



# AFORISMOS

## INSTITUCIONES, IDEAS, MOVIMIENTOS

### Corrientes artísticas y de pensamiento durante la década de 1920

El mundo artístico occidental sufrió una de sus evoluciones más convulsas durante los primeros años del siglo XX. Las artes se disponían a destruir toda la tradición anterior para utilizar esos cascotes en la reconstrucción de un nuevo modo de considerar la belleza y la creación. Cubismo, expresionismo, futurismo, creacionismo, dadaísmo y surrealismo surgieron en esos años. Mientras tanto, El art decó y la bauhaus alemana cambiaría la forma de considerar la arquitectura.

La Primera Guerra Mundial marcará profundamente a esta generación, pero sus estragos solo darán más fuerza al movimiento, siendo en los años veinte los momentos de máxima creatividad, ayudada en parte por el periodo de prosperidad que comenzó tras la guerra. Fueron tiempos breves e intensos. Terminaron con una crisis económica y el surgimiento de grupos totalitarios de todo signo que cambiaron de color al continente.

## AUTORES

### JAVIER SÁENZ GUERRA

Arquitectura, Europa, años veinte del pasado siglo: una fuente inagotable

### ANTONIO MARTÍN PUERTA

La década de los XX en los países derrotados

### JOSÉ MARÍA CARABANTE

Entre la ciencia del derecho y la búsqueda de la justicia. Pensamiento jurídico en la primera mitad del siglo XX

### JOSÉ LUIS MUÑOZ DE BAENA

El malestar en el cine. Sobre el expresionismo alemán de los años veinte

# AFORISMOS

REVISTA CIENTÍFICA EDITADA POR:  
LA ASOCIACIÓN HUMANISTA UNIVERSITARIA



PRESIDENTE

ANTONIO MARTÍN PUERTA

VICEPRESIDENTE

ALEJANDRO RODRÍGUEZ DE LA PEÑA

SECRETARIO GENERAL

JESÚS F. COGOLLOS GARCÍA



# AFORISMOS

Nº 3 - 2021

DIRECCIÓN

CONSUELO MARTÍNEZ-SICLUNA SEPÚLVEDA

SUBDIRECCIÓN

ANTONIO MARTÍN PUERTA

SECRETARIO

FERNANDO ARIZA GONZÁLEZ

MIEMBROS DEL CONSEJO DE REDACCIÓN

JOSÉ MARÍA CARABANTE MUNTADA

ALFONSO MARTÍNEZ-ECHEVARRÍA GARCÍA DE DUEÑAS

JORGE VILCHES GARCÍA

MIEMBROS DEL COMITÉ DE REDACCIÓN

ANTONIO GIMÉNEZ SÁEZ

MIGUEL MARÍA JIMÉNEZ DE CISNEROS

RAMÓN DE MEER CAÑÓN

JUAN ARTURO MORENO CABRERA

## COMITÉ CIENTÍFICO

JOSÉ MANUEL CUENCA TORIBIO (Universidad de Córdoba)

LUIS ALBURQUERQUE (Instituto de Lengua, Literatura y Antropología, CSIC)

CHANTAL DELSOL (Academia de Ciencias Morales y Políticas, Francia)

PIOTR JULIUSZ JAROSZYNSKI (Universidad Católica de Lublin, Polonia)

PAOLA B. HELZEL (Universidad de Calabria, Italia)

JULIO ALVEAR (Universidad del Desarrollo, Chile)

JOSÉ ANDRÉS GALLEGO (Universidad de Cádiz, CSIC)

COSTANTINO ESPOSITO (Universidad de Bari, Italia)

RAFAEL SÁNCHEZ SAUS (Universidad de Cádiz)

RAÚL CANOSA (UCM)

**Dykinson**

**ISSN: 2695-5253**

No está permitida la reproducción total o parcial de este libro, ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio, sea este electrónico, mecánico, por fotocopia, por grabación u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito del editor. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (art. 270 y siguientes del Código Penal).

Diríjase a Cedro (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra. Puede contactar con Cedro a través de la web [www.conlicencia.com](http://www.conlicencia.com) o por teléfono en el 917021970/932720407.

AFORISMOS

agradece las donaciones recibidas

y a la Dirección General de la Fundación Universitaria San Pablo CEU su colaboración.

Este libro ha sido sometido a evaluación por parte de nuestro Consejo Editorial  
Para mayor información, véase [www.dykinson.com/quienes\\_somos](http://www.dykinson.com/quienes_somos)

© Los autores  
Editorial DYKINSON, S.L. Meléndez Valdés, 61 – 28015 Madrid.  
Teléfono (+34) 91 544 28 46 – (+34) 91 544 28 69  
e-mail: [info@dykinson.com](mailto:info@dykinson.com)  
<http://www.dykinson.es>      <http://www.dykinson.com>

ISSN: 2695-5253

Depósito Legal: M-36543-2019

Maquetación: [german.balaguer@gmail.com](mailto:german.balaguer@gmail.com)

## AFORISMOS

REVISTA CIENTÍFICA EDITADA POR: LA ASOCIACIÓN HUMANISTA UNIVERSITARIA

ÍNDICE N.º 3 (2021)

### ARTÍCULOS

- ARQUITECTURA, EUROPA, AÑOS VEINTE DEL PASADO SIGLO: UNA FUENTE INAGOTABLE..... 9  
JAVIER SÁENZ GUERRA
- LA DÉCADA DE LOS XX EN LOS PAÍSES DERROTADOS..... 45  
ANTONIO MARTÍN PUERTA
- ENTRE LA CIENCIA DEL DERECHO Y LA BÚSQUEDA DE LA JUSTICIA. PENSAMIENTO JURÍDICO EN LA PRIMERA MITAD DEL SIGLO XX ..... 61  
JOSÉ MARÍA CARABANTE
- EL MALESTAR EN EL CINE. SOBRE EL EXPRESIONISMO ALEMÁN DE LOS AÑOS VEINTE ..... 77  
JOSÉ LUIS MUÑOZ DE BAENA
- EL IMPACTO DE LA PUBLICACIÓN DE *SER Y TIEMPO* DE MARTIN HEIDEGGER EN LOS AÑOS VEINTE EUROPEOS ..... 93  
FRANCISCO JAVIER LÓPEZ DE GOICOECHEA
- LA NARRATIVA DE LOS AÑOS 20 DESDE EL PUNTO DE VISTA DEL *STORYTELLING*..... 111  
FERNANDO ARIZA

**MISCELÁNEA**

DELENDIA EST ESSENTIA. LA BATALLA DE LOS UNIVERSALES..... 123  
 JORGE M. ALMEIDA

LA REFORMA DEL SERVICIO DE INSPECCIÓN LABORAL DEL MINISTRO DE TRABAJO FEDERICO SALMÓN AMORÍN DURANTE EL AÑO 1935 EN ESPAÑA ..... 135  
 JESÚS F. COGOLLOS GARCÍA

