



ODO MARQUARD

Las dificultades con la filosofía de la historia

Traducción de Enrique Ocaña, Pre-Textos, Valencia, 2007, 268 pp. (*Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1973)

Este conjunto de ensayos es un magnífico testimonio del llamado giro antropológico de la filosofía a lo largo del siglo XX, y por ello mismo un ejercicio de discusión filosófica con el pasado, especialmente con Hegel y con algunas corrientes filosóficas contrapuestas a la hermenéutica de la que Marquard es un representante *sui generis*. La primera edición alemana de este libro data de 1973 y es significativo que hayan pasado más de 30 años para que una traducción española viera la luz de la mano de Enrique Ocaña, que ya en 2000 tradujera otro de los libros de Marquard. En este caso, el traductor ha dado muestra de gran perspicacia con numerosas notas de traducción que ayudan a entender la irónica e incisiva escritura del ensayista alemán, notas que se suman al enorme aparato crítico del propio autor (prácticamente la mitad del volumen) y que constituye una exposición de los cimientos sobre los que se asienta el vistoso y elegante edificio de sus ensayos. No es casualidad que su escepticismo tome forma en una escritura ensayística que él mismo ha definido como “literatura trascendental”.

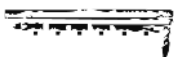
La especificidad de la posición filosófica de Marquard responde a una conciencia de limitación, una perspectiva escéptica sobre la propia filosofía y en especial respecto a las pretensiones de

transformación de la realidad que se le confirieron a la filosofía desde la tradición marxista: “El filósofo de la historia se ha limitado a transformar el mundo de diversas maneras; ahora conviene cuidarlo” (p. 19). Así comienza este libro, con una reivindicación del cuidado hacia el mundo, reivindicación que toma la forma de una desencantada renuncia a la filosofía de la historia (pese a los intentos de rescatarla) y una resignada defensa de la antropología (sin obviar los ataques que se le dirigen). ¿Por qué esa renuncia y esta defensa?

La renuncia a la primera viene motivada, entre otras cosas, por un desencanto: la filosofía de la historia se habría postulado como una teoría del progreso de la humanidad, como un intento del ser humano de responsabilizarse de sí mismo, pero en especial de su propio futuro, quedando lo más cercano subordinado a lo más lejano, y por ello convirtiendo lo próximo en instrumento de emancipación. La paradoja está servida en la medida en que la supuesta emancipación, la pretendida mayoría de edad de la humanidad, necesita de un nuevo tutor que la guíe y oriente; la novedad de la filosofía de la historia consiste en una reformulación de lo que Marquard denomina el motivo teodiceico: si en la teodicea se trataba de eximir a Dios de la responsabilidad por la maldad del mundo, en la filosofía de la historia esa responsabilidad por el mal es asumida por los humanos, a partir de la cual se ha de producir el bien. El paralelo entre teodicea y filosofía de la historia va más allá, pues según Marquard la teodicea acaba eliminando a Dios como algo superfluo, del mismo modo que en la filosofía de la historia el ser humano acaba viéndose superado por una dialéctica entre grupos humanos que concluye con la sumisión del presente en favor de un eterno futuro. Lo que se patentiza en este punto, entre otras cosas, es la polémica de Marquard con la teoría crítica y en especial con Horkheimer, para quien el escepticismo alemán de posguerra sería tan sólo conservadurismo político. Frente a ello, Marquard no puede sino responder que su escepticismo ha asumido aquello que la teoría crítica pretendía: oponerse a las ilusiones de la utopía. Respecto al estatuto de la filosofía de la historia, las primeras páginas del libro ofrecen también una interesante contraposición con otros pensadores contemporáneos como Blumenberg o Löwith a propósito del tema de la filosofía de la historia como secularización de la teología de la historia.

