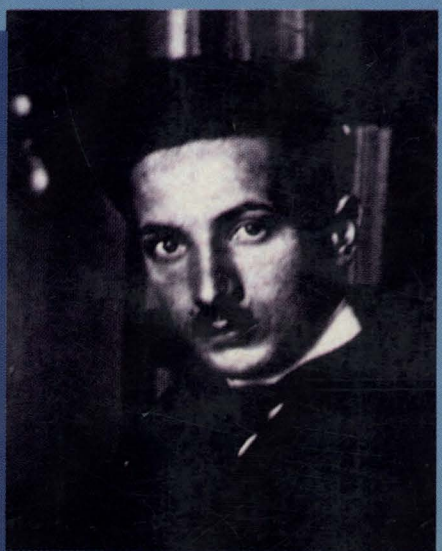
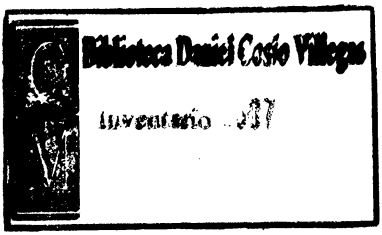
FRANCISCO GIL VILLEGAS M.

LOS PROFETAS Y EL MESÍAS

KÁCS Y ORTEGA COMO PRECURSORES DE HEIDEGGER EN EL *ZEITGEIST* DE LA MODERNIDAD (1900-1929)



CM cfe



EL COLEGIO DE MEXICO

3 905 0648692 V

EL COLEGIO
DE MÉXICO
Biblioteca Daniel Cosío Villegas
Coordinación de Servicios
Fecha
Firma de Salida
DEVUELTO
DEVUELTO
DEVUELTO

SECCIÓN DE OBRAS DE FILOSOFÍA

LOS PROFETAS Y EL MESÍAS

CENTRO DE ESTUDIOS INTERNACIONALES

FRANCISCO GIL VILLEGAS M.

LOS PROFETAS Y EL MESÍAS

Lukács y Ortega como precursores de Heidegger en el Zeitgeist *de la modernidad (1900-1929)*

Biblioteca Daniel Cosío Villegas
EL COLEGIO DE MEXICO, A. C.

EL COLEGIO DE MÉXICO

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
MÉXICO

190
G4638P

Gil Villegas Montiel, Francisco Blas

Los profetas y el mesías : Lukács y Ortega como precursores de Heidegger en el Zeitgeist de la modernidad, 1900-1929 / Francisco Gil Villegas M. — México : El Colegio de México, Centro de Estudios Internacionales : Fondo de Cultura Económica, 1996.

559 p. ; 23 cm. — (Sección de obras de filosofía)

ISBN 968-12-0667-3

1. Heidegger, Martin, 1889-1976-Crítica e interpretación. 2. Lukács, György, 1885-1971-Crítica e interpretación. 3. Ortega y Gasset, José, 1883-1955-Crítica e interpretación. 4. Filosofía alemana. 5. Postmodernismo.

Open access edition funded by the National Endowment for the Humanities/Andrew W. Mellon Foundation Humanities Open Book Program.

The text of this book is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License: https://creativecommons.org/licences/by-nc-nd/4.0/

Primera edición, 1996

D. R. © Fondo de Cultura Económica
Carretera Picacho-Ajusco 227;
14200 México, D. F.

D. R. © El Colegio de México
Camino al Ajusco 20
Pedregal de Santa Teresa
10740 México, D. F.

ISBN 968-12-0667-3

Impreso en México/*Printed in Mexico*

A la memoria de mi padre (1920-1992)
y a la ilustrísima trinidad de mis maestros
en El Colegio de México:
Mario Ojeda, Rafael Segovia y Lorenzo Meyer

AGRADECIMIENTOS

El proyecto original de este libro surgió a principios de 1986, cuando Mario Ojeda acababa de ser electo Presidente de El Colegio de México y Lorenzo Meyer nombrado Coordinador General Académico. A sugerencia de este último se me invitó a preparar un trabajo para el seminario interdisciplinario de El Colegio de México, con fundamento en los temas que exponía en ese entonces en mis cursos de historia de las ideas, tanto para la licenciatura de relaciones internacionales, como para el doctorado de historia. El tema que prèparé y presenté en ese seminario, en marzo de 1986, llevaba el título de "Ortega y Lukács: ¿precursores del existencialismo?" y debido a que Lorenzo Meyer no pudo presidir la sesión por encontrarse fuera de México, se pidió a Rafael Segovia que presidiera la misma. Sobra decir que el profesor Segovia fue quien más tuvo que aportar al tema discutido, pues aunque en muchos puntos disentía radicalmente de mis tesis y supuestos, también fue quien tuvo el mayor número de sugerencias y críticas constructivas para corregir y mejorar mi trabajo.

Aproveché y me enriquecí muchísimo, así de la experiencia del profesor Segovia como historiador de las ideas, para elaborar un trabajo planeado originalmente como artículo de no más de cincuenta cuartillas para ser publicado en alguna revista académica especializada. Pero las sesiones de discusión que empecé a tener para entonces, no nada más con Rafael Segovia, sino también con otros colegas y alumnos de El Colegio de México, así como con mi padre, quien fue mi primer maestro en estos temas y un gran conocedor de la filosofía alemana, ampliaron considerablemente para fines de 1986 el número de cuartillas inicialmente planeado. Por otro lado mis ocupaciones como politólogo e internacionalista en el Centro de Estudios Internacionales, no me permitían dedicarme de tiempo completo a la redacción de una obra que, para 1987, ya era la que más me entusiasmaba entre todas las tareas pendientes.

El tema lo seguía discutiendo y trabajando con colegas y estudiantes de los programas de las licenciaturas y de los doctorados en historia y sociología de El Colegio de México. Merecen a este respecto un reconocimiento muy especial, entre los colegas, Andrés Lira, Luis Aguilar Villanueva y Humberto Garza, y entre los estudiantes de entonces muchos otros que ya son los colegas de hoy, como Marina Ariza, Fernando Escalante, Carlos Elizondo, Otto Fernández, Francisco Hernández Arestí, Gwendolyn Goutt Grautoff, Lilia Pérez

Franco, Pablo Soler Frost, Mercedes de la Vega, Mónica Sánchez y Leo Zuckermann. Tres amigos desaparecidos, Santiago Quintana, Luis Cervantes Jáuregui y Francisco Galván, aportaron valiosos juicios teóricos a la obra, de los cuales me siento hoy más que nunca agradecido, honrado y enriquecido. El generoso apoyo de Tonatiuh Guillén, Pilar Grediaga y Jorge Bustamante para conseguir y fotocopiar material bibliográfico de la Universidad de California en San Diego, durante mis estancias como profesor invitado en El Colegio de la Frontera Norte de Tijuana, fue fundamental para redactar tres capítulos. A mis alumnos Manuel Guerrero, Berenice Gervassi y José y Josafat de Luna les agradezco todos los libros de las obras completas de Heidegger que me trajeron desde Heidelberg. A mis hermanas Marta Cecilia Gil e Isabel Turrent les agradezco de corazón el invaluable material sobre Mannheim y Lukács que me enviaron, a veces desde Harvard, a veces desde Oxford. A Víctor Alarcón Olguín y a César Cansino les debo la bienintencionada presión para publicar los primeros brevísimos avances de la investigación en el *Breviario Político* y en un libro compilado por ellos sobre el pensamiento de Ernst Bloch.

A Blanca Torres, Soledad Loaeza e Ilán Bizberg, directores sucesivos del Centro de Estudios Internacionales en el lapso en que fue escrito este libro, les agradezco toda la comprensión y apoyo que mostraron hacia la producción de una obra que no necesariamente caía dentro de los temas prioritarios de investigación del Centro, consolidando así con pleno derecho, mi peculiar posición de profesor de filosofía *in partibus infidelium*.

A don Fernando Salmerón agradezco tanto el préstamo de algunas obras agotadas de Simmel, como sus valiosos comentarios, especialmente por lo que se refiere a su crítica de la literatura secundaria sobre Ortega publicada en la última década y media, y a su señalamiento de que debía acudir a *La palabra y el hombre* si deseaba conocer la versión definitiva de José Gaos sobre las relaciones de Ortega con Heidegger. De antiguos maestros de la Facultad de Filosofía y Letras merecen especial mención Eduardo Nicol y Juliana González, pues en sus cursos se gestaron algunas ideas sobre Ortega y Heidegger que después de ser fraguadas por algunas observaciones de mi amigo Joaquín Sánchez Macgregor, aparecen transformadas ahora en el penúltimo capítulo del libro. A mi excondiscípula de la Facultad, Carmen Trueba Atienza, le debo el haberme mantenido entusiasmado con mi proyecto durante 1989, cuando dudé de la posibilidad de terminarlo algún día.

Terminado el trabajo, el Presidente de El Colegio de México, Mario Ojeda, se mostró satisfecho con el mismo ante la realización de un mandato que teníamos pendiente, y generosamente me puso en contacto con don Miguel de la Madrid, Director General de El Fondo de Cultura Económica, para hablar de la posibilidad de una coedición. Agradezco muy especialmente las generosas condiciones de publicación ofrecidas por ambos, así como el espe-

cial interés que mostró por la misma Adolfo Castañón. Espero que este libro contribuya a poner de relieve, una vez más, a la vocación humanista que ha caracterizado a dos instituciones hermanadas por ella desde su fundación.