CON GLI OCCHI DEI RIFORMATORI: L'IMPERO ISPANICO VISTO DA CLUNY E DAL PAPATO, SECOLI XI E XII ..... 151  
 GIOVANNI COLLAMATI

**RECENSIONES**

CHANTAL DELSOL, *LE CRÉPUSCULE DE L'UNIVERSEL*, PARIS, LE CERF, 2020. 377 PP. ISBN: 9782204135573..... 171  
 DOMINGO GONZÁLEZ HERNÁNDEZ

ENRIQUE MARTÍNEZ RUIZ, *FELIPE II. HOMBRE, REY, MITO*, MADRID, LA ESFERA DE LOS LIBROS, 2020. 838 PP. ISBN: 978-84-9164-829-1..... 177  
 RAMÓN SÁNCHEZ GONZÁLEZ

MARTÍNEZ MUÑOZ, JUAN ANTONIO: *EL DERECHO EN LA CULTURA CONTEMPORÁNEA*, AMAZÓN, INDEPENDENTLY PUBLISHED, GREAT BRITAIN, 2020; 2ª ED., ITALY, 2021, 242 PÁGS. .... 181  
 JESÚS VÍCTOR CONTRERAS UGARTE

# EL IMPACTO DE LA PUBLICACIÓN DE *SER Y TIEMPO* DE MARTIN HEIDEGGER EN LOS AÑOS VEINTE EUROPEOS

FRANCISCO JAVIER LÓPEZ DE GOICOECHEA<sup>1</sup>

## RESUMEN

Los años veinte europeos estuvieron marcados por dos acontecimientos esenciales en su devenir cultural: la revolución científica producida por la nueva mecánica cuántica de Max Planck y la publicación de la obra cumbre de la filosofía occidental, *Ser y Tiempo*, del filósofo alemán Martin Heidegger. Desarrollaremos, en primer lugar, el marco intelectual del tiempo en el que se escribió la obra, para pasar a describir lo esencial de su aportación filosófica, culminando con la recepción de su pensamiento en la Europa de los años veinte y su incidencia en la política y el derecho de la primera mitad del siglo XX. Si Planck rompió de golpe toda la percepción de la realidad y del mundo, desde el campo de la física teórica, proponiendo al mundo que la realidad no era en modo alguno lineal y causal, sino que era una compleja red de interconexiones sometidas al principio de complejidad y de incertidumbre, por su parte Heidegger atisbó que el tiempo determina la existencia del ser humano hasta cotas asfixiantes. Comienza lo que solemos denominar como existencialismo, pero cuyo alcance sobrepasa lo puramente especulativo para adentrarse en un mundo en cambio, donde el ser humano se va sintiendo cada vez más desplazado por el azar de los acontecimientos históricos y por una técnica que sobrepasa y clausura cualquier atisbo de esperanza. El *decisionismo* político y jurídico de Carl Schmitt será la consecuencia práctica de este mundo desbocado.

**PALABRAS CLAVE:** existencialismo, ser, tiempo, decisionismo, facticidad.

## ABSTRACT

The European 1920s were marked by two essential events in their cultural evolution: the scientific revolution produced by Max Planck's new quantum mechanics and the publication of the masterpiece of Western philosophy, *Being and Time*, by the German philosopher Martin Heidegger. We will first develop the intellectual framework of the time in which the work was written, to go on to describe the essentials of his philosophical contribution, culminating in the reception of his thought in Europe in the 1920s and its impact on politics and the law of the first half of the 20th century. If Planck suddenly broke all perception of reality and the world, from the field of theoretical physics, proposing to the world that reality was not in any way linear and causal, but rather was a complex network of interconnections subjected to the principle of complexity and uncertainty, for his part Heidegger glimpsed that time determines

<sup>1</sup> Fecha entrega: 16 abril 2021. Fecha aceptación: 13 julio 2021.

the existence of the human being to asphyxiating levels. What we usually call existentialism begins, but whose scope goes beyond the purely speculative to enter a world in change, where the human being feels increasingly displaced by the chance of historical events and by a technique that surpasses and closes any glimmer of hope. The political and legal decisionism of Carl Schmitt will be the practical consequence of this runaway world.

**KEYWORDS:** existentialism, being, time, decisionism, facticity.

## INTRODUCCIÓN

---

Los años veinte europeos, los llamados “locos años veinte”, estuvieron marcados por el período de entreguerras, el despegue económico por el desarrollo de la industria armamentística hasta la crisis del 29, las esperanzas, luego fracasadas, de la Sociedad de Naciones y, sin duda, un cierto desasosiego social que sentía la falsa Paz de Versalles como preámbulo a un nuevo conflicto en el corazón de Europa. En el caso de España, aun no habiendo participado en la primera gran confrontación europea, compartía una extraña sensación de estar viviendo el fin de un tiempo aún decimonónico, en un inestable equilibrio entre una dictadura militar bajo el manto de la monarquía y los continuos rebrotes del anarquismo en las calles de sus principales ciudades.

Pero dos acontecimientos alejados de la inmediatez del momento iban a marcar un cambio profundo en las estructuras, no sólo políticas y sociales, sino en lo que Thomas Kuhn denominó paradigmas de una época<sup>2</sup>. Nos referimos a la concesión del Premio Nobel de Física en 1918 a Max Planck, por la creación de la mecánica cuántica, y la publicación en 1927 de la obra de Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*<sup>3</sup>. Planck rompió de golpe toda la percepción de la realidad y del mundo, desde el campo de la física teórica, dado que, desde Aristóteles hasta Laplace, la realidad fue siempre interpretada como una continuidad lineal sometida al principio de causalidad. Pues bien, Planck difundió al mundo que la realidad no era en modo alguno lineal y causal, sino que era una compleja red de interconexiones sometidas al principio de complejidad y de incertidumbre. Sin saberlo, la sociedad de los años veinte estaba experimentando algo parecido en todas las esferas de la vida social, política y económica, creyendo todavía que la causalidad histórica solventaría, como siempre lo había hecho, cualquier conflicto que pudiera surgir.

---

<sup>2</sup> Vid. Thomas KUNH, *La estructura de las revoluciones científicas*, Edit. FCE, México 1962.

<sup>3</sup> Utilizaremos la traducción de José Gaos, Martin HEIDEGGER, *El ser y el tiempo*, Edit. FCE, México 1987.

Sobre esta revolución científica que marca el paso de un universo causal y cerrado a uno abierto y complejo, en expresión de Alexander Koiré, surge la honda reflexión heideggeriana sobre el tiempo y el ser<sup>4</sup>. Heidegger, en la gran tradición del pensamiento filosófico, siempre estuvo atento a la evolución de la ciencia de su tiempo. No es casual el título de esta obra y la referencia al tiempo, como uno de los determinantes más intrincados de la física teórica y de la propia filosofía. El tiempo determina la existencia del ser humano hasta cotas asfixiantes. Comienza lo que solemos denominar como existencialismo, cuyo alcance sobrepasa lo puramente especulativo para adentrarse en un mundo en cambio, donde el ser humano se va sintiendo cada vez más desplazado por el azar de los acontecimientos históricos y por una técnica que sobrepasa y clausura cualquier atisbo de esperanza. El *decisionismo* político y jurídico de Carl Schmitt será la consecuencia práctica de este mundo desbocado.

