marius Strubenhoff, “The Positivism Dispute in German Sociology, 1954-1970”, *History of European Ideas* 44, n°2, (2018): 260-276.

mismo definió como un apéndice de la controversia entre Popper y Adorno.³ Albert respondió un año después, en 1964, y ese mismo año Habermas publicó una réplica a la que Albert dio nuevamente respuesta. Tres de sus cuatro contribuciones se publicaron asimismo en la *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*. La totalidad de las contribuciones mencionadas vieron la luz posteriormente, junto con textos adicionales, en un volumen titulado *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie (La disputa del positivismo en la sociología alemana)*, que después llegaría a dar nombre a la controversia.⁴ Estos textos adicionales incluían un ensayo de Adorno sobre el tema “Sociología e investigación empírica” que había aparecido por primera vez en 1957, es decir, tiempo antes del Taller de Tubinga,⁵ además de un ensayo de Harald Pilot con una crítica a la filosofía de la historia de Jürgen Habermas,⁶ y finalmente, como marco del volumen, una introducción sorprendentemente extensa de Adorno,⁷ así como un “breve y sorprendido epílogo” de Hans Albert.⁸ Tomando como base estas fuentes, se aprecia que la controversia sobre el positivismo comprende textos con más de una década de diferencia y a la que contribuyeron seis autores.

3 Cfr. Jürgen Habermas, “Analytische Wissenschaftstheorie und Dialektik. Ein Nachtrag zur Kontroverse zwischen Popper und Adorno”, en *Zeugnisse. Theodor W. Adorno zum sechzigsten Geburtstag*, ed. Max Horkheimer (Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt, 1963), 473-501. Una versión ligeramente abreviada por el autor apareció en: Ernst Topitsch, ed., *Logik der Sozialwissenschaften* (Köln / Berlin: Kiepenheuer & Witsch, 1965), 291-311.

4 Heinz Maus y Friedrich Fürstenberg, eds., *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie* (Neuwied: Luchterhand, 1970). [Ed. cast.: Theodor W. Adorno et al., *La disputa del positivismo en la sociología alemana* (Barcelona: Grijalbo, 1973)].

5 Cf. Theodor W. Adorno, “Soziologie und empirische Forschung”. Conferencia de apertura de un debate en el Instituto de Investigación Social, impresa por primera vez en: *Wesen und Wirklichkeit des Menschen. Festschrift für Helmuth Plessner*, ed. Klaus Ziegler (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1957), 245-260. Reimpreso en Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, *Sociologica II, Reden und Vorträge, Frankfurter Beiträge zur Soziologie*, Bd. 10 (Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt, 1962), 205-222.

6 Harald Pilot, “Jürgen Habermas’ empirisch falsifizierbare Geschichtsphilosophie”, en Maus y Fürstenberg, *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, 307-334. [Ed. cast.: “La filosofía de la historia empíricamente falsable de Jürgen Habermas”, en Adorno, *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, 287-312].

7 Theodor W. Adorno, “Einleitung”, en Maus y Fürstenberg, *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, 7-79. [Ed. cast.: “Introducción”, en *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, 11-80].

8 Hans Albert, “Kleines, verwundertes Nachwort zu einer großen Einleitung”, en Maus y Fürstenberg, *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, 335-339. [Ed. cast.: “Breve y sorprendido epílogo a una gran introducción”, en Adorno, *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, 313-318].

La polémica tuvo una repercusión que fue más allá del marco de la sociología y la filosofía, llegando a acaparar también la atención internacional.⁹ La dificultad de clasificarla se debe no solo a la participación de diversos actores y al prolongado escalonamiento en el tiempo de las contribuciones que llevó a constantes aplazamientos y posteriores reelaboraciones de los temas en disputa. También es el resultado de la larga historia previa de la controversia, que tuvo un impacto en la propia disputa, pero que se manifestaba de diferente manera para los distintos oponentes.¹⁰ Se remonta a la década de 1950, cuando los representantes de la teoría crítica orientada hacia Hegel, Marx y Freud se enzarzaron en acalorados debates sobre la cuestión de la actualidad de la filosofía de la historia y temas afines, como la cuestión de los juicios de valor o la relación entre necesidad y contingencia, con diversos representantes de la sociología empírica o antropológica, los cuales también mantenían entre ellos posiciones divergentes y discrepaban sobre todo en la cuestión del trato a los académicos incriminados por el nacionalsocialismo. La confrontación entre Adorno y Popper escenifica las posiciones de dos prestigiosos representantes de dos escuelas de pensamiento que, al igual que sus compañeros de armas, fueron perseguidos en tiempos del nacionalsocialismo y obligados a emigrar. El retorno de los condenados al ostracismo se produjo a lo largo de la década de 1950 en las condiciones de un sistema científico fuertemente caracterizado por el pensamiento restaurador y abierto solo a regañadientes a los planteamientos que se sentían comprometidos con los valores de la Ilustración y la democracia liberal. Su restablecimiento supuso, por tanto, la reanudación de tradiciones o cuestiones que el nacionalsocialismo había roto por la fuerza; al mismo tiempo, empero, estas tradiciones debían ser cuestionadas de nuevo en atención a las experiencias del nacionalsocialismo. Hasta qué punto estaba presente el nacionalsocialismo puede apreciarse en las profundas diferencias que, aunque a menudo solo se expresaban de forma velada en las contribuciones a la disputa del positivismo, equivalían nada menos “que a la acusación mutua de tendencias totalitarias.”¹¹ Circunstancia esta que queda de manifiesto en las ponencias de Max Horkheimer y René König¹² en el XVII Congreso de Sociólogos

9 Cf. David Frisby, “The Popper-Adorno-Controversy. The Methodological Dispute in German Sociology”, *Philosophy of the Social Sciences* 2 (1972): 105-119.

10 Cf. en detalle Strubenhoff, “The Positivism Dispute in German Sociology, 1954-1970”.

11 Rolf Wiggershaus, *Die Frankfurter Schule. Geschichte, theoretische Entwicklung, politische Bedeutung*, (München / Wien: Carl Hanser, 1988), 629. [Ed. cast.: *La escuela de Frankfurt* (México D.F.: FEC, 2011)].