Dos viajes a Alemania financiados respectivamente por la Fundación Friedrich Naumann y por la Fundación Konrad Adenauer, me permitieron recopilar información en la Universidad de Heidelberg para la redacción de dos capítulos de la obra. El Colegio de México y La Residencia de Estudiantes de Madrid, me invitaron a su vez, por sugerencia de mi maestro Rafael Segovia, al coloquio sobre la influencia de los refugiados españoles en la cultura mexicana, organizado en Madrid en noviembre de 1994. Allí me beneficié de importantes intercambios culturales sobre Ortega con el director de la Fundación Ortega y Gasset, don José Varela Ortega. A todos ellos mi más sincero reconocimiento y agradecimiento por los diversos apoyos brindados para la realización de esta investigación.

Tampoco quedarían completos estos agradecimientos sin un reconocimiento muy especial a Steven Lukes y a todos mis maestros de filosofía política del Balliol College de Oxford, quienes, durante mis años de estudios de doctorado en esa Universidad, me pusieron en el camino de redescubrir la importancia de Georg Simmel, al lado de la de Max Weber, para la configuración del pensamiento filosófico europeo continental. La afición por la germanística se la debo a mis años de investigación en la Universidad de Heidelberg, durante los veranos de 1978 a 1981 y del año académico de 1981-1982, especialmente por la participación en los seminarios para doctorantes del decano de sociología de esa Universidad, Rainer Maria Lepsius. Las conferencias en Heidelberg de Hans Georg Gadamer, durante los veranos de 1979 y 1980 sobre "la actualidad de los románticos", dejaron una huella indeleble en todos aquellos que empezabamos a interesarnos en esa época por la cultura alemana, al igual que nos marcó la generosidad de Gadamer en las reuniones más reservadas, llevadas a cabo en el Palais Boisserée de Heidelberg durante la Pascua de 1981, en un curioso y fallido intento de mi amigo Frank Wuker por revivir al Stefan George Kreis.

Es pertinente señalar aquí que los defectos de interpretación que puedan aparecer en esta obra son adjudicables exclusivamente a mí y no a las personas o instituticiones a las que otorgo reconocimiento, mismas que, en todo caso, contribuyeron únicamente a los méritos, si los hay, de esta investigación.

Finalmente, pero no por ello menos importante, expreso aquí mi más profundo cariño y agradecimiento a mi esposa Dinorah y a mi hija Alejandra, por la infinita comprensión y el invaluable apoyo brindados en las innumerables ocàsiones en que tuve que quedarme redactando capítulos del libro, en vez de atenderlas a ellas como se merecen. Espero que el resultado así obtenido no las vaya a defraudar, pues de todas las maneras no hubiera sido posible sin su presencia.

INTRODUCCIÓN

En 1983 y 1985 se llevaron a cabo en diversas partes del mundo encuentros conmemorativos para celebrar los centenarios de los nacimientos de José Ortega y Gasset y Georg Lukács. No obstante, en ninguno de esos encuentros, ni en las publicaciones que surgieron a raíz de ellos,[1] se hizo la menor referencia a las interesantes similitudes que presentan estos dos autores, por lo demás tan diferentes. ¿Similitudes entre Lukács y Ortega?, ¿entre el marxista que otorga una función privilegiada al proletariado como sujeto de la historia, y el pensador aristocratizante que se lamenta porque la "altura de los tiempos" está dominada por una rebelión de las masas? ¿No es acaso una de las típicas características del bizantinismo hermenéutico el empezar a buscar semejanzas donde las divergencias se antojan tan grandes y evidentes? Fuera de pertenecer a la misma generación y de haber sido dos extranjeros, un húngaro y un español, que se fueron a estudiar filosofía por la misma época a Alemania, no parece factible encontrar ninguna otra coincidencia digna de tomarse en cuenta entre estos dos autores. Sin embargo, existe por lo menos *una* similitud adicional, de menor superficialidad aparente a las ya mencionadas, y que consiste en que, de acuerdo con testimonios propios o de "discípu-

[1] Entre las publicaciones que incorporaron diversos trabajos presentados en los encuentros conmemorativos, o que serían publicados con motivo de la celebración centenaria de los natalicios de Ortega y Lukács, se encuentran las siguientes: Universidad de Nuevo México (comp.), *Ortega y Gasset Centennial*, Madrid, Porrúa Turanzas, 1985; Manuel Durán (ed.), *Ortega, Hoy*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1985; A. Rossi, F. Salmerón, L. Villoro y R. Xirau, *José Ortega y Gasset*, México, FCE (Breviario, 389), 1984; Pedro Cerezo Galán, *La voluntad de aventura. Aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega y Gasset*, Barcelona, Ariel, 1984; *Revista de Occidente*, Madrid, números dobles 24-25 y 48-49, correspondientes a los meses de mayo de 1983 y de 1985; J. Marías, *Ortega. Las trayectorias*, Madrid, Alianza Universidad, 1983; J. L. Molinuevo, *El Idealismo de Ortega*, Madrid, Narcea, 1984; y F. Riu, *Vida e historia en Ortega y Gasset*, Caracas, Monte Ávila, 1985.

Para el centenario de Lukács, las publicaciones más relevantes fueron: Graciela Borja (comp.), *György Lukács y su época. Memoria del Simposio Internacional de 1985*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 1988; Agnes Heller (comp.), *Lukács Revalued*, Oxford, Basil Blackwell, 1983; Lee Congdon, *The Young Lukács*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1983; Rainer Rochlitz, *Le jeune Lukács. Theorie de la forme et Philosophie de l'histoire*, París, Payot, 1983; Mary Gluck, *Georg Lukács and his Generation: 1900-1918*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1985; Ernst Keller, *Der junge Lukács. Antibürger und Wesentliches Leben*, Frankfurt, Sendler, 1984; Eva Karádi y E. Vez (comps.), *Georg Lukács, Karl Mannheim und der Sonntagskreis*, Frankfurt, Sendler, 1985; M. Mesterházi y G. Mezei, *Ernst Bloch und Georg Lukács. Dokumente zum 100 Geburstag*, Budapest, Lukács Archívum, 1984; y J. F. Yvars *et al.*, "En el centenario de György Lukács (1885-1985)", en G. Lukács, *Diario 1910-1911 y otros inéditos de juventud*, Barcelona, Península, 1985, pp. 5-60.

los", esos dos autores se reconocieron como los iniciadores de un gran movimiento filosófico que culminó en la rigurosa y profunda sistematización de pensamiento llevada a cabo en 1927 por Martin Heidegger en *Sein und Zeit*.

En otras palabras, de una o de otra forma Lukács y Ortega, así como algunos de sus seguidores, presentaron el mismo tipo de reclamo cronológico a la historia de la filosofía sin que, al parecer, se diera una notificación recíproca de cómo compartían la misma pretensión de haberse anticipado, en calidad de precursores, al pensamiento de Heidegger.

De tal modo que existe por lo menos *una* semejanza digna de discutirse respecto a la relación entre estos dos autores, por lo demás tan radicalmente divergentes. Nos encontramos ante un reclamo compartido de originalidad de pensamiento donde dos autores tan diferentes como Lukács y Ortega, se precian de haber concebido en sus mocedades los fundamentos, aunque no la plena sistematización, de una de las obras filosóficas más importantes del siglo XX.

En el "reclamo" compartido hay implícita una cuestión de prioridad cronológica y, puesto que no es posible negar la originalidad manifestada tanto por Lukács como por Ortega a lo largo de su rica producción intelectual, podría proponerse tentativamente la siguiente hipótesis explicativa derivada de la sociología del conocimiento, la cual, por otro lado, es capaz de hacer justicia a las dos versiones del reclamo: al estar esos dos autores sujetos por la misma época, en calidad de extranjeros, al mismo tipo de ambiente intelectual en el mismo país, los dos desarrollaron independientemente uno del otro, estilos semejantes de pensamiento y similares formas de expresión para esos estilos. Se trataría pues de haber llegado a la misma problemática filosófica por ser dos extranjeros, de la misma generación, inmersos al mismo ambiente intelectual de una época. El *Zeitgeist* del medio cultural de la Alemania guillermina de principios de siglo, podría verse como factor configurador y potencialmente explicativo de las formas compartidas de pensamiento. Desde luego que el éxito o fracaso de tal hipótesis sociológica depende del rigor con el que se defina e identifique al "ambiente intelectual de la época", así como de lo plausible y convincente que resulte la conexión propuesta entre la localización social de los autores estudiados y sus respectivas formas de pensamiento.

Aunque es necesario fundamentar, desarrollar y matizar cuidadosamente cada una de las observaciones precedentes, es indudable que nos encontramos ante una muy rica y prometedora cuestión de historia intelectual, idónea para ser abordada desde la perspectiva de la *wissenssoziologie*. Al mismo tiempo, su estudio permitirá aclarar y delimitar muchos de los instrumentos de análisis utilizados, discutidos y no siempre resueltos con claridad en la metodología de la sociología del conocimiento, especialmente cuando ésta se aplica al ámbito de la historia de las ideas. Las distinciones analíticas encon-

tradas por Mannheim en la posible aplicación de la categoría de "generación" al estudio de la historia de las ideas,[2] así como el criterio de la localización social del *outsider*, del "extranjero", planteada por primera vez en la *Sociología* de Simmel,[3] constituyen algunos de los instrumentos metodológicos que nosotros trataremos de poner a prueba en la presente investigación.