Dos filósofos españoles acusarán, con distinta determinación, las enseñanzas de maestro alemán. Nos referimos a Ortega y a su discípulo Zubiri. El primero rechazará el giro heideggeriano para mantenerse en una cierta ortodoxia fenomenológica desde su concepto de razón vital. Sin embargo, Zubiri terminará por asumir la superioridad ontológica y fáctica de la propuesta de Heidegger, rompiendo con su maestro y creando una filosofía propia desde las huellas heideggerianas en la búsqueda de un ser histórico y situacional<sup>5</sup>.

## 1. EL CONTEXTO CULTURAL Y FILOSÓFICO DE HEIDEGGER

---

El tiempo en el que Martin Heidegger escribe su célebre obra *Ser y Tiempo* es la Alemania universitaria inspirada por Humboldt y, por lo tanto, por el entrecruce del pensamiento y la ciencia. En la Universidad Ludwing-Maximilian de Múnich, Spemann desarrollaba con gran entusiasmo por parte de los estudiantes sus cursos sobre biología y embriología, mientras que en Friburgo un joven profesor de filosofía comenzaba a despegarse de la omnipresencia fenomenológica de Husserl, para emprender un nuevo camino en el pensamiento contemporáneo. La nueva física y la nueva biología le ayudarán a centrar su idea de naturaleza en el futuro. Pero no se tratará de un biologicismo ingenuo, sino que trató de situar al hombre en su in-natural ambigüedad que lo separa de otras formas vivientes. Quizás por esta razón no le atrajo el planteamiento antropológico de Scheler, sino más bien la descripción fenomenoló-

<sup>4</sup> Vid. Alexander KOYRÉ, *Del mundo cerrado al universo abierto*, Edit. Siglo XXI, Madrid 1979.

<sup>5</sup> Para una aproximación a la evolución del pensamiento de Zubiri y su alejamiento de la filosofía vitalista de Ortega, Vid. Diego GRACIA, *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri*, Edit. Triacastela, Madrid 2017.

gica de la realidad natural del hombre, lo que le llevó a círculos fenomenológicos de la mano de Pfänder y Geiger. Si bien la desviación de los discípulos de Husserl hacia el idealismo, le alejó de tales doctrinas<sup>6</sup>.

Como nos relata su discípulo Karl Löwith, en Múnich Max Weber imparte su conocida conferencia sobre *La ciencia como profesión*, lo que le unió al círculo de estudiantes liberales de su entorno. De Weber tomó el concepto de *honestidad intelectual* que la mantuvo siempre como máxima a lo largo de su vida. También se interesó por la poesía con George, pero su manera sectaria de comportarse con sus discípulos lo apartó definitivamente de esta experiencia poética. Mientras tanto, en Friburgo, y participando aún de los cursos de Husserl, pudo centrarse en la Filosofía, entablando relación con estudiantes como Curtius, Horkheimer, Jonas, Reinhardt, Leo Strauss, Hanna Arendt o Karl Löwith. Sin embargo, Heidegger no se sentía atraído por la fenomenología. Sí por la aprehensión originaria de su metodología, pero no por lo que denominaba una doctrina de la reducción trascendental teñida de *cogito* cartesiano, es decir, una ética teo-racional privada de toda plausibilidad, considerándola como una filosofía ingenua de lo pequeño. Martin Heidegger en sus lecciones había tomado un camino bien diferente de la fenomenología de su maestro, centrándose en la *facticidad* de la vida, alejándose de la actitud teórica de la filosofía desde Descartes, que a su juicio impedía el acceso a la existencia en su dimensión concreta. La subjetividad cartesiana asumida por Husserl, fue sustituida por Heidegger con el concepto del *ser-ahí*, un yo situacional cuya fisonomía diferenciaba de la del *subiectum* de la tradición. Por tanto, para Heidegger la metodología fenomenológica sólo servía de indagación pre-teórica tendiente a refinar un aparato categorial capaz de expresar las características peculiares de la vida. Pero faltaba la experiencia de esa vida, es decir, avanzar hacia la cosa misma<sup>7</sup>.

En 1923, Heidegger se despide de Friburgo con un programa que denominó *Hermenéutica de la facticidad*, alejándose de las posiciones de Schleiermacher y Dilthey, entendiendo la hermenéutica no como el arte de interpretar un texto, sino como el hacer accesible a este ser-ahí mismo en su carácter ontológico. Es decir, la autenticidad última del ser, su autoextrañamiento, la capacidad para ser-ahí, la posibilidad de volverse y ser él mismo en el comprender. Por tanto, la aprehensión de la vida es un desempeño hermenéutico de la vida misma; la interpretación ya no es un procedimiento extrínseco a la existencia, sino un modo de ser del ser-ahí humano, es decir, una posibilidad suya. Esta terminología, fascinante e innovadora, cautivó a sus

<sup>6</sup> Vid. Otto PÖGGELER, *El camino del pensar de Martín Heidegger*, Edit. Alianza, Madrid 1983.

<sup>7</sup> Vid. Karl LÖWIT, *Heidegger, pensador de un tiempo indigente. Sobre la posición de la filosofía en el siglo XX*, FCE, México 2006.

discípulos. Más tarde, al romper con su maestro en 1933, por su adhesión al nazismo, reconocerán que criticar al maestro es hacerlo a uno mismo, pero, mientras tanto, en Heidegger, muchos verán reflejada la experiencia crucial de su propia generación: la crisis de una cultura que había perdido la capacidad de dar respuestas significativas para el presente. La capacidad del maestro por conjugar el *pathos* existencial del pensador subjetivo con la sobriedad del hombre de ciencia, fue lo que rindió a los jóvenes filósofos ante su filosofía. Se trataba, para ellos, de una interpretación heideggeriana de Nietzsche, no tanto como filósofo sino como el último gran pensador europeo sobre el hombre moderno.

En efecto, en Nietzsche atisban la destrucción positiva de las tradicionales categorías morales y gnoseológicas, es decir, el conflicto entre una existencia proclive a la continua búsqueda de sentido y una interpretación de esa experiencia que no culmina en ningún resultado sensato: el eterno retorno como disolución nihilista del interrogante respecto del sentido. Por tanto, sólo la fenomenología de Heidegger era capaz de salir del *impasse* para llegar adonde llevan las tendencias incompletas del proyecto nietzscheano, es decir, alcanzar la aprehensión definitiva de la vida en sí. La experiencia de-sí adquiere sentido durante el transcurso del tiempo, cosa que no aparece en Nietzsche por su teoría del *eterno retorno*, pero sí en Heidegger. Es decir, en Nietzsche el ser temporal ya no es interpretable, porque no existen hechos sino interpretaciones, y en el interior de las cosas no hay nada. Pero no hay nada dentro porque las experiencias vividas no son nada en-sí, y por tanto no puede haber nada dentro de ellas. Sólo se pueden analizar, como lo hace Heidegger, en el transcurso del tiempo.