12 René König fue profesor de sociología en la Universidad de Colonia desde 1949 y se le considera el representante más importante de la Sociología de Colonia. En 1955 sustituyó a Leopold von Wiese en la dirección de la *Revista de Sociología y Psicología Social de Colonia*, en la que se publicaron por primera vez algunas de las contribuciones a la disputa del positivismo.

Alemanes celebrado en Berlín en 1959. Ambas intervenciones pertenecen a la historia inmediatamente anterior a la disputa del positivismo dejando así, a su vez, al descubierto las tradiciones más profundas propias de la historia de las teorías y de la historia de los problemas a las que se dejan remontar las posiciones opuestas. El ensayo programático “Traditionelle und kritische Theorie” (“Teoría tradicional y crítica”), escrito por Max Horkheimer durante su exilio en Estados Unidos y publicado en 1937 en el 6º volumen de la *Zeitschrift für Sozialforschung* (*Revista de Investigación Social*), puede considerarse una especie de preludeo de la disputa del positivismo, al menos desde la perspectiva de la teoría crítica.¹³ En ese ensayo, Horkheimer desarrolla las diferencias y contraposiciones entre las estructuras básicas de dos “tipos”¹⁴ de teorías: una tradicional, que se remonta al *Discours de la méthode* de Descartes, y otra crítica, cuyo origen se encuentra en la crítica de la economía política de Marx. Como representantes contemporáneos de la teoría tradicional, Horkheimer apuntó sobre todo a las variedades del positivismo (y aquí especialmente al positivismo lógico del Círculo de Viena) y al pragmatismo anglosajón. Un cuarto de siglo más tarde, importantes representantes de ambas escuelas de pensamiento se enfrentaron directamente en la disputa del positivismo. El hecho de que Adorno considerase dicha disputa como una “controversia pública en torno a la dialéctica y la sociología positivista en el más amplio sentido,”¹⁵ idea formulada ya en la primera frase de su “Introducción”, muestra que entendía la confrontación con Popper en este marco más amplio. Y a esto le sigue una nota explicativa a pie de página en la que afirma que “Popper y Albert no son positivistas lógicos en sentido estricto. Por qué se les considera positivistas es algo que debe deducirse del texto.”¹⁶

Cuando Popper, que desde 1946 enseñaba en la *London School of Economics and Political Science* por invitación de Friedrich Hayek, fue invitado por Dahrendorf a contribuir al Taller de Tubinga de 1959, probablemente no era del todo consciente del terreno de disputa al que estaba siendo llamado. Dahrendorf le había invitado porque temía que los sociólogos alemanes (como Helmut Schelsky o René König) no estuvieran a la altura teórica de Adorno.¹⁷ También esperaba que Popper pudiese aportar

13 Cf. Max Horkheimer, “Traditionelle und kritische Theorie”, en *Zeitschrift für Sozialforschung* 6, nº2 (1937); aquí citado por la edición: Max Horkheimer, *Traditionelle und kritische Theorie. Fünf Aufsätze* (Frankfurt am Main: Fischer, 1992), 205-259. [Ed. cast.: “Teoría tradicional y teoría crítica”, en Max Horkheimer, *Teoría crítica* (Buenos Aires: Amorrortu, 2003) 223-271].

14 Horkheimer, “Traditionelle und kritische Theorie”, 243. [Ed. cast.: “Teoría tradicional y teoría crítica”, 256].

15 Adorno, “Einleitung”, 7. [Ed. cast.: “Introducción”, 11].

16 Adorno, “Einleitung”, 7 [Ed. cast.: “Introducción”, 11. Aquí se ha variado ligeramente de la traducción de la obra citada. (*N. del T.*)].

17 Cf. Strubenhoff, “The Positivism Dispute in German Sociology, 1954-1970”, 265.

nuevos acentos a las discusiones alemanas e irritar a los bandos establecidos. Adorno conocía mejor las circunstancias político-científicas más cercanas y percibía a Popper esencialmente como representante de una forma de pensamiento para la que utilizaba el término genérico de “positivismo”, bajo el cual también podían subsumirse los sociólogos empíricos. De ahí que, especialmente en su introducción a la disputa del positivismo, las tesis concretas de Popper, las cuales constituyeron el punto de partida inmediato de la controversia, ya apenas desempeñaban papel alguno, lo que Popper tomó posteriormente como una afrenta.¹⁸ En cualquier caso, las representaciones de la disputa del positivismo se enfrentan a la tarea de distinguir y poner en relación con los diferentes actores, estratos de problemas y de tiempos, etapas y temas. En mi siguiente exposición, tomaré el enfoque paradigmático de Adorno, es decir, su enfoque analítico de las formas de pensamiento e intentaré rastrear los conjuntos de motivos individuales que hacen que este enfoque generalizador pueda parecer justificado. Dado que Adorno entendió la disputa del positivismo como una manifestación específica de la oposición entre teoría tradicional y teoría crítica,¹⁹ incluyo aquí también textos de Adorno que fueron escritos en preludeo de dicha disputa o en la redacción posterior de la misma y que pueden ser útiles para iluminar las contribuciones inmediatas a la discusión. Por razones de espacio y claridad, me concentraré en un objeto que muestra claramente las contradicciones de los dos enfoques o paradigmas y que, al mismo tiempo, demuestra la relevancia de la disputa del positivismo en las confrontaciones actuales. Me refiero al concepto de sociedad y a otros dos conceptos estrechamente relacionados con él: el de totalidad y el de historia. Así, través de ellos, se hacen ostensibles las referencias históricas de la disputa del positivismo a las discusiones de los años 30. En su ensayo “Teoría tradicional y teoría crítica”, Horkheimer había vinculado esta última estrechamente a un objeto de conocimiento específico: la teoría crítica es una teoría crítica de la sociedad. En muchos lugares del texto, donde el término teoría crítica no se utiliza todavía como denominación de una escuela sino en un sentido epistemológico, las expresiones “teoría crítica” y “teoría crítica de la sociedad” son sinónimas. Horkheimer sostiene que los individuos son siempre sujetos ya socializados. Para la teoría, es importante captar las formas históricamente específicas de su socialización. Horkheimer considera que la sociedad moderna está determinada principalmente por el capital y el principio del intercambio. La teoría, subraya una y otra vez, está entrelazada con su objeto. Su conocimiento de