A fin de alcanzar este objetivo será necesario desarrollar, en una primera instancia, la fundamentación de la manera específica en que el reclamo de originalidad y prioridad cronológica frente a Heidegger se presentó en los casos de Lukács y Ortega. El siguiente paso deberá resaltar las semejanzas y diferencias de los dos reclamos de originalidad, a fin de evaluar si las ideas precursoramente anunciadas en relación con Heidegger fueron las mismas en ambos casos, o si más bien cada uno de los dos demandantes se adelantó a fragmentos diferentes de la obra de Heidegger publicada en 1927.

También será necesario definir *de manera sociológica* la elusiva noción del "espíritu del tiempo", así como describir y analizar las formas y mediaciones específicas como éste influye y configura la producción intelectual. Para ello nos valdremos del estudio de las posibles fuentes compartidas por Lukács, Ortega y Heidegger, así como de la actitud tomada por cada uno de ellos frente a antecedentes intelectuales y formativos compartidos como el neokantismo, la *Lebensphilosophie* y la fenomenología. En la transformación realizada por ellos de esa herencia compartida, ocupará un lugar especial el análisis del "capital" proveniente de Simmel, por ser éste la más evidente encarnación del *Zeitgeist* para la generación de 1914 en Alemania, si hemos de seguir aquí la fructífera sugerencia de Goethe para el análisis de cualquier "ambiente espiritual de una época", en términos de la conveniencia de identificar a las grandes personalidades intelectuales y detenerse por un momento en su estudio, pues "aquello que llamáis el espíritu de los tiempos no es, en su fundamento, más que el propio espíritu de los grandes hombres en que los tiempos se reflejan".[4] El papel relativamente privilegiado otorgado a Simmel en este

[2] Véase la distinción analítica propuesta por Mannheim entre *localización*, *complejo* y *unidad* generacionales en K. Mannheim, "Das Problem der Generationen" (1929), en Kurt Wolff (comp.), *Wissenssoziologie. Auswahl aus dem Werk*, Berlín, Luchterhand Verlag, 1964, pp. 509-565. En los capítulos III y V de la presente investigación aplicamos y ponemos a prueba las distinciones analíticas propuestas por Mannheim, con el fin de definir sociológicamente el *Zeitgeist* y explicar la importancia del factor generacional en la producción intelectual de Lukács y Ortega en su calidad de miembros prominentes del *complejo* generacional de 1914, y de dirigentes de las *unidades* generacionales de Budapest y Madrid en torno a 1914.

[3] Georg Simmel, "Excurso sobre el extranjero", en *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización (1908)*, Madrid, Revista de Occidente, 1977, pp. 716-722. Véase también Robert K. Merton, "Insiders and Outsiders: A Chapter in the Sociology of Knowledge", en *American Journal of Sociology*, vol. 78, núm. 1, julio de 1972, pp. 9-47; y Peter Gay, *Weimar Culture: The Outsider as Insider*, Nueva York, Harper & Row, 1968. Tanto estas categorías, como la del "intelectual libremente flotante entre dos mundos culturales", serán aplicadas y puestas a prueba con propósitos explicativos en los capítulos III, VI y VII de la presente investigación.

[4] W. J. Goethe, *Fausto*, primera parte, "La noche".

análisis del "espíritu del tiempo" *generacionalmente* definido, no se justifica tan sólo por haber sido un maestro directo y compartido por Lukács y Ortega, sino también por ser un transmisor del pensamiento de Dilthey y, sobre todo, por la riqueza intrínseca de sus ideas en la configuración de múltiples nociones, términos, problemas y complejos de representación ideológica en sus dos discípulos extranjeros más sobresalientes.

En el análisis sociológico, la identificación de la localización social que compartían Lukács y Ortega en calidad de extranjeros, de *outsiders* relativos en el contexto cultural alemán de principios de siglo, debe tomarse en consideración la influencia en su producción intelectual no tan sólo de su pertenencia compartida al mismo "complejo" generacional, el de 1914, sino también de la manera en que respondieron al estímulo de las pequeñas universidades del sudoeste alemán, donde adquirieron y forjaron una parte considerable del bagaje intelectual con el que respondieron a los grandes retos filosóficos y culturales de su época o, si se prefiere, de su "misión generacional". En este contexto también deberán resaltarse los intereses comunes de Lukács y Ortega en la crítica literaria, en la teoría de la novela, en la reflexión estética y en el arraigado esfuerzo por dar una respuesta al problema de la "tragedia de la cultura" de la modernidad, inicialmente planteado por Simmel, su maestro compartido.

Las coincidencias y "sorprendentes paralelismos" que es posible encontrar en la manera como Lukács y Ortega formularon y trataron de resolver esos problemas filosófico-culturales, pueden explicarse en buena medida por medio de una noción sociológica, y generacionalmente definida del *Zeitgeist*, independientemente de la función que esos dos autores hayan tenido como precursores en el reclamo compartido de prioridad cronológica frente a Heidegger. Es decir, al margen de la importante coincidencia en la pretensión de haberse anticipado al pensamiento de Heidegger en ensayos de reflexión estética y crítica literaria que se remontan a los años de 1910-1916, Lukács y Ortega comparten muchos otros intereses y perspectivas que intentaremos resaltar en este trabajo mediante una explicación predominante aunque no exclusivamente sociológica, con el fin de tratar de entender el origen de tales semejanzas y coincidencias. Así pues, la explicación sociológica no excluye aquí de ningún modo la viabilidad de incursionar, cuando así lo demanda el problema estudiado, en el análisis filosófico, la crítica literaria, la referencia filológica clásica o derivada de la germanística, o el enfoque biográfico por medio de epistolarios u otras fuentes documentales de primera mano. Incluso la consideración teológica, como lo demuestra el último capítulo, llegará a convertirse en algo inevitable.

Ahora bien, tanto Ortega como Lukács, en este segundo caso por medio de algunos seguidores, afirmaron haber formulado la problemática básica y los términos esenciales de una peculiar manera de hacer filosofía, divulgada

con el equívoco apelativo de "existencialista", en obras que tienen su génesis en el periodo de 1910-1916 y que, por tanto, son anteriores a la aparición de *Sein und Zeit* en 1927. Los textos presentados por ellos, en calidad de evidencia para fundamentar el respectivo e independiente reclamo de prioridad cronológica, son *El alma y las formas* (1910) y la *Teoría de la novela* (1916), en el caso de Lukács, y las *Meditaciones del Quijote* (1914), en el caso de Ortega. Tales obras comparten la prominente característica de no estar escritas en forma de tratado filosófico sistemático como el de Heidegger, sino de ensayos que, en apariencia, se orientan predominantemente hacia la crítica literaria y la reflexión estética y no hacia las consideraciones de corte ontológico. La forma estilística en que se presentan estas obras se erigirá así en un elemento fundamental para elucidar la validez de su pretendido reclamo de prioridad frente a la obra más importante de Heidegger, pues el análisis formal llevará a que nos preguntemos, en caso de ser válidas las pretensiones de Ortega y de Lukács, por qué razón el peculiar estilo de filosofar "existencial", o más correctamente de la "ontología fundamental", tuvo en su origen la forma de un ensayo de estética y no de un tratado de ontología.

Una posible respuesta a tal interrogante se encuentra en el penúltimo capítulo de esta investigación, donde se sugiere que aun cuando el ensayo lleva en su estructura intrínseca un mayor margen de flexibilidad y libertad interna para reflejar el dinamismo plurivariante del "espíritu del tiempo de la modernidad", carece por lo mismo de la solidez y sistematicidad del tratado, el cual recoge parte de esas experiencias y las fusiona con otras de muy diferente procedencia para expresar, con otros recursos y otros propósitos, la temática central del auténtico "tema de nuestro tiempo". La importancia de la localización social del ensayista, en cuanto *outsider* cosmopolita, frente a la del tratadista, en cuanto *insider* arraigado de manera natural a su ambiente, también será abordada en ese capítulo, donde se ofrece una aportación adicional a la sociología del conocimiento de los géneros literarios, al tratar de delimitar la función del ensayo precursor frente al tratado sistemático. En otras palabras, se intentará explicar ahí por qué el gran tratado de 1927 sobre la ontología fundamental pudo ser escrito por un *insider* como Heidegger, en circunstancias de localización social tan diferentes a las que rodearon la génesis de los ensayos precursores de los *outsiders* cosmopolitas, es decir Lukács y Ortega, durante la década anterior, pese a que los tres compartían una localización común en el *complejo* generacional de 1914 del ambiente cultural de las universidades del sudoeste de Alemania durante las dos primeras décadas del siglo XX.