Sin embargo, la capacidad dialéctica de Marquard no sólo se muestra respecto a otros pensadores contemporáneos bien de la teoría crítica, bien de la hermenéutica, sino que apunta a su inspirador común, Hegel, como el gran defensor de la filosofía de la historia y se detiene a reflexionar sobre su crítica a la noción kantiana de deber. ¿En qué consiste exactamente la crítica de Hegel a Kant en este punto? Marquard esboza una interesante reconstrucción de los argumentos hegelianos y valora el intento de réplica por parte de aquellos autores que habían atribuido a Hegel una radical oposición a cualquier realización transformadora de la realidad en nombre del deber. Precisamente es en la valoración de esta réplica a Hegel donde Marquard expresa su tesis al respecto: la crítica de Hegel no se dirigiría contra el deber como tal, sino a su radical separación entre el deber y la realidad. En este sentido, reconoce que Hegel no es el opositor del progreso que habrían esbozado sus detractores, sino un protector que quiere evitar el regreso inherente a un concepto de deber que no se realizase en la realidad. Éste habría sido también el destino de la hermenéutica, criticada por lo mismo que Hegel, de lo cual Marquard deduce la siguiente conclusión:

Se trata de definir no a Hegel por el sentido actual dominante de la hermenéutica, sino a la hermenéutica por Hegel: la hermenéutica no



LIBROS



ODO MARQUARD Las dificultades con la filosofía de la historia

designa la introducción filosófica al sometimiento bajo lo dado, sino exclusivamente la formación filosófica del sentido para lo que ha sido ya alcanzado, como sensibilidad a cualquier forma de malbaratamiento del nivel alcanzado... O bien la filosofía contemporánea tendrá a Hegel o buscará al que ha perdido... Las dificultades planteadas por el intento de ser un hegeliano sólo son superadas todavía por las dificultades planteadas por no ser un hegeliano (pp. 56-57).

Éstas serán sus dificultades a lo largo de los ensayos del libro y además esa definición de hermenéutica como sensibilidad ante la posibilidad de degradación de lo logrado es buena muestra del escepticismo de Marquard, confirmado por su consideración de la inevitable dificultad de la superación del horizonte hegeliano.

En la misma línea, ampliando la referencia de Hegel al idealismo alemán, Marquard destaca en otro de sus ensayos la tesis siguiente: el idealismo se ha definido como la filosofía de la autonomía del ser humano, y pese a toda su carga teológica, acaba convirtiendo a Dios en un protagonista superfluo, como demostrarían las críticas al idealismo inspiradas desde la teología y con cuya revisión inicia Marquard este ensayo. Mediante un análisis de las diversas etapas del pensamiento de Schelling, el autor llega a la conclusión de que, de nuevo, el problema de fondo es la teodicea, pues la exculpación de la divinidad acaba vaciando su papel en la tragedia de la historia, se le exonera de tal modo que en última instancia, y en sus propias palabras, el idealismo constituye un "ateísmo metódico *ad maiorem gloriam Dei*".

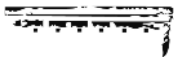
La culminación de la respuesta a la pregunta por la renuncia a filosofía de la historia se encuentra en el último ensayo de la primera parte del libro, en el que insiste en la tesis ya presentada según la cual en la filosofía de la historia no se logra esa preciada autonomía, sino una mutación de la heteronomía, y por ello la tacha de irracional. Justamente para salvar el concepto de autonomía, Schelling, a quien de nuevo dedica buena parte de su reflexión Marquard, habría dado un giro de la filosofía de la historia hacia la antropología mediante su estética y su filosofía de la naturaleza.

De este modo, tras las muestras del desencanto con la filosofía de la historia, pasamos a dar cuenta de la no menos problemática defensa o reivindicación de la antropología por parte de Marquard. En primera instancia, una renuncia a la filosofía de la historia no implica inmediatamente, en la historia de la filosofía, una reivindicación de la antropología, sino que el autor muestra cómo la estética, en tanto que disciplina que culmina

la filosofía de la naturaleza de Schelling, prepara el camino de la antropología estrictamente concebida como tal, pero camina de la mano de la terapéutica, del arte del cuidado de lo vivo, y a partir de esta articulación de estética y terapéutica Marquard ensaya una sugerente interpretación en paralelo del pensamiento de Schelling y de Freud, inicio y final del siglo XIX, y cuya conclusión es que el psicoanálisis no es una teoría alternativa a la filosofía trascendental de inspiración kantiana, sino un "estado" o concreción de la misma.