18 Cf. Karl Popper, “Reason or Revolution”, *European Journal of Sociology* 11 (1970).

19 Es obvio el atributo “tradicional” no debe entenderse en un sentido temporal, sino epistemológico, es decir, en relación con un paradigma teórico o científico. En este sentido, las contribuciones más recientes también pueden ser “tradicionales”.

la sociedad no puede separarse de esta, sino que incluso está mediado por las formas de la propia sociedad. Dado que la sociedad desemboca concretamente en su ciencia, las cuestiones epistemológicas son indisociables de las cuestiones de teoría social y los conceptos epistemológicos solo pueden desarrollarse dialécticamente. Asimismo, Horkheimer advierte del peligro de una reificación del concepto de sociedad: la sociedad como concepto analítico es al mismo tiempo un concepto crítico, puesto que lo que se supone que representa está constituido antagónicamente y es irrazonable, irracional, en sus determinaciones principales.²⁰ Para Horkheimer, la comprensión crítica de la sociedad va unida al interés por su superación emancipadora, por el establecimiento de una sociedad verdaderamente humana. De este modo, las observaciones de Horkheimer sobre la sociedad como objeto nuclear de la teoría crítica recogen motivos centrales que Adorno retoma en sus contribuciones a la disputa del positivismo. A continuación, se examinarán con un algo más de detalle algunos de los puntos de controversia relacionados con el concepto de sociedad.

I. *Sobre el concepto de sociedad*

Un tema central de la disputa del positivismo atañe al estatus de los conceptos que, siguiendo al historiador Reinhart Koselleck, pueden denominarse singulares colectivos.²¹ A estos conceptos pertenecen los de sociedad, totalidad e historia. Los representantes de ambas posiciones encontradas coinciden en que estos conceptos se desarrollaron en el marco de la filosofía de la historia, la cual alcanza su culminación en el sistema hegeliano. Así pues, la disputa gira también, en un sentido más amplio, en torno al legado y la actualidad de esta formación de pensamiento, así como sobre la cuestión de la relevancia de la metafísica.²² Los representantes del racionalismo

20 Cf. Horkheimer, “Traditionelle und kritische Theorie”, 227-228. [Ed. cast.: “Teoría tradicional y teoría crítica”, 242-243].

21 Cf. sobre este concepto en conexión con Koselleck: Ernst Müller y Falko Schmieder, *Begriffsgeschichte und historische Semantik. Ein kritisches Kompendium* (Berlin: Suhrkamp, 2016), 289-296.

22 Cf. Hans Albert, “Der Mythos der totalen Vernunft. Dialektische Ansprüche im Lichte undialektischer Kritik”, en Maus y Fürstenberg, *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, 193-234, aquí 193. [Ed. cast.: “El mito de la razón total”, en *La disputa del positivismo en la sociología*, 181-220, aquí 181]. Cf. también de este mismo autor la página 339 de su contribución “Kleines verwundertes Nachwort zu einer großen Einleitung”, ya citado anteriormente. [Ed. cast.: “Breve y sorprendido epílogo a una gran introducción”, 318]. Algunos escritos del ámbito de la sociología empírica y el racionalismo crítico son discusiones polémicas con Hegel, las cuales también han de entenderse como reacciones a los libros sobre Hegel que escribieron autores marxistas.

crítico consideran que estos conceptos resultan problemáticos porque no pueden ser operacionalizados y no son susceptibles de verificación empírica. Se tratan, por lo tanto, en sentido estricto, de términos acientíficos. Su uso aparece como una expresión enraizada en las tradiciones de pensamiento metafísico y como indicio de un pensamiento deficiente, poco claro o pobremente abstracto. Albert, por ejemplo, considera que el concepto de totalidad de Adorno carece de explicación teórica, y sospecha que “detrás de todo ello no parece ocultarse otra cosa que la idea de que en cierto modo todo depende de todo.”²³ En esta perspectiva, el positivismo se comprende a sí mismo como una continuación del proyecto de una crítica ilustrada, que en origen apuntaba a la fundamentación mitológica o teológica del dominio. Según Albert, una operacionalización o cientificación de los conceptos de totalidad supondría elaborar aquellos contenidos fácticos que pueden ser verificados empíricamente y exigir que las dimensiones que van más allá de esta verificación sean descartadas como especulativas. En cuanto al concepto de sociedad, tal operación consistiría, por ejemplo, en su determinación como conjunto de todas las personas vivas, pudiendo especificarse posteriormente en función de los Estados, las regiones, etc. Otra posibilidad sería definir la sociedad como un ámbito de la esfera pública burguesa, en el sentido de sociedad civil, etc. Adorno, por su parte, insiste en que una reducción del concepto de sociedad a hechos empíricos es insuficiente precisamente porque no alcanza lo esencial. En referencia a la crítica de la economía política de Marx, ve “lo específico de la sociedad [...] en la preponderancia de las relaciones sobre los seres humanos.”²⁴ Rechaza la alternativa estricta entre definibilidad y acientificidad. La esencia misma de las categorías de totalidad sería el sustraerse a una definición estricta.²⁵ Utilizando el ejemplo del concepto de sociedad, Adorno arguye que los con-

Cf., en otros, Karl Popper, *The Open Society and its Enemies*, 2 vols. (London: Routledge, 1945); Ernst Topitsch, *Die Sozialphilosophie Hegels als Heilslehre und Herrschaftsideologie* (Neuwied / Berlin: Luchterhand, 1967).

23 Albert, “Der Mythos der totalen Vernunft”, 207. [Ed. cast.: “El mito de la razón total”, 194, nota 26].

24 Theodor W. Adorno, “Gesellschaft”, en *Soziologische Schriften I* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979), 9-19, aquí 9. [Ed. cast.: “Sociedad”, en *Escritos sociológicos I* (Madrid: Akal, 2005), 5-14, aquí 5].