Al margen de su función precursora, los ensayos de Lukács y Ortega tienen también una esfera de validez autónoma derivada de su independencia estética. En este sentido, la capacidad precursora constituye tan sólo una parte del ensayo, la cual lo intersecta con el tratado en su función

anunciadora. La parte de la autonomía estética del ensayo queda "salvada", por decirlo así, frente a una subordinación absoluta respecto al tratado. La vía de "salvación" del ensayo moderno fue sugerida por Lukács en 1911 de una manera no muy diferente a como José Gaos encontraría en 1956 la "salvación" de Ortega, después de exhibir el callejón sin salida al que conducían las infidelidades del maestro respecto a su "circunstancia".[5] El ensayo ha sido identificado así como una especie de "fragmento de la modernidad",[6] y si el ensayista logra captar el valor de su autonomía, en cuanto *símbolo* de una totalidad más amplia, libera al fragmento —o al ensayo— de su aislamiento y lo sitúa adecuadamente en el contexto más amplio que le da sentido. Es decir, si de manera semejante a como lo hicieron Lukács y Simmel, el ensayista comprende que el valor de su medio de expresión no radica en dar una sentencia final, sino en el aspecto dinámico y en continuo devenir del "proceso mismo de juzgar", entonces tiene amplias posibilidades de "salvarse" y encontrar su propio reino, autónomo e independiente al del tratadista sistemático, pues como también lo ha señalado acertadamente Octavio Paz, el ensayo es una forma de movimiento o exploración y descubrimiento, pero no de construcción y colonización.[7]

Ahora bien, debido a la misma razón por la cual el ensayo alcanza la "salvación" en su propio reino, también el tratado sistemático queda conectado tan sólo parcialmente con el ensayo precursor, pues hay aspectos y temas, tanto de la génesis como del contenido del tratado, no prefigurados de ningún modo en el ensayo. El último capítulo de la presente investigación estará dedicado, en consecuencia, a tratar de detectar y analizar aquellos temas y problemas de la gestación del gran tratado de Heidegger que *no* fueron anunciados en los ensayos precursores ni de Simmel ni de Ortega ni de Lukács; al mismo tiempo que buscaremos explicar por qué esos problemas no podían sistematizarse rigurosamente más que por un *insider* del complejo generacional de 1914, con atributos tan peculiares como los característicos de Heidegger. A fin de alcanzar tal objetivo, inevitablemente nuestra investigación desembocará en una faena arqueológica; es decir, deberemos incursionar en una arqueología de la génesis de *Sein und Zeit*, y en semejantes excavaciones nos toparemos no sólo con los intereses culturales del complejo generacional de 1914, sino también con Aristóteles, con la "gramática especulativa" de Duns Escoto, con la pregunta radical "*Quid est enim tempus?*" del libro XI

[5] Véase José Gaos, "Salvación de Ortega" (1956), en *Sobre Ortega y Gasset y otros trabajos de historia de las ideas en España y la América española*, México, UNAM, 1957; reimpreso recientemente en José Gaos, *Filosofía de la Filosofía*, Alejandro Rossi (antología y presentación), Barcelona, Crítica, 1989, pp. 63-81.

[6] David Frisby, *Fragments of Modernity. Theories of Modernity in the Work of Simmel, Krakauer and Benjamin*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1986.

[7] Octavio Paz, "José Ortega y Gasset: el cómo y el para qué", en *Hombres en su siglo y otros ensayos*, Barcelona, Seix Barral, 1984, p. 98.

de las *Confesiones* de San Agustín, y con la confluencia de los problemas centrales de la teología católica con los de la teología protestante, pues en su forma embrionaria *Sein und Zeit* fue una conferencia pronunciada por Heidegger, el 25 de julio de 1924, ante la Sociedad Teológica de Marburgo presidida por Rudolf Bultmann.

Heidegger no compartía ni su procedencia teológica ni su herencia aristotélica con sus "precursores" dentro del *complejo* generacional de 1914, dedicados a la filosofía en las universidades del sudoeste alemán. Puentes y caminos por medio de San Agustín, Kierkegaard y Pascal no faltaron, por lo menos para el caso de Max Scheler y quizá Lukács, si se toma a Kierkegaard en consideración. Pero tales puentes de comunicación no eran suficientes para sustituir la formación y procedencia en última instancia teológica de Heidegger. En consecuencia, el anuncio precursor de los ensayos de Ortega y de Lukács para la temática del gran tratado de Heidegger publicado en 1927 ocurría exclusivamente en el ángulo de intersección, ciertamente amplio, de los intereses filosóficos y culturales compartidos por los miembros del *complejo* generacional de 1914 en Alemania, mismos que no podían anunciar o invadir el ámbito de autonomía propio y exclusivo del tratado. Ensayo y tratado semejan, así, esos conjuntos matemáticos que comparten una zona de intersección, pero en donde cada conjunto posee también su propia y amplia zona de autonomía frente al otro. La gran cuestión que debemos resolver, tanto en el primer capítulo como en el último de la presente investigación, es precisamente cuáles temas de la problemática general de *Sein und Zeit* fueron anunciados, y cuáles no, en los ensayos precursores de Lukács y Ortega publicados entre 1911 y 1916. Asimismo, deberemos abordar la cuestión de cómo la publicación del gran tratado sistemático de Heidegger afectó retrospectivamente el significado y la interpretación de esos ensayos en cuanto "fragmentos de la modernidad".

La publicación a partir de 1975 de los primeros volúmenes de la *Gesamtausgabe*, o edición integral de las obras completas de Martin Heidegger, facilita y exige, por otro lado, la faena arqueológica prevista para el último capítulo de la presente investigación, pues en tal edición integral de más de 65 volúmenes se incluyen aquellos cursos impartidos por Heidegger entre 1919 y 1927 donde se anunciaron diversos temas, problemas, conceptos y categorías retomados y refundidos posteriormente en el gran tratado de 1927. No todos los cursos de ese periodo se han publicado, y probablemente algunos de ellos no saldrán a la luz pública sino hasta el inicio del próximo siglo, pero los más relevantes para nuestros propósitos de investigación ya se encuentran editados,[8] y por lo mismo serán analizados conforme una secuen-

[8] Los volúmenes de los primeros cursos de Martin Heidegger en Friburgo (1919-1923) y en Marburgo (1923-1928) ya publicados y que serán utilizados en el esfuerzo reconstructivo de los

cia cronológica reconstruida con algunas fuentes secundarias, con el fin de detectar cómo se fueron configurando y transformando los problemas esenciales y los conceptos básicos de la "ontología fundamental" hasta llegar a su cristalización final en *Sein und Zeit*. Evidentemente en una institución como El Colegio de México, semejante esfuerzo reconstructivo hubiera correspondido primigeniamente a la autorizada figura del doctor José Gaos, pero en su ausencia hemos decidido rendir un homenaje a su memoria con este esfuerzo de reconstrucción interpretativa, el cual se incrusta en el legado de la tradición de investigación histórica y filosófica aportada por él a México.

Finalmente conviene introducir una nota aclaratoria tanto sobre la elección del periodo comprendido en esta investigación (1900-1929), como sobre la polémica noción de "modernidad". Es decir, ¿acaso no resulta sumamente arbitrario identificar al *Zeitgeist* de la "modernidad" con un periodo tan restringido como el que va de 1900 a 1929? Tal cuestionamiento resulta relevante porque después de todo el significado histórico convencional adjudicado a la "época moderna" abarca, como lo entienden también Ortega y Heidegger, la era "que se inicia en el Renacimiento y prosigue hasta nuestros días".[9] Por otra parte, ¿qué necesidad hay de remontarse hasta 1900 y exten-

---

dos últimos capítulos de la presente investigación, son los siguientes: "Die idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem" (1919) y "Phänomenologie und trazendentale Wertphilosophie" (1919), en *Zur Bestimmung der Philosophie*, vol. 56-57 de la *Gesamtausgabe*, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1987; *Grundprobleme der Phänomenologie* (semestre de invierno de 1919-1920), vol. 58 de la *Gesamtausgabe*, 1993; *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks* (semestre de verano de 1920), vol. 59 de la *Gesamtausgabe*, 1993; *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (semestre de invierno de 1921-1922), vol. 61 de la *Gesamtausgabe*, 1985; *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (semestre de verano de 1923), vol. 63 de la *Gesamtausgabe*, 1988; *Platon: Sophistes* (semestre de invierno 1924-1925), vol. 19 de la *Gesamtausgabe*, 1992; *Grundbegriffen der antiken Philosophie* (semestre de verano de 1926), vol. 22 de la *Gesamtausgabe*, 1993; *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (semestre de verano de 1925), vol. 20 de la *Gesamtausgabe*, 1988; *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (semestre de invierno de 1925-1926), vol. 21, 1976; *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (semestre de verano de 1927), vol. 24, 1975; *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunf* (semestre de invierno de 1927-1928), vol. 25, 1987; y *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (semestre de verano de 1928), vol. 26, 1978. También utilizaremos el primer volumen de la edición integral, el cual recopila las tesis de doctorado y de habilitación y los primeros escritos de Heidegger: M. Heidegger, *Frühe Schriften (1912-1916)*, F. W. von Hermann (ed.), vol. I de la *Gesamtausgabe*, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1978, 454 pp.

[9] Véase José Ortega y Gasset, *El tema de nuestro tiempo*, Madrid, Revista de Occidente/Alianza Editorial, 1981, p. 109; y Martin Heidegger, "La época de la imagen del mundo" (1938), en *Sendas perdidas*, Rovira Armengol (trad.), Buenos Aires, Losada, 1960, pp. 67-98. En el primer curso impartido en Marburgo en el invierno de 1923-1924, Heidegger disertó sobre el origen de la era y la filosofía modernas en Descartes. El curso está previsto para ser publicado como el volumen 17 de la *Gesamtausgabe* con el título *Einführung in die phänomenologische Forschung*. Una versión resumida del curso se encuentra en los parágrafos 19-21 de *Sein und Zeit* de acuerdo con la información proporcionada por el mismo Heidegger en "Aus der letzen Marburger Vorlesung" (1928), en *Wegmarken*, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1978, p. 79. Véase también Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, José Gaos (trad.), México, FCE, 1962, pp. 104-117. Un reciente estudio que

derse hasta 1929 para describir el ambiente cultural de un conjunto de pensadores europeos generacionalmente definidos, en última instancia, por el año de 1914? En otras palabras, si en el caso de la definición histórica convencional de la era moderna el periodo de 1900 a 1929 se antoja restringido en exceso, el mismo periodo se manifiesta aparentemente amplio cuando de delimitar se trata la gestación filosófica de la llamada "generación de 1914". En realidad tales dificultades pueden ser resueltas mediante una serie de definiciones y distinciones analíticas, así como mediante la demarcación proporcionada por los años de publicación de los textos analizados en la presente investigación.