## 2. EL DESARROLLO DE SU OBRA

---

La fe en la individualidad cartesiana, entendida como sustancia unitaria, va a ser debilitada en este tiempo hasta el punto de ser rotulada como uno de los cuatro grandes errores de la humanidad. El concepto *descubrimiento del otro* había sido descrito por Cohen en su estudio sobre las fuentes del judaísmo en 1919, y supuso un impulso importante a la corriente judía de reflexión sobre el otro, o *filosofía del encuentro*, seguida por autores posteriores como Buber o Levinas<sup>8</sup>. Husserl ya había reflexionado sobre el encuentro con el otro y la intersubjetividad, y Scheler sobre el puesto del hombre en el cosmos<sup>9</sup>. Pero el acceso a la realidad personal resultaba así

<sup>8</sup> Vid. Emmanuel LEVINAS, *Totalidad e infinito*, Edit. Sígueme, Salamanca 1977.

<sup>9</sup> Vid., Edmund HUSSERL, *Meditaciones cartesianas*, Edit. Tecnos, Madrid 1986; Max SCHELER, *El puesto del hombre en el cosmos*, Edit. Losada, Buenos Aires 1982.

impedido por el dominio oculto e in-expresado de un pernicioso presupuesto de la tradición metafísica: la determinación del hombre como animal racional. En este contexto, el tema del otro se perfila cuando Heidegger plantea la pregunta en torno del quién de la estructura del *ser-en-el-mundo*. Así, define *ser-con* como un momento constitutivo del *ser-ahí*, rechazando el tradicional concepto de un yo cerrado frente al cual se encuentran los objetos externos de naturaleza diferente. Resulta este modelo de la escisión abusiva de esa relación de apertura que liga originariamente el *ser-ahí* con el mundo circundante y el mundo común. El *ser-ahí* plasma su autenticidad relacionándose con la posibilidad que le es propia por esencia, la posibilidad de la muerte. Así, la conquista de sí mismo llega a coincidir con el aislamiento de las relaciones intersubjetivas y las características de un *ser-el-uno-con-el-otro* auténtico.

Si se interpreta de esta forma el *ser-ahí*, en *Ser y Tiempo* falta el fenómeno de reconocimiento recíproco. Si la relación entre dos primeras personas se afianza unilateralmente por obra de mi comportamiento frente a la segunda persona como otro, entonces el *ser-ahí* se encuentra, pese a su *ser-con*, siempre nuevamente sólo a sí mismo. No puede eliminarse esta unilateralidad del análisis heideggeriano integrándolo con el otro polo: pertenece más bien a la univocidad del fundamento filosófico de Heidegger. Lo curioso es que la lectura general que se hizo de *Ser y Tiempo* coincidía más con la crítica de sus discípulos que con el ideal de una analítica existencial que él proponía. Es decir, Heidegger se dio cuenta de que su filosofía era recibida más como una teoría del hombre, es decir, como una teoría óntico-antropológica. Y así contesta en su célebre conferencia *¿Qué es metafísica?*: “en el fondo, no somos yo ni tú los que nos sentimos desazonados, sino que uno se siente así; sólo el puro *ser-ahí* permanece”<sup>10</sup>. De esta forma, quedaba demostrada la pureza del *ser-ahí* tomando como punto de partida el uno que siente angustia (y no el *yo y tu*). La angustia transforma al hombre, en efecto, en puro *ser-ahí* y la neutralidad óptica de la analítica existencial resultaba, al menos en ese caso específico, valorada de manera convincente.

### 3. HACIA UNA ONTOLOGÍA DE LA VERDAD: LA FACTICIDAD DEL SER

Heidegger, antes de su partida a Friburgo, distribuyó el legado filosófico contenido en *Ser y Tiempo*, de la siguiente manera: Löwith debía seguir el ámbito de las ciencias sociales y de la antropología; Krüger la teología; y Gadamer la estética y la filología clásica. Este legado causó recelos entre ellos y bastante hostilidad. En Magburgo, Löwith dictó cursos sobre Marx y Nietzsche, buscando una antropología

<sup>10</sup> Martin HEIDEGGER, *¿Qué es metafísica? Y otros ensayos*, Edit. Siglo XX, Buenos Aires 1986. También, Id., *Introducción a la filosofía*, Edit. Cátedra, 1996.

filosófica vinculada al psicoanálisis y a la filosofía del lenguaje. Esta dispersión del pensamiento de Löwith produjo una enorme incomodidad en el resto de la escuela heideggeriana, considerándolo como “el más rojo de los marxistas”, o el “profesor de filosofía de todos los que no buscaban la filosofía”. Mientras tanto, Löwith se defendía aclarando que tan sólo practicaba un método crítico-comparativo, desde las fuentes de su maestro, buscando siempre la aproximación a la idea fundante de un *ser-el-uno-con-el-otro-auténtico*.

La aparición de la obra de Scheler sobre *El puesto del hombre en el Cosmos* y la de Plessner sobre *Los niveles de lo orgánico y el hombre*, el año 1928, supusieron el inicio de la antropología filosófica, es decir, una investigación sobre el hombre alejada de las ciencias particulares y de las categorías metafísicas. Pero desde la muerte de Hegel comenzaba ya una nueva historia radicalmente humana para el discurso filosófico. Y es lo que buscarán los jóvenes filósofos de este tiempo en Marx, Feuerbach, Nietzsche y Dilthey, hasta llegar a la ontología de Heidegger, volviendo siempre a la idea marxista de la miseria de la filosofía, es decir, el hombre en su realidad inmediata como fundamento último y único<sup>11</sup>. Por este camino el mismo Karl Löwith llegará a decir que la actitud humana ante la vida debe ser la *scepsis*, es decir, la abstención como el más filosófico y sabio de los comportamientos, fruto de esa ecuánime indiferencia respecto de sí y del mundo que la mayoría alcanza sólo con la muerte, que representa la suprema posibilidad de existencia filosófica.

Uno de los mitos fundadores de la modernidad occidental es que el hombre es el autor y el actor de su propia historia. Así, los defensores de esta tradición se esfuerzan por descifrar el sentido englobado en este alternarse de vicisitudes en que una mirada profana sólo registra una serie causal de cambios. La consideración filosófica de la historia, como dice Hegel, no tiene otro cometido que el de eliminar lo accidental, así que la historia se eleva al rango de juicio universal o tribunal del mundo. Para los jóvenes discípulos de Heidegger esto es una mera ilusión sobre la realidad, imputable a un exceso de filosofía, a una mirada sobre el mundo que en el fondo poco tiene de humano. Para ellos esta concepción autocrática de Hegel está ya superada, y sólo el que asuma que la verdad única y la realidad suprema están representados en el pensamiento de la historia, querrá creer que el filósofo de la historia dispone de una voluntad divina que domina poderosa el mundo en su totalidad. De hecho, para los hegelianos, es la única posibilidad de que el individuo alcance una existencia auténtica en la universalidad substancial del Estado:

---

<sup>11</sup> Karl MARX, *Miseria de la filosofía*, Edit. Edaf, Buenos Aires 2004.