25 En la primera frase de su ensayo sobre el tema “Sociedad”, Adorno se refiere a la célebre tesis de Nietzsche según la cual “todos los conceptos en que se condensa semióticamente un proceso entero escapan a la definición; solo es definible aquello que no tiene historia.” Friedrich Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral* [1887], en *Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, Bd. 5, ed. Giorgio Colli y Mazzino Montinari, (München / Berlin et al.: dtv/de Gruyter, 21988), 317. [Ed. cast.: *La genealogía de la moral* (Madrid: Alianza, 2005), 103]. Cf. Adorno, “Gesellschaft”, 9. [Ed. cast.: “Sociedad”, 5].

ceptos de totalidad son teóricos y deben ser “desplegados” teóricamente.²⁶ Desplegar un concepto teóricamente significa considerar los diversos aspectos del significado que se asocian histórica y sistemáticamente con el concepto en su contexto y en el de otros conceptos relacionados. Este despliegue muestra que el concepto “no es, en sí mismo, racionalmente continuo”, sino que unifica determinaciones contradictorias.²⁷ Más aún, el concepto implica dimensiones cuantitativas y cualitativas, así como históricas y sistemáticas, que deben quedar aglutinadas en el análisis. Además de una determinación funcional del concepto, debe haber una determinación dinámica que refleje el carácter procesual de la sociedad, sus “leyes de movimiento”.²⁸ Los conceptos de totalidad son, por tanto, un tipo independiente de conceptos que deben distinguirse de los conceptos clasificatorios de la sociología especializada. En qué medida este concepto es útil o incluso indispensable como concepto científico debe determinarse con más detalle en la confrontación con su contenido material.

II. *Contenidos de realidad de la sociedad*

La crítica positivista a los conceptos especulativos y la exigencia de verificabilidad empírica de los enunciados teóricos exige a la teoría crítica que presente los contenidos objetivos del concepto. De no poder presentarlos, quedaría justificada la acusación de que el concepto es, en última instancia, un fetiche “que sirve para que unas decisiones “arbitrarias” puedan aparentar que son conocimientos objetivos.”²⁹ La teoría crítica aparecería entonces, con razón, en el mismo nivel que la teología,

26 Sería sugerente relacionar las afirmaciones de Adorno a este respecto con la distinción de Koselleck entre concepto y palabra, así como con la exposición de este último sobre la necesidad de la teoría en la ciencia histórica; cf. Reinhart Koselleck, “Über die Theoriebedürftigkeit der Geschichtswissenschaft”, en *Zeitschichten. Studien zur Historik* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000 [1972]), 298-316. [Ed. cast.: “Sobre la necesidad teórica de la ciencia histórica”, *Prismas* 14 (2010): 137-148. Disponible en RIDAA-UNQ: <http://ridaa.unq.edu.ar/handle/20.500.11807/1760>]. Cf. también las reflexiones relacionadas con ello en: Hans-Ulrich Wehler, “Geschichte und Soziologie”, en *Geschichte als Historische Sozialwissenschaft* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973), 9-44, aquí especialmente 11, 29.

27 Adorno, “Gesellschaft”, 9. [Ed. cast.: “Sociedad”, 5].

28 *Ibid.* El concepto de ley del movimiento se remonta a Marx. En el prefacio de la primera edición de *El Capital* afirma que “el objetivo último de esta obra es, en definitiva, sacar a la luz la ley económica que rige el movimiento de la sociedad moderna,” Karl Marx, “Vorwort zur ersten Auflage”, en *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, Bd. 1 (Berlin: Dietz, 1985), 11-17, aquí 15-16. [Ed. cast.: “Prólogo a la primera edición”, en *El Capital. Crítica de la economía política* (México D.F.: Siglo XXI, 2008) 5-9, aquí 8.]

29 Albert, “Der Mythos der totalen Vernunft”, 214. [Ed. cast.: “El mito de la razón total”, 200].

cuyos conceptos no pueden, de hecho, hacerse efectivos de modo empírico. Adorno es claramente consciente de las dificultades y limitaciones de una prueba de objetividad. A lo que el concepto de sociedad apunta en la tradición crítica no puede abstraerse de los hechos individuales ni establecerse como un hecho. Pero al mismo tiempo, “no existe factor social alguno que no esté determinado por la sociedad.”³⁰ En la sociedad ve “el *a priori* de la razón subjetiva cognoscente.”³¹ Para desarrollar este problema con más detalle, Adorno recurre a la distinción entre esencia y apariencia. De la sociedad, al igual que de la esencia, dice que aparece “en las situaciones fácticas”, o también que todo individuo está mediado por la totalidad social objetiva.³² Por tanto, los hechos individuales no deben fijarse como algo último, sino que han de captarse en su relación, su mediación con el conjunto de la sociedad. Adorno ve en esta cuestión un punto central diferenciador entre la concepción positivista y la dialéctica: mientras que el positivismo se relaciona con los fenómenos empíricos, la posición dialéctica despliega la diferencia entre esencia y apariencia, por lo que es fundamentalmente una teoría de la mediación.³³ En respuesta a la polémica crítica de Albert, Adorno intenta definir de manera concreta la categoría de mediación. En referencia a la crítica de Marx a la economía política,³⁴ percibe su *fundamentum in re* en el intercambio social.³⁵ En la sociedad moderna, las relaciones sociales de las personas están mediadas por medio del dinero como objetivación del trabajo abstracto. En el intercambio, sin embargo, según Adorno, se abstrae objetivamente; “se hace abstracción de la naturaleza cualitativa de los productores y consumidores, del modo de producción, e incluso de la necesidad de ambos que el mecanismo social satisface como algo secundario.”³⁶ El valor de cambio es, en efecto, una abstracción, una operación del pensamiento, pero esta abstracción adquiere una forma tangible en el dinero como expresión del valor de la mercancía. Para Adorno, tales formas socioeconómicas paradójicas proporcionan también un fundamento material para los *theologumena* de la crítica de la economía política.³⁷ Para poder reproducirse en la

30 Adorno, “Gesellschaft”, 10. [Ed. cast.: “Sociedad”, 6].

31 Adorno, “Einleitung”, 15. [Ed. cast.: “Introducción”, 18].

32 Cf. Adorno, “Einleitung”, 16. [Ed. cast.: “Introducción”, 20].

33 Cf. Adorno, “Einleitung”, 18. [Ed. cast.: “Introducción”, 21].

34 Sobre la importancia de Marx para Adorno véase Dirk Braunstein, *Adornos Kritik der politischen Ökonomie* (Bielefeld: Transcript, 2011).