En más de una ocasión Ortega mismo procuró diferenciar semánticamente a su propio tiempo, el cual, según él, no era ya "nada moderno" pero sí "muy siglo XX", de la era propiamente moderna, la cual, como vimos, para él se extendía del siglo XVI al siglo XIX, sin llegar a abarcar en rigor al siglo XX. En uno de sus primeros artículos de *El Espectador*, Ortega establecía efectivamente la distinción crucial entre una mera sujeción pasajera a la moda de lo siempre nuevo y al fetichismo del progreso, frente al compromiso auténtico con las ideas más avanzadas en la cultura europea del naciente siglo XX. La noción de lo "moderno" presentaba, en consecuencia, serias dificultades para ser utilizada unívocamente por una época:

> Medítese un poco: ¿cómo va a tolerar un siglo que se ha llamado a sí mismo *moderno* el intento de sustituir sus ideas por otras y, consecuentemente, declarar las suyas anticuadas, no *modernas*? Yo espero algún día parecerá una avilantez esta osadía de llamarse *moderna* a sí misma una época.[10]

A pesar de esta temprana crítica de 1916 a la ambigua noción de lo moderno, Ortega llegaría a convocar en otros de sus escritos a los hombres del siglo XX para que aceptaran, en calidad de imperativo, la necesidad de alcanzar y realizar su propia forma de modernidad. La crítica demoledora de Ortega en su ensayo de "Nada moderno y muy siglo XX" es, en todo caso, una crítica a las manifestaciones decimonónicas de la modernidad encarnadas en el positivismo, en el ideal optimista, ingenuo e irreflexivo del progreso y en el *modernismo* literario, sin llegar a constituir todavía una auténtica crítica de la modernidad. Sin embargo, algunos estudiosos recientes de la obra orteguiana

---

aborda explícitamente la cuestión de la confrontación de Heidegger con la modernidad también estipula, basado en esas mismas fuentes, que "Para Martin Heidegger, la 'modernidad' constituye la etapa final de la historia de la declinación de Occidente desde la era de los griegos hasta la del nihilismo tecnológico del siglo veinte", véase Michael E. Zimmerman, *Heidegger's Confrontation with Modernity. Technology, Politics, Art*, Bloomington, Indiana University Press, 1990, p. 3. Véase también Ramón Rodríguez García, *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Madrid, Cincel, 1987, pp. 164-183.

[10] José Ortega y Gasset, "Nada 'moderno' y 'muy siglo XX'", en *El Espectador*, vol. I, Madrid, Espasa-Calpe (Austral), 1980, p. 28.

han llegado más bien a la conclusión de que todo el programa de regeneración y europeización propuesto durante toda su vida por Ortega para España, podría interpretarse en todo caso como un vasto programa regido por el "Imperativo de la Modernidad".[11]

Antes de analizar lo que significa exactamente el denominado "Imperativo de la Modernidad", conviene delimitar con mayor precisión el posible significado atribuible a la modernidad mediante la delimitación que Habermas le dio en cuanto "proyecto inacabado". Según el filósofo de la teoría de la acción comunicativa:

> La "Modernidad" expresa siempre la conciencia de una época con contenidos cambiantes, que se pone en relación con la Antigüedad para concebirse a sí misma como el resultado de una transición de lo antiguo a lo nuevo. Esto no reza solamente para el Renacimiento con el que comienza *para nosotros* la Edad Moderna. "Modernos" se sentían también los coetáneos de la época de Carlomagno en el siglo XII y en la época de la Ilustración; esto es, siempre que en Europa se ha manifestado la conciencia de una nueva época por medio de una relación renovada con la Antigüedad. La *antiquitas* ha funcionado siempre como un modelo normativo digno de imitación hasta la célebre polémica de los modernos con los antiguos, esto es, con los partidarios del gusto clásico en la Francia de fines del siglo XVII [...] Por moderno se entiende ahora sólo aquello que ayuda a dar expresión objetiva a la actualidad espontáneamente renovada del *Zeitgeist* (espíritu de la época).[12]

En su escrito posterior al seminal artículo de 1980, Habermas precisa con mayor claridad la supuesta íntima relación entre la noción del *Zeitgeist* y la modernidad, al hacer coincidir en Hegel tanto al pensador "que abrió el discurso de la modernidad"[13] como al autor que se inspiró en la expresión moderna del "espíritu de la época" para caracterizar a "la actualidad como un momento de tránsito que se consume en la conciencia de la aceleración del presente y en la expectativa de la heterogeneidad del futuro".[14] Es muy probable que la procedencia de la noción del *Zeitgeist* sea de origen ilustrado, una traducción que utilizó Herder en 1774 para vertir al alemán una expresión usada por Voltaire desde 1756 en su *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations*; de Herder pasó la expresión a la versión embrionaria del *Fausto* de Goethe y de ahí llega a Hegel, a quien sólo de una manera muy polémica puede verse, como lo hace Habermas, como el pensador que "abrió el discurso de la

[11] Véase Rockwell Gray, *The Imperative of Modernity. An Intellectual Biography of José Ortega y Gasset*, Berkeley, University of California Press, 1989.

[12] Jürgen Habermas, "La modernidad: un proyecto inacabado" (1980), en *Ensayos políticos*, Barcelona, Península, 1988, pp. 266-267.

[13] Jürgen Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1989, p. 69.

[14] *Ibid.*, p. 17.

modernidad". No obstante sus imprecisiones historiográficas, Habermas acierta en su consideración de ver a la modernidad, a partir de Hegel, como una manifestación de un mundo que se distingue del mundo antiguo por su orientación hacia el futuro, puesto que el inicio de "la nueva época se repite y perpetúa con cada momento de la actualidad que produce algo nuevo".[15] De esta forma, Hegel entiende "nuestro tiempo" como "tiempo novísimo" y en la *Fenomenología del Espíritu* se nos advierte que en realidad no es difícil ver como "nuestro tiempo es un tiempo de nacimiento y de tránsito a un nuevo periodo".

El adjetivo "moderno", sin embargo, alcanza una expresión sustantivada bastante tarde, a mediados del siglo XIX, cuando Baudelaire acuña la expresión *modernité*, la cual conserva hasta bien entrado el siglo XX un núcleo semántico de carácter estético. En Baudelaire se confundía todavía la experiencia estética con la experiencia histórica de la modernidad y por ello la idea de una vanguardia artística que penetra, como un embajador, en una zona desconocida, se aplica también a la todavía no bien formulada intuición del papel de las generaciones en el proceso histórico. Para definir con más rasgos específicos la experiencia de la conciencia histórica de la culminación de la modernidad en la transición del siglo XIX al siglo XX, Habermas considera que la modernidad específicamente estética se define por una metáfora espacial de la avanzada, de una vanguardia

> ...que conquista un futuro aún sin ocupar, que tiene que orientarse, esto es, tiene que encontrar una dirección en un terreno aún por descubrir. Pero la orientación hacia adelante, la anticipación de un futuro indeterminado y contingente, el culto de lo nuevo implican en realidad la glorificación de una actualidad que da a la luz pasados siempre determinados de nuevo subjetivamente. La nueva conciencia de la época, que se impone en la filosofía con Bergson, no solamente expresa la experiencia de una sociedad movilizada, de una historia acelerada y de una vida cotidiana discontinua. En la valoración de lo transitorio, de lo fugaz, de lo efímero, en la celebración del dinamismo se manifiesta la nostalgia de un presente impoluto e interrumpido. En cuanto movimiento que se niega a sí mismo, el modernismo es "nostalgia de la auténtica presencia". Esto, según Octavio Paz, "es el tema secreto de los mejores poetas modernistas".[16]

Ahora bien, la idea de una vanguardia que anuncia precursoramente el "espíritu del tiempo" de toda una época no se restringe al ámbito estético, aun cuando sea precisamente ahí donde la percepción de lo transitorio y contingente adquiera momentáneamente su más diáfana manifestación consciente. En *El tema de nuestro tiempo* Ortega señalaba ya con gran claridad quiénes

[15] *Idem.*
[16] J. Habermas, "La modernidad: un proyecto inacabado", *op. cit.*, pp. 267-268.

habían sido los profetas del siglo XIX que anunciaron, más allá del ámbito específicamente estético, la llegada de nuestra época:

> El descubrimiento de los valores inmanentes a la vida fue en Goethe y en Nietzsche, no obstante su vocabulario demasiado zoológico, una intuición genial que anticipaba un hecho futuro de la mayor trascendencia: el descubrimiento de esos valores por la sensibilidad común a toda una época. Esta época prevista, anunciada por aquellos geniales augurios, ha llegado: es la nuestra.[17]

Efectivamente, es posible encontrar en Nietzsche, como también lo hace Habermas, "la plataforma giratoria" mediante la cual se produce la "entrada a la posmodernidad".[18] En Nietzsche se encuentran los orígenes, marco de referencia y punto de inspiración para pensadores tan importantes del inicio del siglo XX como pueden ser Simmel, Max Weber, Ortega, el Lukács premarxista, Walter Benjamin y Martin Heidegger. Para todos ellos el "imperativo de la modernidad" se definía, en última instancia, por un imperativo moral cuyo contenido específico se remitía a un planteamiento elaborado originalmente por Nietzsche, tal y como lo ha hecho notar David Frisby para el caso de Simmel, pero que resulta fácilmente extrapolable a los otros pensadores mencionados:

> aquellos profundamente influidos por Nietzsche, como es el caso de Simmel, vieron el significado último de su doctrina en la relevancia para el individuo en la sociedad moderna encarnada en *un imperativo moral*. Se debería vivir como si quisiéramos realizar las tendencias ideales de desarrollo que van "más allá de esta realidad momentánea" de nuestra existencia, "como si viviéramos para la eternidad, es decir, como si existiera nuestro eterno retorno". Dejando a un lado hasta qué punto ésta es una correcta reformulación del pensamiento de Nietzsche, existe indudablemente todo un conjunto de líneas de pensamiento que conectan a Simmel con Nietzsche —la importancia atribuida al "*pathos* de la distancia", el énfasis en la excelencia y la diferenciación y algunas veces alguna forma de aristocratismo, el significado del fragmento y toda una constelación de juicios sobre la modernidad.[19]

[17] J. Ortega y Gasset, *El tema de nuestro tiempo, op. cit.*, p. 137.