Lo que Hegel presupone fundamentalmente no es la existencia de una razón particular en la historia universal, sino el hecho de que, en general, existe razón en el mundo, como ocurre, por ejemplo, en el caso del movimiento de los cuerpos celestes regido por leyes, y que por tanto se la debe buscar también en el mundo histórico. La diferencia esencia radica solamente en que la razón actúa de manera inconsciente en la naturaleza, mientras que en la historia lo hace de manera consciente. Según Hegel, la naturaleza general del espíritu se despliega en ambos mundos como en elementos particulares y debemos comprender que el propósito de la sabiduría eterna se ha manifestado tanto en el terreno de la naturaleza como en el terreno del espíritu activo en el mundo. El mundo histórico es para Hegel una suerte de segunda naturaleza y segundo mundo en el contexto de un mundo único y totalmente determinado por el espíritu. Es decir, en términos cristianos, de una creación única del Dios que es uno y espíritu<sup>12</sup>.

Frente a Hegel, Löwith, por ejemplo, opone y propone el pensamiento histórico de Burckhardt como factor específicamente humano, reconociendo de hecho la capacidad de conservar una forma de independencia en el ámbito de un contexto de limitaciones<sup>13</sup>. Su cruz no consiste en armonizar los intentos del individuo con planes predispuestos por una razón astuta, sino en buscar la actitud más adecuada para un sustraerse apolítico a las vicisitudes del mundo: ni una fuga ni una rebelión, sino una aceptación de la realidad que satisfaga un deseo fundamental de autonomía. Esa función es cumplida por la meditación sobre la historia que recuerda el pasado exonerando el presente. La libertad de la historia es el punto arquimédico de valoración de las vicisitudes humanas, criterio mutable pero no transitorio, sustraído al fluir de los eventos por cuanto está en medio de la historia:

También los acontecimientos históricos tienen sentido sólo si apuntan a un fin más allá de los sucesos fácticos y, dado que la historia es un movimiento temporal, el fin debe ser una meta futura. En cuanto tales, ni los acontecimientos individuales ni una serie de acontecimientos tienen un sentido o una meta. La plenitud de sentido es una cuestión de cumplimiento en el tiempo. Sólo puede aventurarse una afirmación sobre el sentido de sucesos históricos si su *telos* futuro es visible. Cuando un movimiento histórico revela su importancia, reflexionamos sobre el

---

<sup>12</sup> Karl LÖWITH, "Naturaleza e historia", en *El hombre en el centro de la historia*, Edit. Herder, Barcelona 1998, p. 165.

<sup>13</sup> Vid., Jacob, BURCKHARDT, *Reflexiones sobre la historia universal*, FCE, México 1996.

momento de su primera manifestación en el tiempo para determinar el sentido del acontecimiento tomado en su totalidad, incluso si se trata de un acontecimiento particular; tomado en su totalidad en la medida en que este acontecimiento tiene un punto de partida preciso y un punto final que es de naturaleza escatológica. La asunción de que la historia posee un sentido último anticipa, pues, un fin último como última meta que trasciende los sucesos fácticos. Esta equiparación de sentido y fin no excluye la relativa relevancia de los acontecimientos, como tampoco lo hace la historia, en general, con los sucesos particulares<sup>14</sup>.

Es cierto que después de la muerte de Hegel se produjo una auténtica fractura con la aparición de los escritos juveniles de Marx. Esta lectura produjo un reencuentro con la relación yo-tú en el ámbito social, indagando en la dimensión de la pluralidad dentro de los límites de la relación de dos. Heidegger se desinteresaba de la esfera pública, considerándola el lugar de una caída ontológica: el mundo común que constituía el horizonte del encuentro con el otro, poseía un carácter histórico-social, pero posee un significado distinto al vago *nosotros*. El *uno con el otro de modo auténtico* no somos nosotros, y menos aún es el ser del uno con el otro, sino exclusivamente nosotros-dos, es decir, tu y yo podemos ser el uno con el otro. Löwith, sin embargo, insiste en que el análisis del mundo común no debe entenderse en un sentido tan íntimo como podría parecer en su obra, sino que hace falta una concreción político-social del yo humano que puede poner en entredicho el punto de partida de la filosofía alemana, indiscutido hasta entonces, centrado en un yo incondicionado, o en un tú y yo a solas.

El fetichismo de la mercancía, la escisión de burgueses y ciudadanos, la indigencia del proletariado: toda la fenomenología marxista de la alienación capitalista era comprendida ahora como una variación económica, política y social sobre el mismo tema, a saber, la pérdida de sí experimentada por los individuos modernos. La diferencia entre individuo y persona proporciona el trasfondo contra el cual situar esa apreciación de la propuesta weberiana, pues si Marx consideraba la división del trabajo y la descomposición en distintos papeles de la actividad individual sólo en términos de una patológica fuente de extrañamiento y como un obstáculo insalvable para la realización humana, por el contrario, Weber exalta la fuerza de lo negativo que permite luchar por sí en contra del mundo. Es esta forma de resignación combativa la que parecen preferir a la esperanza cultivada por Marx, en una conciliación final de toda contradicción. Además, en esta secularización de la antropología cristiana

---

<sup>14</sup> Karl LÖWITH, *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, Edit. Katz, Buenos Aires 2007, p. 18.

que identificaba en la relación con Dios la experiencia humana por excelencia, se vislumbra también la deuda contraída con Kierkegaard. El salto mortal hacia la fe, que disuelve los *aut aut* que atormentan al individuo, puede entenderse como la suma manifestación de la autenticidad sólo haciendo del individuo el lugar exclusivo del problema del sentido. Un radical aislamiento respecto de toda relación intersubjetiva, preludio de la soledad metafísica, frente a un mundo que se disuelve en la nada: una enfermedad mortal que Kierkegaard cree que únicamente la relación con Dios sería capaz de sanar<sup>15</sup>.