35 Adorno sigue aquí el ensayo programático de Horkheimer. Cf. Horkheimer, “Traditionelle und kritische Theorie”, especialmente 242-43. [Ed. cast.: “Teoría tradicional y teoría crítica”, especialmente 255-256].

36 Adorno, “Einleitung”, 21. [Ed. cast.: “Introducción”, 24].

37 Cf. Adorno, “Einleitung”, 73. [Ed. cast.: “Introducción”, 75]. Cf. en general sobre esta

sociedad burguesa, los individuos se ven obligados a participar en esta forma social específica de mediación. “La conexión total viene concretamente figurada en el necesario sometimiento de todos a la ley abstracta de cambio si no quieren sucumbir, independientemente de que sean subjetivamente guiados por un ‘afán de lucro o no’.”³⁸ El contexto global expresado en los singulares colectivos “sociedad” y “totalidad” se representa así concretamente como un todo social que, mediado por el dinero y el capital, goza de primacía sobre el individuo, lo que cual se pone de manifiesto en la autonomización de las relaciones sociales respecto al individuo. Cuando Popper formula en su contribución como un desiderátum de la sociología que se debería “elaborar una teoría de las consecuencias institucionales buscadas y no buscadas de las acciones efectuadas con vistas a fines,”³⁹ está atestiguando una comprensión instrumental-racionalista truncada de la sociedad o del interés cognoscitivo, puesto que las acciones con arreglo a fines y las instituciones en la sociedad burguesa-capitalista están en sí mismas subordinadas a un propósito general irracional, precisamente el “afán de lucro”, y, según Adorno, han de ser consideradas en relación a su funcionalidad para ese propósito. Adorno también describe la lógica inherente a la estructura del sistema social, que va más allá de la razón instrumental, con el concepto crítico de “segunda naturaleza”;⁴⁰ expresiones más polémicas que captan principalmente las dimensiones naturales y espontáneas de carácter fatalista del problema son los conceptos de hechizo y fatalidad. Para Adorno, la diferencia entre la visión dialéctica y la positivista de la totalidad tiene su máxima culminación “en el hecho de que el primero es “objetivo” y se abre a la comprensión de cualesquiera constataciones sociales singulares, en tanto que las teorías positivistas no pretenden sino sintetizar en un continuo lógico exento de contradicciones todas las constataciones, eligiendo para ello únicamente categorías de la mayor generalidad posible, y sin reconocer como condición de los estados de cosas esos conceptos estructurales culminantes en que estos son subsumidos.”⁴¹ Un problema para la teoría crítica es que el concepto de tota-

problemática en Marx: Hans-Georg Backhaus, *Dialektik der Wertform. Untersuchungen zur marx-schen Ökonomiekritik* (Freiburg: Ça-ira, 1997), especialmente 24-26.

38 Adorno, “Einleitung”, 21. [Ed. cast.: “Introducción”, 24].

39 Karl R. Popper, “Die Logik der Sozialwissenschaften”, en Maus y Fürstenberg, *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, 103-123, aquí 122. [Ed. cast.: “La lógica de las ciencias sociales”, en *La disputa del positivismo en la sociología*, 101-120, aquí 119].

40 Cf. Theodor W. Adorno, “Soziologie und empirische Forschung”, en *Soziologische Schriften I*, 196-216, aquí 202. [Ed. cast.: “Sociología e investigación empírica”, en *Escritos sociológicos I*, 178-196, aquí 184].

41 Adorno, “Einleitung”, 21. [Ed. cast.: “Introducción”, 24].

lidad no puede verificarse sobre la base de criterios fácticos positivistas.⁴² Dar cuenta de la conexión entre los fenómenos individuales o de su dependencia del conjunto de la sociedad sigue siendo una tarea difícil que debe realizarse siempre de nuevo, pero desde la perspectiva de la teoría crítica no hay alternativa a ella, puesto que una limitación a las dimensiones empíricas quedaría atrapada en las apariencias superficiales y renunciaría desde el principio a querer reconocer la esencia de la sociedad. Para Adorno, “todo depende de que este paso hacia la esencia no se dé arbitrariamente, sobre la base de ideas preconcebidas y extrínsecas a los fenómenos, sino partiendo de los fenómenos mismos.”⁴³

III. *Consistencia lógica*

Un contraste fundamental entre los lógicos y los dialécticos surge con respecto a la cuestión de la contradicción. Para el positivismo, se aplica el postulado de la consistencia lógica. Cuando aparecen contradicciones en la teoría, la consecuencia que extrae el positivismo es la de interpretar de nuevo la realidad y ya sin contradicciones. Adorno, en cambio, insiste en la contradictoriedad objetiva de la realidad social en el contexto del desarrollo del concepto de sociedad. Hegel ya había identificado la contradicción como el principio motor de la historia en su filosofía de la historia. Marx desplegó posteriormente esta dinámica de la contradicción de forma crítico-económica en el contexto de su apropiación materialista de Hegel. Describe la mercancía, en cuanto forma elemental de la sociedad burguesa, como la unidad del valor de uso y del valor de cambio, el dinero como la encarnación de una relación social, como algo sensible-suprasensible que no puede llegar a captarse sin un pensamiento dialéctico.⁴⁴ Adorno se adhiere a este análisis y define el intercambio como el fenómeno originario de la contradicción social: en el intercambio de equivalentes (la venta o la compra de la fuerza de trabajo convertida en mercancía) entre el trabaja-

42 La primera escena intelectual de este problema se encuentra en Marx, quien en el prólogo de *El Capital* señala lo siguiente: “Cuando analizamos las formas económicas [...] no podemos servirnos del microscopio ni de reactivos químicos. La facultad de abstraer debe hacer las veces del uno y los otros.” Karl Marx, “Vorwort zur ersten Auflage”, 12 [Ed. cast.: “Prólogo a la primera edición”, 6].

43 Theodor W. Adorno, “Zur gegenwärtigen Stellung der empirischen Sozialforschung in Deutschland”, en *Soziologische Schriften I*, 478-493, aquí 485. [Ed. cast.: “Sobre la situación actual de la investigación social empírica en Alemania”, en *Escritos sociológicos I*, 437-451, aquí 444].