[18] Véase Jürgen Habermas, "Entrada en la postmodernidad: Nietzsche como plataforma giratoria", en *El discurso filosófico de la modernidad, op. cit.*, pp. 109-134.

[19] D. Frisby, *Fragments of Modernity..., op. cit.*, p. 35. Para un estudio más detallado sobre la influencia específica de la noción del "*pathos* de la distancia" de Nietzsche sobre Simmel véase Klaus Lichtbau, "Das Pathos der Distanz-Präliminarien zur Nietzsche-Rezeption bei Georg Simmel", en Jürgen Dahme y Otthein Rammstedt (comps.), *Georg Simmel und die Moderne*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1984. En cuanto a la manera concreta en que tanto Nietzsche como Simmel influyeron sobre Max Weber pueden consultarse, entre muchos otros, los siguientes textos: Eugène Fleischmann, "De Weber à Nietzsche", *Archives Européennes de Sociologie*, vol. V, núm. 2, 1964, pp. 190-238; y Francisco Gil Villegas M., "Max Weber y Georg Simmel", en

Uno de los juicios problemáticos sobre la modernidad que Simmel pareció tomar tanto de Nietzsche como de Baudelaire, fue el cómo lograr destilar lo eterno, el eterno retorno, desde lo transitorio. Pero aunque tal proyecto metodológico podría fungir como lema de la modernidad, la problemática general de ésta era en realidad mucho más amplia para todos aquellos pensadores influidos por Nietzsche a principios del siglo XX. La aparente pérdida del significado último de la existencia, de la vida y de la muerte, se conectaba con un problema mucho más amplio constituido por la aparente pérdida de sentido de la cultura de la modernidad, una vez que el creciente "desencantamiento del mundo" (Max Weber), originado en el desarrollo moderno de la ciencia y la tecnología, había provocado una "tragedia de la cultura" (Simmel) al tergiversar sus medios en fines. Simultáneamente, lo fluido, transitorio, fugaz y contingente de la dinámica moderna a principios de siglo, requería de nuevos vehículos de expresión capaces de captar la volátil esencia del "espíritu de la época" de esa modernidad que ya resultaba inaprehensible en los antiguos moldes de expresión. La conciencia de una terrible crisis endémica a la cultura moderna, abrió la búsqueda de intentos de solución en proyectos alternativos de interiorización y exteriorización de las formas culturales. La modernidad dejó de verse como si estuviese regida por un progreso optimista, donde la racionalidad instrumental constituyera la panacea de un futuro emancipador y asegurado. La tergiversación de medios, como el dinero y la burocracia, en fines en sí mismos constituía un síntoma inequívoco de cómo en la vida cotidiana de la modernidad se producía una pérdida o un "olvido" de las cuestiones y fines auténticos, esenciales y primordiales de la cultura, de la existencia y de la humanidad, así como del valor representado por la deseabilidad de la libertad individual en una sociedad moderna.

La conciencia de todos estos problemas sólo podía surgir plenamente cuando la modernidad encontrara su culminación. Una gran tradición cultural podía volverse consciente de las limitaciones y aporías de sus posibilidades de expresión y desarrollo, tan sólo cuando llegara el crepúsculo de su propia evolución y anunciara la llegada de una impredecible e insegura "postmodernidad". Los años de 1900 a 1929 constituyen ese periodo de culminación de la modernidad y del anuncio de la transición a una nueva era. Los herederos de Nietzsche a principios del siglo XX eran quienes podían configurar el verdadero "discurso filosófico de la modernidad" en el momento en que la tradición de la metafísica occidental llegaba a su etapa de consumación. La plena conciencia de la temporalización del Ser, la superación definitiva de la dualidad del sujeto y el objeto y del fundamento en última

---

Sociológica, UAM-Azcapotzalco, vol. I, núm. 1 (primavera de 1986), pp. 73-85. Para un análisis de la influencia de estas mismas fuentes sobre Ortega y Lukács véase *infra* capítulo IV en esta investigación.

instancia cartesiano de la metafísica moderna, tan sólo podían ser realizados cuando la modernidad encontrara su culminación. Tras veinticinco siglos de eleatismo, se imponía la ineludible exigencia de encontrar vehículos adecuados de expresión y conceptuación para "destilar lo eterno desde lo transitorio", para concebir la realidad en su esencia transitoria, fugaz, contingente e instántanea, en suma, para concebir al Ser como tiempo precursando hacia el futuro, pues tal era el auténtico y más amplio *imperativo* impuesto por el propio "espíritu" del tiempo a la consumación de la era moderna.

La interpretación de Habermas sobre el "discurso filosófico de la modernidad" resulta así no sólo inexacta, sino también incompleta puesto que no aborda adecuadamente el papel desempeñado por los herederos de Nietzsche a principios de siglo en la culminación de ese discurso. Heidegger es convenientemente reducido a una mera "filosofía del sujeto" con el fin de refutarlo, lo cual no sólo constituye un burdo reduccionismo, sino sobre todo una escandalosa falsificación de su pensamiento. Max Weber es también interpretado selectivamente con el propósito de incorporarlo como una mera etapa en la transición hacia la "acción comunicativa",[20] sin advertir que la compleja concepción weberiana de la racionalidad podría subsumir a su vez todo el proyecto "comunicativo" en una versión más de la racionalidad sustantiva. En ambos casos el reduccionismo de Habermas evade la confrontación con las aportaciones conceptuales más importantes de los dos autores mencionados.

Por otra parte, la versión habermasiana del "discurso filosófico de la modernidad" simplemente excluye de cualquier tipo de consideración a Simmel, a Mannheim, a Ortega y a las obras del Lukács premarxista, con lo cual esa versión resulta extremadamente insatisfactoria por excluir a pensadores fundamentales para la construcción y crítica de ese tipo de discurso. El intento de respuesta que Habermas me proporcionó, en una entrevista concedida y publicada en México durante septiembre de 1989, para justificar la exclusión de Simmel de su versión interpretativa de la modernidad no fue convincente[21] por no considerar seriamente como, para entonces, ya se había

[20] Véase especialmente Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa* (1981), vol. I, Madrid, Taurus, 1989, capítulos II y IV.

[21] Véase "Habermas: equilibrio racional de intereses, no democracia radical", entrevista concedida por Jürgen Habermas a Francisco Galván Díaz, Francisco Gil Villegas y José María Pérez Gay publicada en *El Nacional*, 12 de septiembre de 1989, primera plana y páginas 8-9. A mi pregunta concreta de por qué Simmel no había sido incluido, a pesar de su importancia, en la reconstrucción interpretativa de *El discurso filosófico de la modernidad*, Habermas me respondió de una manera que, a mi juicio, no fue muy convincente: "Usted me pregunta por qué en ese análisis de la era moderna y de la modernización, hago poco uso o recurro poco o prácticamente nada, a los hallazgos de Simmel, y esto tiene dos razones: una de índole más bien trivial y otra menos trivial. La primera razón es que [...] resulta mucho más importante, de mayor repercusión, Max Weber que Georg Simmel. La segunda razón, no tan trivial, es que a mi modo de ver, Simmel está todavía inscrito en la lógica de la *Lebensphilosophie* [...] y ocurre que Simmel llega a una visión del

descubierto en Simmel, y no en Max Weber, al "primer sociólogo de la modernidad".[22] En el caso de la exclusión de Ortega del mismo esfuerzo reconstructivo, Habermas reconoció implícitamente que eso obedecía a un simple factor de ignorancia de las obras orteguianas previas a *La rebelión de las masas*.