Como es sabido, la filosofía de la vida de Nietzsche ve en el remedio indicado por Kierkegaard la causa principal del mal que éste declaraba querer combatir. En su opinión, el cristianismo satisface de manera patológica la necesidad de un sentido que legitime la existencia frente a la nada. A la disolución de todo valor, no contraponía por ello la verdad de una religión, sino la duda, aún más extrema que la cartesiana, respecto de la vida realmente justificada. Esto le condujo a buscar una conducta más allá del bien y del mal, de un sí dionisiaco a la vida como promesa de una moral en consonancia con la naturaleza del hombre. Pues bien, la teoría del retorno se apoya en bases antropológicas no plausibles, derivando de allí muchos de los rasgos que hacen de ella un sucedáneo de la religión desde el punto de vista del ateísmo. Es decir, que en su base se encontraría una valoración equivocada de la naturaleza del hombre: en el nuevo continente que la navegación de Nietzsche se proponía descubrir, la naturaleza humana constituiría un puro espejismo filosófico. Sería un mero sucedáneo de la religión desde el punto de vista del ateísmo: humano puede ser sólo lo que es universalmente humano, así como natural puede ser sólo lo que por naturaleza universal pertenece a la esencia del hombre. Pero ambos son universales siempre de manera histórica. También la naturaleza del hombre tiene su historicidad. No se quiere regresar de manera utópica a la naturaleza del hombre, sino que querrían desarrollar las posibilidades auténticas, partiendo de lo que para nosotros ha llegado a ser de hecho humanamente universal y que, como el dinero o el trabajo, es considerado natural. Por tanto, no se trata de contemplar una condición de naturaleza perdida, sino proponer interpretaciones que partieran de la segunda naturaleza del hombre moderno, de su artificiosidad, como de un dato de evidencia<sup>16</sup>.

En este sentido, los herederos de Heidegger quieren emprender lo que denominan una antropología de la modernidad. La nueva conciencia maduró sobre la base de una interpretación del régimen hitleriano en términos de una revolución del nihi-

---

<sup>15</sup> Vid. Karl LÖWITZ, *Heidegger, pensador de un tiempo indigente. Sobre la posición de la filosofía en el siglo XX*, FCE, México 2006, pp. 155 y ss.

<sup>16</sup> Ibid.

lismo, de una subversión que no apuntaba a instaurar un nuevo orden político, sino a hacer *tabula rasa* de todos los valores de la tradición europea. De modo similar a como lo describió Leo Strauss, se apoya sobre un concepto de responsabilidad esbozado en algunos escritos que examinan la relación entre el pensamiento de Nietzsche y el nazismo. Diferencian una noción de responsabilidad, entendida en sentido intelectual o histórico, de otra comprendida en clave más estrictamente política. Esta última es propia de todo agente comprometido en la esfera pública: tanto el del hombre de ciencia que pone su doctrina al servicio de un movimiento político, como la opción de Heidegger o Schmitt que contribuyeron a crear un clima intelectual en el que determinadas cosas fueran posibles. Y no lo hicieron cultivando un modo de pensar que no conoce ni límite ni *pietas*, pero sí con una coherencia mortal que avanza hasta las más extremas consecuencias. La peligrosidad de esa actitud parecería confinada al cielo de la teoría, según una intuición hegeliana, pero una vez que se ha revolucionado el reino del espíritu tampoco la realidad es luego capaz de oponer resistencia<sup>17</sup>.

Por esa razón, contra la homogeneidad que implicaba el concepto de existencia de Heidegger, plantean el análisis en clave antropológico, resaltando la importancia que reviste el carácter *siempre mío* atribuido al *Dasein*. Desde esa perspectiva, la politización del pensamiento heideggeriano no implicaba un salto o una ruptura, sino un simple pasaje, una traducción en clave de un ideal solipsista del pueblo como existencia. De modo similar a como en las páginas de *Ser y tiempo* el individuo particular se relaciona con sus semejantes, también el pueblo alemán habría alcanzado su propia autenticidad refiriéndose de modo exclusivo a sí mismo. Al ignorar la pluralidad constitutiva de la esfera política, Heidegger terminaba por proponer una visión de la historia fundada en “macrosujetos” recíprocamente indiferentes, cuyas implicaciones eran, si no totalitarias, al menos no liberales.

Pues bien, apartándose de manera radical de una perspectiva antropológica de la filosofía, en este tiempo se pone de relieve el rasgo nihilista de las teorías de Heidegger y Schmitt, importándolas a la historicidad general en sus categorías fundamentales. En las páginas de *Ser y tiempo*, el *ser ahí* carece de la determinación sujeta a una eterna naturaleza humana o a cualquier instancia ajena al fluir del tiempo. Lejos de poseer un destino metafísico, el *Dasein* plasma su propia autenticidad en la decisión anticipatoria del *ser para la muerte*. Mediante una elección resuelta se hace cargo de la nulidad de su fundamento, reconocerse enteramente fundado en un *sí mismo* radicalmente libre. Desde esa perspectiva, tanto el objeto como el momento de la decisión permanecen carentes de determinación: con la decisión se ha alcanzado ahora esa

---

<sup>17</sup> Ibid.

verdad que a fuer de autenticidad es la más originaria del *Dasein*. A la pregunta ¿qué decide el *Dasein*?, la respuesta sólo puede ser dada por el acto de decidir, adquiriendo así el valor de un destino:

La decisión de Schmitt por lo político no es como una decisión religiosa, metafísica o moral –es decir, en términos generales, espiritual– a favor de un ámbito determinado y determinante, sino ni más ni menos que una decisión por la decisión (en el sentido de firmeza, resolución, independientemente del “por qué”), que ya es en sí la esencia específica de lo político. Tal decisión formal, sin embargo, niega precisamente lo que hace de la decisión algo libre y concreto; para que lo sea, uno debe decidirse por algo determinado y quedar para siempre vinculado por el objeto de la decisión<sup>18</sup>.

Así, el existencialismo político de Heidegger y Schmitt vivía de una exclusiva orientación del ser según el tiempo y del *ser ahí* según la historicidad<sup>19</sup>. El *decisionismo* ocasional que lo caracterizaba se basaba en el axioma de que los acontecimientos políticos de esa época, precisamente en virtud de su causalidad, pertenecen a la esencia de la existencia, en idéntica medida en que esta última, dada su historicidad, se sitúa en el terreno de los hechos (facticidad). Tales eran los síntomas más evidentes de una desnaturalización de la actividad filosófica. Elevando el tiempo y, consecuentemente, la historia a fuente de la verdad, la filosofía se había transformado en una instancia de acción e intervención y luego, intencionadamente o no, en instrumento de legitimación de cualquier forma de terror político. La historia, ya no se entendía a sí misma como la contemplación de la esencia duradera de las cosas humanas, sino como el propio tiempo apresado por el pensamiento que se había encontrado sufriendo la irónica confirmación de otro celebre *dictum* hegeliano: la historia es el tribunal del mundo, la instancia suprema e inapelable de justicia. De esta manera, al sobrevalorar su propio poder sobre la realidad había podido ilusionarse con no caer presa del presente, hasta convertirse en una forma más o menos inconsciente de ideología:

No es, por tanto, una casualidad que a la filosofía existencial de Heidegger le corresponda en Carl Schmitt un decisionismo político, que traslada el poder-ser-total de la existencia en cada caso propia a la totalidad del propio Estado. A la autoafirmación del estar propio de cada caso le corresponde la

<sup>18</sup> Karl LÖWITZ, “Decisionismo político”, en *El hombre en el centro de la historia*, Edit. Herder, Barcelona 1998, p. 39.