44 Cf. el célebre capítulo “Der Fetischcharakter der Ware und sein Geheimnis”, en Marx, *Das Kapital*, 85-98. [Ed. cast.: “El carácter fetichista de la mercancía y su secreto”, en Marx, *El Capital*, 87-102].

dor y el capitalista las cosas suceden de manera correcta, pero no del todo, porque si bien es cierto que el trabajador recibe su salario justo, el capitalista, sin embargo, se embolsa una plusvalía superior. El principio de intercambio es, por tanto, la base de los antagonismos sociales, central en la contraposición de clases entre el trabajo y el capital. Otras contradicciones identificadas por Adorno que requieren un pensamiento dialéctico son, por ejemplo, la existente entre la creciente dominación de la naturaleza y la creciente impotencia de las personas, o entre la creciente riqueza general y el creciente empobrecimiento. La exigencia de una consistencia lógica se sustituye así por la exigencia de Adorno de reflexionar sobre las contradicciones objetivas de la sociedad como expresión de los antagonismos reales. El positivismo elude en gran medida esta exigencia; las contradicciones sociales, según Adorno, son para él un anatema. El desinterés por las contradicciones y el desinterés por el concepto de sociedad se condicionan mutuamente.⁴⁵

IV. *Comprensión de sentido e incomprendibilidad*

Popper y Adorno asumen conjuntamente que es imposible explicar la sociedad psicológicamente o reducirla a psicología.⁴⁶ Para explicar las dimensiones específicamente sociológicas, Popper se basa en el método objetivamente comprensivo, también denominado como “lógica situacional.” La comprensión objetiva, según Popper, significa admitir que una acción era “objetivamente adecuada a la situación.”⁴⁷ Con este método, los momentos aparentemente psicológicos se transforman en “momentos de la situación.” Popper admite que este método es racionalista y simplista, pero le parece más adecuado que otros métodos para contribuir a una aproximación teórica a la verdad.⁴⁸ Por un lado, Adorno critica este método por excluir la psicología concreta, cuya toma en consideración conduciría a las dimensiones de la coerción y la crítica, y, por tanto, a las fricciones y contradicciones entre el individuo y la sociedad.⁴⁹ Sin embargo, de forma complementaria, Adorno también critica el rasgo

45 Cfr. también a este respecto: Theodor W. Adorno, “Notiz über sozialwissenschaftliche Objektivität”, en *Soziologische Schriften I*, 238-244, aquí 241. [Ed. cast.: “Apunte sobre la objetividad sociológica”, en *Escritos sociológicos I*, 216-222, aquí 218].

46 Cf. Karl R. Popper, “Die Logik der Sozialwissenschaften”, 119. [Ed. cast.: “La lógica de las ciencias sociales”, 116].

47 Popper “Die Logik der Sozialwissenschaften”, 120. [Ed. cast.: “La lógica de las ciencias sociales”, 117].

48 Popper “Die Logik der Sozialwissenschaften”, 120-121. [Ed. cast.: “La lógica de las ciencias sociales”, 117-118].

49 Cf. Adorno, “Einleitung”, 24. [Ed. cast.: “Introducción”, 27].

afirmativo del método de la lógica situacional, que no ofrece ningún medio para problematizar las dimensiones irracionales y objetivamente incomprensibles de la realidad. Para Adorno, sin embargo, esto plantea un desafío particular a la sociología, a la que encomienda la tarea de comprender precisamente la incomprensibilidad del todo.⁵⁰ A su entender, la sociedad capitalista es, por su propia naturaleza, una sociedad irrazonable e irracional porque su dinámica está impulsada por el “afán de lucro”. El incremento del valor (acumulación de capital) como propósito general de conjunto pierde la conexión con las necesidades concretas de las personas, y su dinámica desatada está llevando a la humanidad a escenarios de catástrofes siempre nuevos. La racionalidad que puede entenderse de manera objetiva solo existe en relación con los individuos o grupos sociales; el propósito social general, en cambio, resulta ser irrazonable. Esta sinrazón, la “contraesencia” (*Unwesen*) del todo, se convierte, sin embargo, en un problema eminente porque las contradicciones del sistema se reproducen a una escala cada vez mayor. Para Adorno, la catástrofe de Auschwitz debe verse en este contexto global irracional de la sociedad burguesa. Las condiciones objetivas que hicieron posible Auschwitz persisten después de esta catástrofe y tienen el potencial de provocar otras nuevas.

V. *Objetividad y neutralidad axiológica*

El racionalismo crítico se diferencia del positivismo lógico de los años 30, entre otras cosas, por su respuesta a la cuestión de la objetividad del conocimiento. Mientras que este último, siguiendo el ideal científico de las ciencias naturales, quería alcanzar la objetividad eliminando los factores subjetivos, el racionalismo crítico destaca la importancia de los factores sociales. Se rechaza una comprensión relativista de la verdad tal como la representa la sociología del conocimiento. Según Popper, la objetividad científica solo puede alcanzarse a través de la crítica recíproca de los científicos y siempre ha de considerarse provisional, ya que nuevos descubrimientos o teorías mejores pueden demostrar que los antiguos supuestos son inadecuados. Popper no niega que los científicos incluyan siempre valoraciones subjetivas (sesgadas) en sus opiniones, pero supone que estas dimensiones subjetivas se eliminan

50 Cf. Adorno, “Einleitung”, 12. [Ed. cast.: “Introducción”, 8]. Este motivo se remonta también a Horkheimer, cf. Horkheimer, “Traditionelle und kritische Theorie”, 224. [Ed. cast.: “Teoría tradicional y teoría crítica”, especialmente 240]: “Lo que va de la historia no puede, en rigor, ser comprendido; comprensibles solo son en ella individuos y grupos aislados, y estos ni siquiera totalmente, pues en virtud de su dependencia interna respecto de una sociedad humana, ellos son, aun en sus acciones conscientes, en gran medida funciones mecánicas.”