Por todo ello, la presente investigación se propone, entre otras cosas, subsanar algunas de las deficiencias mencionadas de la reconstrucción de Habermas del "discurso filosófico de la modernidad", al exponer las aportaciones de varios autores fundamentales excluidos por él de su versión interpretativa, al mismo tiempo que se intentará formular una versión alternativa a sus sesgadas y reduccionistas interpretaciones tanto de Heidegger como de Max Weber. Una de las aportaciones fundamentales de los autores no considerados por Habermas al "discurso filosófico de la modernidad" puede encontrarse, así, por ejemplo, en los capítulos IV y VI de la presente investigación, donde se analiza, entre otras cosas, cómo la teoría de Simmel sobre el fenómeno del distanciamiento en el arte moderno, en cuanto manifestación parcial de la más amplia tragedia de la cultura de la modernidad en general, influyó en las teorías estéticas de Ortega y del Lukács premarxista, así como en el surgimiento del movimiento expresionista; todo lo cual tiene una importancia decisiva en la configuración del "discurso filosófico de la modernidad". Al buscar la sensibilidad del arte moderno deformar y estilizar la realidad con el fin de deshumanizarla, se genera la "desrealización progresiva del mundo", típica del expresionismo, donde se pasa de pintar las cosas a pintar las ideas y se plantean situaciones críticas a manifestaciones artísticas como pueden ser la "evolución histórica del drama moderno", las posibilidades de supervivencia para el elitista "teatro íntimo", o las limitaciones que en general impone la sociedad de masas a las condiciones de posibilidad del "arte por el arte". Todas estas cuestiones, indisolublemente vinculadas con el significado de la modernidad, brillan por su ausencia en la "reconstrucción" de Habermas.

---

mundo un tanto trágica en el sentido de que la enajenación es irremediable, inevitable y de este modo la productividad vital se empieza a estancar" (p. 8). Agradezco a Tilmann Waldraff, ex director del Instituto Goethe en México, el haber distinguido a Galván, a Pérez Gay y a mí para realizar esa entrevista exclusiva con Habermas, organizada en el seno del Instituto Goethe.

[22] Véase David Frisby, "Georg Simmels Theorie der Moderne" (1984), y H. J. Dahme y O. Rammstedt, "Die zeitlose Modernität der soziologischen Klassiker. Überlegungen zur Theoriekonstruktion von Emile Durkheim, Ferdinand Tönnies, Max Weber und besonders Georg Simmel" (1984), en Dahme y Rammstedt, *Georg Simmel und die Moderne*, *op. cit.*, pp. 16-35 y 449-475. Habermas ha rehusado considerar a Simmel como un teórico de la modernidad con el mismo rango de Max Weber, a pesar de toda la evidencia reciente de cómo la imagen de Weber sobre la modernidad se configuró en gran parte por la lectura de *La filosofía del dinero* de Simmel. Para Habermas, Simmel es, en el mejor de los casos, un mero "intérprete" de su propia época, véase Jürgen Habermas, "Epílogo: Simmel como intérprete de la época", incluido al final de Georg Simmel, *Sobre la aventura. Ensayos filosóficos*, Barcelona, Península, 1988, pp. 273-285.

En suma, por modernidad entenderemos aquí básicamente el diagnóstico conceptual que surge en la era moderna al llegar el momento de su culminación a principios del siglo XX, el cual adquirió su representación más puntual con los herederos de Nietzsche pertenecientes a la llamada "generación de 1914". La modernidad adquiere ahí la más clara y consciente delimitación de sus condiciones de posibilidad, de su crisis, de sus alcances y límites así como de sus aporías. Los años de 1900 a 1929 representan para la cultura occidental una zona de transición donde se intersectan el crepúsculo de la modernidad y el anuncio de la alborada de la posmodernidad.

Desde la perspectiva de una reelaboración del "discurso filosófico de la modernidad" que intentaremos desarrollar aquí, el inicio y el final del periodo de 1900 a 1929 se define y delimita por los años de aparición de obras filosóficas y sociológicas de fundamental importancia para representar el "diagnóstico" o "el tema" de nuestro tiempo. En 1900 Simmel publica así su *Filosofía del dinero*, la cual contiene una *Zeitphilosophie* de enorme influencia en las representaciones del significado de la modernidad tanto de Max Weber como de Lukács y Ortega, según queda expuesto en el capítulo IV de nuestro estudio. De 1910 a 1916 aparecen los ensayos estéticos de Lukács y Ortega, considerados por ellos mismos, y por algunos de sus seguidores, como la primera expresión precursora de diversos temas filosóficos que alcanzarían su más plena cristalización en *Sein und Zeit* de Heidegger publicado en 1927.

La fecha de 1929 fue elegida para concluir el periodo básico de nuestro estudio no sólo porque la gran crisis económica de ese año selló el fatal destino que acabaría por tener la República de Weimar con la diáspora de sus contribuciones culturales al llegar el año de 1933, sino también y básicamente porque en 1929 las imprentas alemanas dieron a luz la versión original de *Ideología y utopía* de Karl Mannheim y al saldo de cuentas de Heidegger con el neokantismo en *Kant y el problema de la metafísica*, pocos meses después de la decisiva batalla que Heidegger librara contra Ernst Cassirer, el más brillante sobreviviente del movimiento neokantiano, en el famoso coloquio celebrado en Davos, Suiza, durante el mes de marzo de 1929.[23] También en ese año Ortega concluyó la redacción final de *La rebelión de las masas*, aun cuando su año de publicación no quedara registrado sino hasta 1930.[24] Por otra parte, en febrero de 1929 Ortega inició su célebre curso *¿Qué es filosofía?*, donde asimiló por primera vez varias categorías heideggerianas para ver retrospectivamente, a través de ellas, las potencialidades más plenas de su propia filosofía, al

[23] Véase Martin Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica* (1929), México, FCE, 2a. ed., 1981, donde se incluye en calidad de apéndice la "Disputación de Davos entre Ernst Cassirer y Martin Heidegger", pp. 211-226.

[24] Véase Paulino Garagorri, "Nota preliminar" a José Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, Madrid, Revista de Occidente/Alianza Editorial, 1984, pp. 9-10, así como las notas a pie de página elaboradas por Garagorri para esta misma edición, especialmente en las pp. 11 y 249.

mismo tiempo que esgrimía, como veremos en el próximo capítulo, la primera versión *oral* de su reclamo de prioridad cronológica frente a Heidegger.[25] En 1929 Hannah Arendt defendió en Heidelberg su tesis doctoral sobre el concepto del amor en San Agustín, la cual fue publicada en ese mismo año por una editorial berlinesa.[26] La muerte de Scheler el 19 de mayo de 1928 y el regreso de Heidegger a Friburgo en septiembre de ese mismo año para sustituir a Husserl como profesor titular después de cuatro años de estancia en Marburgo, contribuyeron también a preparar la entrada del año 1929 con una importante reorientación de la reflexión filosófica y cultural no sólo del mundo germánico, sino de toda la cultura occidental.

Ahora bien, aun cuando el periodo central de nuestra investigación abarca de 1900 a 1929, en ella utilizaremos también muchos testimonios posteriores de los propios autores analizados aquí, así como algunas fuentes secundarias, siempre y cuando se refieran retrospectivamente al periodo seleccionado puesto que, dentro de éste, se presentan las aportaciones más importantes a la configuración del *Zeitgeist* del discurso filosófico de la modernidad, en la acepción ya adjudicada a esta noción para los propósitos esenciales de nuestro estudio. De esta manera, el primer capítulo se inicia con una comparación de los diversos reclamos de prioridad cronológica esgrimidos por Ortega, por Lukács, o por algunos de sus seguidores, para probar la supuesta antelación a la temática desarrollada por Heidegger en 1927. Esos reclamos pueden ser fechados en 1932, 1937, 1940, 1947, 1951 o incluso 1973, pero en ellos siempre se hace referencia a alguna obra o algún acontecimiento comprendido entre 1900 y 1929. Veamos pues, cuáles fueron las manifestaciones y modalidades concretas de los diversos reclamos retrospectivos de prioridad cronológica de los dos profetas centrales de este estudio.

[25] José Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?*, Madrid, Revista de Occidente/Alianza Universidad, 1983, pp. 9-10. Véase también *infra* capítulos I y VII.

[26] Hannah Arendt, *Der Liebesbegriff bei Augustin*, Berlín, Springer Verlag, 1929.

I. LOS RECLAMOS DE PRIORIDAD CRONOLÓGICA FRENTE A HEIDEGGER

A. El reclamo de originalidad de Ortega y su relación con Heidegger

Es posible encontrar por lo menos cinco versiones diferentes, tanto en forma como en contenido, donde Ortega puso de manifiesto su reclamo de prioridad frente a Heidegger. La primera versión *impresa* aparece en 1932, a escasos cinco años de la publicación de *Sein und Zeit*. En una nota a pie de página en "Pidiendo un Goethe desde dentro", Ortega reclama su aportación a la filosofía y su relación con Heidegger en los siguientes términos:

> No podría yo decir cuál es la proximidad entre la filosofía de Heidegger y la que ha inspirado siempre mis escritos, entre otras cosas, porque la obra de Heidegger no está aún concluida, ni, por otra parte, mis pensamientos adecuadamente desarrollados en forma *impresa*; pero necesito declarar que tengo con este autor una deuda muy escasa. Apenas hay uno o dos conceptos importantes de Heidegger que no preexistan, a veces con anterioridad de trece años, en mis libros. Por ejemplo: la idea de la vida como inquietud, preocupación e inseguridad, se halla literalmente en mi primera obra, *Meditaciones del Quijote*, publicada en ¡1914! [...] Lo mismo digo de la liberación del "substancialismo", de toda "cosa" en la idea de ser —suponiendo que Heidegger haya llegado a ella como yo la expongo desde hace muchos años en cursos públicos y como está ya enunciada en el prólogo de ése mi primer libro, pág. 42 [...] "Vivir es, de cierto, tratar con el mundo, dirigirse a él, actuar en él, ocuparse de él". ¿De quién es esto? ¿De Heidegger, en 1927, o publicado por mí con fecha de diciembre de 1924, en *La Nación*, de Buenos Aires? [...] Como he callado muchos años, volveré a callar otros muchos, sin más interrupción que esta rauda nota, la cual no hace estrictamente sino poner en la pista a toda buena fe distraída.[1]