<sup>19</sup> Vid. Carl SCHMITT, *El concepto de lo político*, Edit. Alianza, Madrid 1991; Id., *Teología política*, Edit. Trotta, Madrid 2009.

existencia política y la libertad para la muerte, el sacrificio de la vida en caso político de emergencia que es la guerra. El principio que rige es el mismo en ambos casos: la facticidad; es decir, lo que queda de la vida cuando se han eliminado todos sus contenidos<sup>20</sup>.

#### 4. LAS CONSECUENCIAS PARA EL PENSAMIENTO OCCIDENTAL DEL SIGLO XX

---

Esta crítica de la modernidad implicaba que todo espíritu es contemporáneo o presente y está en relación con una situación concreta. Pero de ello no se sigue que el espíritu del ser humano se agote en ser la expresión de una situación dada, en lugar de lanzarse más allá de todo *hic et nunc* y de toda polémica hasta el saber de la esencia permanente de las cosas humanas. La experiencia de encuentro con los otros individuos garantizaba una *reserva de sentido* capaz de contener los efectos destructivos de una nada que, antes de ver funcionar en la historia, habían considerado sólo como una ilusión óptica generada por un diagnóstico unilateral de la modernidad, el malentendido de una antropología aún demasiado ligada a una visión religiosa del mundo. Así, tanto Nietzsche como Burckhardt habían intentado acceder a una dimensión suprahistórica sustraída al fluir del tiempo. De hecho, Burckhardt resiste el ataque del tiempo, no se coloca fuera del acaecer histórico sino que se sitúa dentro de la libertad humana en medio del acaecer universal. Pero para poseer esa libertad como un equilibrio estable y fundado en sí mismo, el hombre debe poseerla en forma de medida y equilibrio. Y de hecho la *mesura* representa la auténtica clave de la posición de Burckhardt frente a la existencia y sus eventos. La renuncia de Burckhardt a involucrarse en la actualidad y el consiguiente vuelco de su interés hacia la historia poseen, por lo tanto, una finalidad y un significado político; son un modo de permanecer ligado a su propia época desde la distancia de la mirada del historiador. Y lo que le separa de una actitud antigua es la carencia de una cosmología.

Por su parte, Marx y Kierkegaard quisieron destruir la exterioridad y la interioridad del mundo cristiano-burgués, su economía y su religión, elevando la negación de lo existente a principio de su filosofía. En el lugar de la mediación hegeliana se puso la voluntad de una decisión que dividió de nuevo lo que éste había reunido: antigüedad y cristianismo, Dios y mundo, interioridad y exterioridad, esencia y existencia. A partir de este momento el hombre de cultura se convirtió en un desarraigado. Una mirada

---

<sup>20</sup> Id., “El nihilismo político”, en *El hombre en el centro de la historia*, Edit. Herder, Barcelona 1998, p.101.

educada por la observación paciente de los procesos naturales y un realismo capaz de hacer hablar a los fenómenos será la apuesta de futuro. El tiempo está destinado al progreso y sólo en los instantes en que la eternidad se revela como verdad del ser, el esquema temporal del progreso y de la decadencia puede mostrarse como una ilusión histórica. El ser y el sentido de la historia ¿son determinados por el tiempo? Y si eso no es verdad, ¿por qué cosa, entonces?

El *ser-ahí* vive al igual que un habitante de la caverna que no conoce el sol platónico, ni la regeneración cristiana, ni tampoco la espera judía del día de la redención. De hecho, resulta difícil refutar por razones teóricas y morales el nihilismo de la ontología existencial, a menos que se crea en el ser humano y en el mundo como creaciones de Dios, o en el Cosmos como un orden divino y eterno. Pero como el mito de la modernidad entiende que sus orígenes están en la autoafirmación del *homo artifex* que se emancipa de toda visión religiosa del mundo, aquella intervención divina y providente sobre la historia del hombre ahora se ha convertido en la noción de progreso del género humano. Esto supone el autoengaño de la modernidad, porque representa el culto a la relevancia absoluta de lo que es relativo por antonomasia, es decir, una última religión de hombres escépticos demasiado débiles para renunciar a tener una fe, aunque sea en el progreso de la humanidad. Por el contrario, la cultura oriental sobrepasa el prejuicio occidental y no contempla una diferencia entre eventos naturales y hechos históricos y, en consecuencia, no asigna a estos últimos un significado trascendente, una finalidad moral, un peso existencial. También los griegos ignoraban el problema del sentido de la historia, insistiendo en que el fin último de los acontecimientos no es objeto de ninguna filosofía, puesto que sostienen una concepción circular de la temporalidad que impide transponer al futuro el pleno significado de un evento y su verdad. Pero cuando esta visión helénica de la historia cede el paso a una escatología que semejante a una brújula nos orienta en el tiempo, indicando el reino de Dios como fin último y término de todo, el círculo del eterno retorno se convierte en una flecha que apunta hacia la salvación. Ahora toca una disposición de expectativa, llena de esperanza, que confiere a la experiencia histórica un carácter indirectamente sagrado. El futuro salvífico empieza desde ahora a iluminar el presente y el pasado con la luz de la redención:

La fe en la historia es un resultado de nuestra alienación de la teología natural de la antigüedad y de la teología sobrenatural del cristianismo, que proporcionaron ambas un marco a la historia y un horizonte no histórico a la experiencia y a la comprensión de las cosas. Sólo esta pérdida de la delimitación y fundamentación de la historia en la cosmología clásica y

en la teología cristiana permitió que la historia ascendiera y adquiriera esa relevancia absoluta que ahora aceptamos como algo natural, a pesar de que es lo más cuestionable<sup>21</sup>.

En efecto, el eterno retorno de los griegos volvía vana no sólo la expectativa de una vida futura, sino cualquier actitud caracterizada por la esperanza, una disposición de ánimo que los antiguos griegos juzgaban igual que un fuego fatuo y que la religión cristiana asumió una incondicional confianza en lo que es invisible e indemostrable. Pero la esperanza en un mundo mejor puede volverse el centro de la conciencia humana sólo dentro del horizonte determinado por la fe judía y cristiana contra la visión clásica del paganismo clásico. Así, el vivir en la esperanza, para el iluminismo, devolvía al hombre lo que durante largo tiempo había estado perdido en el reino de los cielos. Por lo tanto, la filosofía de la historia había asumido, y al mismo tiempo pervertido, la constelación conceptual cristiana. Hegel, por su parte, había elevado el rumbo del mundo a juicio universal, a fuente de una redención no sólo esperada sino también metafísicamente garantizada. Así, la pregunta por el sentido de la historia sume a la filosofía en un vacío que sólo la esperanza y la fe son capaces de colmar, y se vuelve en el emblema de una teoría ciega respecto de su propia dependencia de una realidad que se tiene la ilusión futura de dominar. Como alternativa, Löwith por ejemplo, cree en la *scepsis* porque no se desinteresa de las vicisitudes del mundo, de cuya vivencia se nutre plenamente, sino sólo de la arrogancia de dominar su curso. Una insolencia fundada sobre el postulado de que la historia satura toda dimensión de la vida humana.