Ahora bien, precisamente esta idea de la unidad última de la filosofía del siglo XIX abre la cuestión sobre la diversidad de las filosofías, problemática que Marquard aborda de la mano de la tipología de las concepciones del mundo de Dilthey, quien representaría la inversión de Hegel en el sentido de haber subsumido la filosofía de la historia en la antropología mediante su tesis sobre la naturaleza histórica del ser humano. Esto es en definitiva lo que autor denomina una nueva forma de sentido histórico sin filosofía de la historia o, dicho de otro modo, la conversión en característica antropológica de la categoría central de la historia, es decir, el surgimiento de la conciencia histórica. Pero la precisión del análisis de Marquard consiste especialmente en su capacidad para relacionar el pensamiento de Dilthey con el trasfondo del idealismo, sobre el que protagonizaría una triple sustitución de las ideas de mediación, antinomia y totalidad del idealismo por las ideas de significación, pluralidad de individualidades y riqueza de acontecimientos, con lo que la tipología de las concepciones del mundo vendría a ser una transformación de los temas básicos del idealismo alemán.

Y para reforzar la centralidad de esta corriente en su pensamiento, Marquard concluye su libro con un magnífico ensayo histórico-conceptual sobre el origen de la antropología como disciplina filosófica de la que destaca dos ideas fundamentales: en primer lugar, su origen moderno, con la aparición del término a partir del siglo XVI, y especialmente su dotación central de contenido en Kant; y en segundo lugar, señalando que su tema central es el mundo de la vida y la naturaleza del ser humano. Así pues, de nuevo Kant y el idealismo son el nudo gordiano que le permiten a Marquard poner en práctica su fino análisis conceptual que hace de la antropología un estudio del conocimiento mundano a partir de Kant y que se emancipa de la filosofía de la historia cuando ésta se vuelve problemática, cuando su demora prácticamente infinita del fin final, de la emancipación real, produce el giro compensatorio de la filosofía de la historia a la filosofía de la naturaleza, del que Schelling y Schopenhauer serían claros ejemplos, aunque no aprovechados a fondo por Marquard con sus respectivos textos sobre la imposibilidad de la filosofía de la historia. Por su parte, Hegel habría sido el gran enemigo de la antropología como disciplina, subsumiéndola como un capítulo inicial del espíritu subjetivo, e incardinándola así en el camino del Espíritu y en su filosofía de la historia. En cierto modo, Marquard plantea la relación entre antropología y filosofía de la historia de modo pendular; si Feuerbach y Dilthey suponen un giro antropológico de la filosofía de Hegel, marxismo (Lukács) y fenomenología (Husserl y Heidegger) evitan el "antropologismo" de aquéllos, con lo que, según Marquard, "en la actualidad se llega a la antropología de manera ejemplar rechazando ese rechazo, es decir, abandonando la filosofía de la historia" (p. 145), y cataloga una serie de filosofías que, partiendo de perspectivas marxistas o fenomenológicas, se orientan hacia la antropología, que es definida mediante un sistema de oposiciones por el que Marquard considera que "no es ni se denomina "antropología" cualquier teoría filosófica del ser humano, sino exclusivamente aquella que se torna posible mediante el "giro al mundo de la vida", y que se torna funda-



LIBROS



ODO MARQUARD Las dificultades con la filosofía de la historia

mental mediante el “retorno a la naturaleza”, es decir, mediante la resignación de la filosofía de la historia” (p. 149).

Así pues, el libro concluye con la aporética relación entre antropología y filosofía de la historia, haciendo dialogar por ejemplo a Lévi-Strauss con Hegel, pero Marquard toma partido por la antropología como compensación ante las desilusiones provocadas por la filosofía de la historia. Esta relación compensatoria supone una de las ideas-fuerza de la filosofía de Marquard que cobra actualidad en la medida en que es un pensador cuya antropología y cuya inspiración hermenéutica le han llevado a numerosos debates no sólo dentro de esta corriente (como la discusión sobre la secularización que abre el libro con Löwith, Blumenberg, Koselleck y Lübbe), sino con representantes de la teoría crítica dialógica como Habermas, Schnädelbach o Tugendhat, debates en los que se manifiesta una riqueza y elegancia en sus ensayos que constituye por sí misma un desafío a sus críticos y a sus lectores, lo que lo acerca a otro gran ensayista como Sloterdijk; no en vano el propio traductor de este libro, Enrique Ocaña, parangonaba a ambos en una reseña sobre un libro de entrevistas a Sloterdijk. Lejos de ser una excusa para dejar de lado este libro, precisamente las controvertidas y polémicas tesis de Marquard sobre el idealismo alemán o el origen de la antropología como disciplina hacen que la lectura de estos ensayos suponga un ejercicio filosófico de primer nivel en los que la claridad y la profundidad se alían: como apuntara Schopenhauer, son las aguas claras las que permiten ver las profundidades.

David Mateu Alonso