en el curso de la crítica recíproca.⁵¹ Esta suposición también le permite aferrarse a la exigencia de una ciencia libre de valores. A primera vista, esto parece paradójico porque el estar libre de valores también es un valor. Para Popper, sin embargo, una de las tareas de la crítica recíproca es la “desvelación de las confusiones de esferas de valor y la separación de cuestiones concernientes a valores puramente científicos como la verdad, la relevancia, la sencillez, etc., de problemas extracientíficos.”⁵² Como resultado, el método criticista conduce a la eliminación de las concepciones subjetivas, de modo que el conocimiento puede entenderse como un proceso de una progresiva “aproximación a la verdad.”⁵³ Adorno critica este concepto de neutralidad axiológica, el cual, a pesar de la socialización popperiana del conocimiento, sigue remitiendo al ideal de objetividad de las ciencias naturales. El argumento central de Adorno es que el objeto del conocimiento social en sí mismo está enteramente vinculado a valoraciones, por lo que una consideración libre de valores es fácticamente inapropiada. Él mismo considera que la tarea de la crítica científico-social consiste en analizar los antagonismos y las contradicciones sociales, explorar sus tendencias de desarrollo y sus posibilidades objetivamente establecidas, y vincularlas de forma reflexiva con la crítica científica. Por tanto, la tensión entre objetividad y parcialidad no se resuelve, sino que se media como algo necesario e ineludible con los intereses epistemológicos de la ciencia. Jürgen Habermas, en su elaboración teórica posterior de la disputa del positivismo, presentó la teoría crítica como un “tipo de teoría social” especial en el que “la teoría se vuelve reflexiva en un doble sentido”: “la teoría indica las condiciones bajo las cuales ha sido objetivamente posible una autorreflexión de la historia de la especie; y nombre al mismo tiempo el destinatario que, con ayuda de la teoría, se puede ilustrar sobre sí y sobre su papel potencialmente emancipatorio en el proceso histórico. Con esta reflexión sobre su contexto genético y con la anticipación de su contexto de utilización, la misma teoría se comprende como un momento necesario catalizador del mismo contexto vital social que analiza.”⁵⁴ Los defensores del racionalismo crítico han rechazado este punto de vista con el argumento de que

51 Cf. Karl R. Popper, “Die Logik der Sozialwissenschaften”, 113. [Ed. cast.: “La lógica de las ciencias sociales”, 110].

52 Popper, “Die Logik der Sozialwissenschaften”, 115. [Ed. cast.: “La lógica de las ciencias sociales”, 112].

53 Popper, “Die Logik der Sozialwissenschaften”, 118. [Ed. cast.: “La lógica de las ciencias sociales”, 115].

54 Jürgen Habermas, “Einige Schwierigkeiten beim Versuch, Theorie und Praxis zu vermitteln”, en *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971), 9. Cf. también 17. [Ed. cast.: “Algunas dificultades en el intento de mediar teoría y praxis”, en *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social* (Madrid: Tecnos, 2000), 13. Aquí se ha variado ligeramente de la traducción de la obra citada (*N. del T.*). Cf. también 21].

confunde inadmisiblemente contenidos científicos con extracientíficos. Los defensores de la teoría crítica, por su parte, rechazan su crítica con el argumento de que la concepción de la realidad como un “mundo de objetos,” al que el pensamiento debe amoldarse, acabará en una cosificación de las relaciones y en una reducción de la ciencia a sus dimensiones instrumentales. Esto plantea la cuestión de la relación entre ambas posiciones y las posibilidades (y formas posibles) de mediar entre sus contraposiciones teóricas. Adorno caracterizó la relación existente entre sus declaraciones y las de Popper con la observación de que no se trata simplemente de una diferencia de puntos de vista, sino más bien de contraposiciones fácticamente decidibles.⁵⁵ En referencia a esto, Ralf Dahrendorf puso en duda que “a Popper y a Adorno les fuera dado llegar siquiera a un acuerdo acerca del procedimiento adecuado para el conocimiento y delimitación de las diferencias que se yerguen entre ambos.”⁵⁶ Esta cuestión de una posibilidad de clarificación científica apunta hacia el desarrollo por parte de Habermas de una teoría de la acción comunicativa entendida como un intento de refundar teóricamente la teoría crítica.⁵⁷ Este intento no puede ser discutido aquí en detalle. La disputa del positivismo sería, empero, una piedra de toque con la que se pondrían de manifiesto los límites de dicha teoría. Se basan en la necesidad de autoilustración (o en la capacidad de autocrítica) y en la voluntad de diálogo de los defensores de clases antagónicas. En todo caso, la observación de Adorno de que el racionalismo crítico pretende evitar la problematización de los antagonismos sociales, la cuestión por el conjunto de la sociedad, así como la determinación históricamente específica de la forma de ese todo parece difícil de negar. Para Adorno, el desinterés por el concepto de sociedad es una expresión del carácter sesgado de la teoría tradicional, que rehúye la elucidación de sus propias condiciones constitutivas y contribuye a la consolidación y reproducción de los antagonismos sociales mediante su autoconfiguración como tecnología social. Este encadenamiento de la Ilustración lo percibe como algo funesto porque la proliferación natural y espontánea de la sociedad conduce a un aumento de los antagonismos objetivos y, con ello, también prepara el terreno para movimientos políticos autoritarios o totalitarios. En este contexto, Adorno vuelve

55 Cf. Ralf Dahrendorf, “Anmerkungen zur Diskussion der Referate von Karl R. Popper und Theodor W. Adorno”, en Maus y Fürstenberg, *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, 145-153, aquí 150. [Ed. cast.: “Anotaciones a la discusión de las ponencias de Karl R. Popper y T. W. Adorno”, en *La disputa del positivismo en la sociología*, 139-146, aquí 144].

56 Dahrendorf, “Anmerkungen zur Diskussion der Referate von Karl R. Popper und Theodor W. Adorno”, 151. [Ed. cast.: “Anotaciones a la discusión de las ponencias de Karl R. Popper y T. W. Adorno”, 144].