El problema era que para Löwith, Heidegger alcanzaba el mismo resultado, es decir, que el fundamento de la historicidad en la finitud temporal del *ser-ahí* desemboca en un decisionismo tan vacío como fatal<sup>22</sup>. Era el calco en negativo de la escatología de la expectativa que la modernidad había heredado de la religión judeocristiana. A la esperanza de un mundo mejor que había animado a los filósofos de la historia, ésta respondía con el contracanto del olvido del ser, con la descripción del regresivo declinar hacia la nada, del que ya sólo Dios podía salvar a Occidente. Este regreso a la idea de Dios, permitió mantener la popularidad de Heidegger en una época pobre en dioses. Lo cual identificaba la causa del resultado paradójico de un pensamiento que habiendo emprendido el camino hacia el origen del ser, había terminado por

<sup>21</sup> Id., “Marxismo e historia”, en *El hombre en el centro de la historia*, Edit. Herder, Barcelona 1998, p. 229.

<sup>22</sup> Karl LÖWITH, “Decisionismo político”, en *El hombre en el centro de la historia*, Edit. Herder, Barcelona 1998, p. 39.

otorgar dignidad metafísica al advenimiento del Tercer Reich. Heidegger, al cabo, había adoptado la menos filosófica de las actitudes frente a la realidad.

Tanto la cosmo-teología griega como la antropo-teología cristiana parecen inspirarse en una ética del límite, pues ambas disponen de un horizonte de comprensibilidad sustraído al transcurrir del tiempo; de un marco que impide al omnívoro fluir de las cosas dilatar al infinito su propia importancia. Los ojos de la fe ya no contemplan la naturaleza como la suma de las cosas visibles, sino que ven el cielo y la tierra como el mero lado exterior del vínculo con la divinidad. Perdida la fe por los modernos, al hombre le toca la coronación del universo a través de la humanización de la naturaleza y del culto al progreso, encontrando en su propia subjetividad y en los fines de la voluntad la fuente exclusiva de todo sentido. Esto supone el surgimiento de la idea de un mundo histórico contrario a la naturaleza. Esta pérdida del mundo que se inicia en Descartes, sigue con la idea cosmológica del mundo como razón en Kant, y culmina en la reducción a horizonte del *yo transcendental* de Husserl y al proyecto del *ser-ahí* de Heidegger. Así, en carta a Habermas, Löwith escribe: "...no estoy dispuesto ahora a disolver una filosofía que se ha vuelto precaria en una metodología de las ciencias sociales o en una teoría crítica de la sociedad, renunciando así a sus contenidos universales. Y el elemento universal nunca es el hombre y su sociedad demasiado humana, sino antes bien el universo... Y si el hombre no es una criatura extramundana ni una imagen de Dios, la antropología filosófica, para su propia fundamentación, entonces debe recurrir a la cosmología"<sup>23</sup>.

En definitiva, se trataba de construir una interpretación plausible de la efectiva condición del ser humano en el mundo. Así, el cosmos aparece como el más elemental e irrefutable entre los datos de evidencia, un hecho último e insuperable, y el presupuesto filosófico básico para indagar sin prejuicios en la realidad. El cosmos aparece ahora como el horizonte formal de pensamiento de todo lo que existe y como la condición material de su subsistencia: nada puede ser concebido ni mantenerse en vida sin formar parte de esa realidad, la cual es causa y fin de sí misma, instancia universal por antonomasia y ámbito de pertenencia de la reflexión filosófica. Por tanto, se vuelve a la reflexión espinoziana sobre la naturaleza, como el esfuerzo más radical para liquidar el antropocentrismo ligado al cristianismo de la creación, liberando así a la filosofía del lastre teológico. Desde Spinoza, lo que la filosofía debe buscar es la naturaleza única de todas las cosas:

Sólo en el marco de su pertenencia al mundo natural puede el hombre excluirse para ser ese ser vivo singular que conocemos. Y si la particularidad

<sup>23</sup> Id., "Naturaleza e historia", en *El hombre en el centro de la historia*, Edit. Herder, Barcelona 1998.

del hombre reside en no ser un ser simple, sino un fenómeno del mundo y al mismo tiempo un ser-en-el-mundo existente, esta particularidad y la problemática que implica no pueden eliminarse pronunciándose en contra del dualismo a favor de una unidad sin fisuras, sea desde la perspectiva del existir, sea desde el punto de vista de la vida física. La definición clásica del ser humano como *animal rationale* tiene, a diferencia del atomismo clásico y de la moderna individuación histórica, la ventaja de no ocultar la problemática de la relación entre la naturaleza y la humanidad y de poner de manifiesto, dentro de ciertos límites, la escisión homogénea en la naturaleza del ser humano<sup>24</sup>.

Y esto es lo que encontramos en Valery y su poesía, porque sintetiza el grado cero y punto extremo al que puede llegar la filosofía: el supremo nivel de conciencia posible respecto de lo que existe. Por tanto, en el comienzo de la historia el ser humano no era menos de lo que será al final, y las diferentes formas de vida a lo largo del tiempo no son más que espuma de olas en un mar que no cambia, en expresión de Valery. La única ley de los hechos humanos es la heterogeneidad de los fines, imprevisible entramado de actividad y pasividad, intención e inercia, que mina la posibilidad de interpretaciones en clave *epocal*. Todo podría haber sucedido de forma diferente, pero la condición humana se esfuerza por apropiarse de los azares de la vida. Por ello, quien quiera al mundo diferente de lo que es, no sabe qué es la filosofía y confunde el mundo con la historia universal y a ésta con la obra del propio ser humano. Quien no logra encontrar un sentido en su propia breve vida, lo buscará en vano en las épocas de la historia o en una teoría que pretenda develar su fin último:

No está pues en cuestión si una fe y una esperanza incondicionales han de ser justificadas por su relativa racionalidad, sino si una fe incondicional y una esperanza incondicional pueden ser puestas en un hombre, o únicamente en Dios y en Dios hecho hombre. La esperanza sólo está justificada por la fe, y ésta se justifica a sí misma. Quizás ellas crecen sobre las ruinas de esperanzas y esperas demasiado humanas, sobre el suelo fructífero de la desesperación frente a lo que está sometido a las ilusiones y a los desengaños<sup>25</sup>.

---

<sup>24</sup> Id., "Naturaleza y humanidad del ser humano", en *El hombre en el centro de la historia*, Edit. Herder, Barcelona 1998, p. 189.

<sup>25</sup> Id., *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, Edit. Katz, Buenos Aires 2007, pp. 249-250.