57 Cfr. Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 Vols. (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981). [Ed. cast.: *Teoría de la acción comunicativa* (Madrid: Trotta, 2018)].

de manera consecuente a Marx como padre fundador de la teoría crítica, quien ya en su época hizo observaciones similares sobre un sesgo en la teoría burguesa y fue el primero en desarrollar la tesis de la intensificación de los antagonismos sociales desde una posición crítico-económica. “Interrogarse en torno a si por la fuerza de su propia dinámica la sociedad capitalista camina, como Marx enseñaba, hacia su desmoronamiento o no, no es enunciar una pregunta que únicamente tiene sentido en la medida en que no se manipule el propio preguntar: es una de las más importantes de entre todas las que podría plantearse la ciencia social.”⁵⁸ La disputa del positivismo ha demostrado que la teoría tradicional no tiene especial interés en aclarar esta cuestión. La renuncia de la sociología a una teoría crítica de la sociedad es, para Adorno, “una postura de resignación: no hay valor para pensar el todo porque se duda de poder transformarlo.”⁵⁹ Con este diagnóstico concuerda el hecho de que gran parte de la sociología y la filosofía contemporáneas hayan defendido enfoques que pueden entenderse como teorías de la compensación.

VI. *Sobre la actualidad de la disputa del positivismo*

Tras la disputa del positivismo, dondequiera que la sociología se ha ocupado de las estructuras socioeconómicas y las leyes de movimiento de la sociedad, ha podido confirmar la interpretación defendida por la teoría crítica de un aumento de las contradicciones. Como tendencia general, se observa una especie de cientificación de los diagnósticos de catástrofes. Entre ellos se encuentran los análisis de Ulrich Beck sobre la sociedad del riesgo,⁶⁰ el diagnóstico de Hartmut Rosa de una aceleración del cambio social y las crisis de temporalidad asociadas,⁶¹ y la interpretación de Harald Welzer del creciente daño ecológico autoinfligido de la sociedad.⁶² Sin

58 Adorno, “Einleitung”, 53. [Ed. cast.: “Introducción”, 53].

59 Adorno, “Zur Logik der Sozialwissenschaften”, 125-143, aquí 142. [Ed. cast.: “Sobre la lógica de las ciencias sociales”, 121-138, aquí 137].

60 Ulrich Beck, *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986); Ulrich Beck, *Gegengifte. Die organisierte Unverantwortlichkeit* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988); Ulrich Beck.: *Politik in der Risikogesellschaft. Essays und Analysen* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991).

61 Cf. Hartmut Rosa, *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005); Hartmut Rosa, *Beschleunigung und Entfremdung. Entwurf einer kritischen Theorie spätmoderner Zeitlichkeit* (Berlin: Suhrkamp, 2013). [Ed. cast.: *Alienación y aceleración: Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía* (Buenos Aires: Katz, 2016)].

62 Harald Welzer, *Klimakriege. Wofür im 21. Jahrhundert getötet wird* (Frankfurt am Main: Fischer, 2008).

embargo, paralelamente, también puede constatarse una fuerte tendencia a alejarse de las cuestiones de teoría social. En el transcurso del giro posmoderno de la conciencia los singulares colectivos de la filosofía de la historia han quedado generalmente bajo sospecha de preparar el terreno para concepciones totalitarias. Se declaró la guerra a los “los grandes relatos” (Jean-François Lyotard) y se tiró por la borda en gran medida la herencia de la tradición procedente de la filosofía de la historia. Como consecuencia, se produjo una culturización del pensamiento que llevó a la marginación de los enfoques teórico-sociales.⁶³ Por parte de la historia de la ciencia más reciente se han formulado críticas que ponen el pensamiento moderno en su conjunto bajo sospecha de ideología. Bruno Latour, uno de los exponentes más influyentes de este movimiento, considera la epistemología moderna que se remonta a Descartes como un resultado de una conspiración de las élites que han turbado el pensamiento general. A su entender, algo así como la modernidad nunca ha tenido lugar.⁶⁴ Latour añadió un glosario a su libro *La esperanza de Pandora* en el que se descartan conceptos fundamentales de la teoría de la modernidad. El concepto “sociedad”, por ejemplo, debe sustituirse por “colectivo”: “La palabra no se refiere aquí a una entidad que existe por sí misma y que está gobernada por sus propias leyes, leyes que la diferencian de otras entidades, como la naturaleza; su significado alude al resultado de una solución que, por razones políticas, divide artificialmente el mundo en dos ámbitos: el natural y el social. Para referirme, no al artefacto de la sociedad, sino a las múltiples conexiones entre los humanos y los no humanos, utilizo en su lugar la palabra “colectivo”.⁶⁵ Esta sustitución impide pensar la dimensión fundamental de la autonomización de las relaciones que, según Adorno, constituye el nervio del concepto de sociedad. Con Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, los teóricos que se consideran parte de la tradición de la teoría crítica también han abandonado el concepto de sociedad. La sociedad, así puede resumirse su argumentación, no posee una esencia diferente más allá de su imaginación, de su representación simbólica.⁶⁶ El resultado es el hecho memora-

63 Cf. Wolfgang Kaschuba, “Kulturalismus: Kultur statt Gesellschaft?”, *Geschichte und Gesellschaft* 21 (1995): 8095.

64 Cf. Bruno Latour, *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994). [Ed. cast.: *Nunca fuimos modernos: Ensayo de antropología simétrica* (Madrid: Siglo XXI, 2007)].

65 Bruno Latour, *Die Hoffnung der Pandora. Untersuchungen zur Wirklichkeit der Wissenschaft* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2002), 374-375. [Ed. cast.: *La esperanza de Pandora. Ensayos sobre la realidad de los estudios de la ciencia* (Barcelona: Gedisa, 2001), 369-370].

66 Cf. Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus* (Wien: Passagen, 1995). [Ed. cast.: *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia* (Madrid: Siglo XXI, 2015)]

ble de que amplios círculos de la historia cultural y los estudios culturales recientes implementen en sus esbozos teóricos el credo de un icono político neoliberal como fue Margaret Thatcher: “*There is no such thing as society.*” Sin embargo, los antagonismos sociales se han intensificado, como predijo la teoría crítica de la sociedad, y la crisis de las relaciones sociales con la naturaleza ha adquirido entretanto unas proporciones que están alarmando incluso a la comunidad científica. El crecimiento de la sociedad impulsado por los beneficios ha hecho que esta comience a desestabilizar y dinamizar sus condiciones materiales previas, a saber, el equilibrio dinámico del sistema terrestre. Las consecuencias desastrosas ya se están sintiendo hoy, y es muy probable que se agraven aún más en el futuro. No se puede obtener una comprensión crítica de estos desarrollos opresivos de una autoculpable autodestrucción si no se recurre al legado de la teoría crítica.