[1] José Ortega y Gasset, "Pidiendo un Goethe desde dentro" (1932), en *Viveś-Goethe*, Madrid, Revista de Occidente (El Arquero), 1973, nota a pie en las pp. 107-108. En esta misma nota Ortega reclama la prioridad de las siguientes aportaciones al pensamiento filosófico: "La vida como enfronte del *yo* y *su* circunstancia (pág. 43), como 'diálogo dinámico entre el individuo y el mundo' en hartos lugares. La estructura de la vida como futurición es el más insistente *leitmotiv* de mis escritos [...]. Asimismo: 'en suma, la reabsorción de la circunstancia es el destino concreto del hombre' (pág. 43), y la teoría del 'fondo insobornable', que luego he llamado 'yo auténtico'. Hasta la interpretación de la verdad como *alétheia* en el sentido etimológico de 'descubrimiento, desvelación, quitar de un velo o cubridor', se halla en la pág. 80, con la agravante de que en este libro aparece ya el conocimiento con el nombre —¡tan hiperactual!— de 'luz' y 'claridad' como imperativo y misión inclusos en la raíz de la *constitución del hombre*" (p. 107). La denominada

Ciertamente Ortega había callado por algunos años en torno a esta cuestión, aunque no por tantos como él pretendía, pues ya desde 1929, en un curso público en Madrid conocido con el título *¿Qué es filosofía?*, el pensador español había manifestado su reclamo en una dirección parecida aunque menos airada que su versión impresa, cuando declaró ante su numeroso auditorio del teatro Infanta Beatriz, lo que puede ser considerado como la primera versión *oral* de su pretensión de prioridad cronológica frente a Heidegger:

> esta definición: "vivir es encontrarse en un mundo", como todas las principales ideas de estas conferencias, están ya en mi obra publicada. Me importa advertirlo, sobre todo, acerca de la idea de la existencia, para la cual reclamo la prioridad cronológica. Por eso mismo me complazco en reconocer que en el análisis de la vida quien ha llegado más adentro es el nuevo filósofo alemán Martin Heidegger.[2]

Más adelante discutiremos hasta qué grado la concepción filosófica expresada por Ortega en su curso de 1929 se encuentra influida por la aparición del gran libro de Heidegger en 1927; lo que importa subrayar por el momento es cómo en la primera versión *oral* del reclamo de prioridad, Ortega se adjudicaba la originalidad de "la idea de la existencia", dejándole a Heidegger el mérito de haber profundizado en el "análisis de la vida"; mientras que en la primera versión *impresa* de 1932 Ortega ya no menciona "la idea de la existencia", sino que su airado reclamo se centra en la cuestión de la vida. Después de su nota de 1932, Ortega callaría en torno al espinoso asunto de su relación con Heidegger por algunos años, aunque tampoco por muchos, pues en 1940, en otro curso público impartido ahora en Buenos Aires, volvió a referirse a ello aun cuando no necesariamente en los mismos términos de 1929 o de 1932. Efectivamente, en el curso de 1940 dedicado a la "Aurora de la razón histórica", Ortega estipulaba que históricamente se habían presentado cuatro intentos por fundar la filosofía en la idea de la vida: Dilthey llevó a cabo el primer ensayo, el cual resultó insuficiente y quedó relativamente olvidado; Ortega se considera a sí mismo como el segundo pensador en orden

---

"buena fe distraída" a la que supuestamente Ortega buscaba encarrilar por "el buen camino", era con alta probabilidad la de José Gaos. Sus respuestas a las pretensiones del maestro pueden encontrarse en "Salvación de Ortega" (1955), recientemente reimpresa en José Gaos, *La filosofía de la filosofía*, Alejandro Rossi (antología y presentación), Barcelona, Crítica, 1989, pp. 63-81; y en "Ortega y Heidegger", en *La Palabra y el Hombre. Revista de la Universidad Veracruzana*, núm. 19, Xalapa, julio-septiembre de 1961. En el penúltimo capítulo de esta investigación se profundizará en el análisis del significado de la respuesta de Gaos a Ortega.

[2] José Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?* (1929), Madrid, Revista de Occidente/Alianza Editorial, 1983, p. 186. El texto del curso no sería publicado sino hasta 1957, dos años después de la muerte de Ortega, en la editorial Revista de Occidente de Madrid. Por ello, aunque en este curso se encuentra la primera versión *oral* del reclamo de prioridad frente a Heidegger, hemos iniciado nuestra exposición con la primera versión *impresa*, constituida por la nota a pie de página del artículo de 1932 sobre Goethe.

cronológico con la audacia suficiente para intentar tal faena, aun cuando tal esfuerzo fuera el más impreciso en su "formulación impresa"; Jaspers realiza el tercer intento, "con ciertos atisbos pero insuficiente por falta de técnica", y finalmente, Heidegger aporta el esfuerzo más admirable pero que se queda "perlático y como paralítico en el primer compás de espera".[3]

Esta tercera versión del reclamo no es idéntica a las dos anteriores, pues Ortega sólo se refiere a los intentos de fundamentación de la filosofía en la idea de la vida. La relación con Heidegger queda así muy diluida en esta tercera exposición de la supuesta anticipación, y lo hubiera quedado todavía más si Ortega hubiera incluido en su consideración a Kierkegaard, Nietzsche, Bergson, Simmel y Lukács, quienes también habían llevado a cabo, antes que él, "ensayos" en esa dirección. De cualquier modo, y aun cuando fuera en términos mucho más amplios y generales que en la nota de 1932, Ortega continuaba afirmando una prioridad cronológica frente a Heidegger por lo menos en lo referente a la elaboración de una filosofía de la vida.

En 1951 aparece una cuarta versión del reclamo, circunscrita en esta ocasión al ámbito antropológico, al definir Ortega al hombre en términos de preocupación:

> No hay, pues más remedio que definir al hombre como un ser cuya realidad primaria y más decisiva consiste en ocuparse de su futuro. Esta ocupación por adelantado con lo que aún no es, sino que amenaza ser en el instante próximo, es, por tanto preocupación, y esto es, ante todo y por debajo de todo, la vida humana: pre-ocupación, o como mi amigo Heidegger ha dicho, trece años más tarde que yo, *Sorge*, *cura*, es decir preocupación.[4]

Para estas alturas Ortega ya no reclama una mera prioridad cronológica frente a Heidegger, tal y como había hecho en las versiones anteriores de 1929, 1932 y 1940, sino que ahora trata de saldar cuentas con él y delimitar sus divergencias. A diferencia de otros ensayos donde Ortega, todavía en 1946, se refería al filósofo de la Selva Negra como el "melodramático señor Heidegger" por no haber planteado adecuadamente el problema de la muerte,[5] en

[3] José Ortega y Gasset, *Sobre la razón histórica* (1940), Madrid, Revista de Occidente/Alianza Editorial, 1979, p. 68. El texto de este curso de 1940 también sería publicado póstumamente. Nosotros citamos aquí la primera edición de 1979.

[4] José Ortega y Gasset, "Pasado y porvenir para el hombre actual" (1951), en *Europa y la idea de Nación*, Madrid, Revista de Occidente en Alianza Editorial, 1985, p. 135.

[5] José Ortega y Gasset, "Idea del teatro" (1946), en *Ideas sobre el teatro y la novela*, Madrid, Revista de Occidente/Alianza Editorial, 1982, p. 130. Esta crítica había sido anunciada ya desde 1930, aunque en forma muy esquemática, en otro curso impartido por Ortega en la Universidad de Madrid. Véase J. Ortega y Gasset, *¿Qué es conocimiento?* (1930). Madrid, Revista de Occidente/Alianza Editorial, 1984, p. 17, donde se afirma: "Yo no puedo vivir el comienzo ni el término de mi vida. (De aquí cabe [?] derivar una crítica de la idea de muerte en Heidegger). Comenzar a vivir o terminar de vivir no pertenecen a la vida, no son conceptos que parezcan posibles bajo la óptica de la vida."

1951 el profesor de Friburgo ya es su "amigo" (a partir de reuniones y encuentros celebrados en Darmstadt, donde Heidegger trató con amabilidad y respeto a Ortega), y hasta llegaría a darse una especie de declaración de amor cuando Ortega lo reconoció como "uno de los más grandes filósofos que haya habido nunca", poseedor de un "maravilloso estilo" lleno de profundidad. Es más, si hemos de creer literalmente a Ortega, la lectura de Heidegger llegaba a producirle, en ocasiones, voluptuosos orgasmos:

> Todo el que lea a Heidegger tiene que haber sentido la delicia de encontrar ante sí la palabra vulgar transfigurada al hacer revivir en ella esa su significación más antigua. Delicia, porque nos parece como si sorprendiésemos al vocablo en su *statu nascendi*, todavía caliente de la situación vital que lo engendró [...] El estilo sea en las artes, sea en la vida, es siempre algo que tiene que ver con la voluptuosidad, es una forma sublimada de sexualidad. Lo es en su génesis para el estilista mismo y lo es para el que goza su estilo. De aquí que cuando, por ejemplo, el poeta, el escritor llega a la vejez y se le congela la virilidad, se desvanece su estilo y queda de él en sus escritos de anciano sólo un trémulo y exánime esquema. Esto se ve muy claramente en Goethe [...] El estilo filosófico de Heidegger, tan egregiamente logrado, consiste sobre todo en etimologizar, en acariciar a la palabra en su arcana raíz. De aquí que el placer que produce tenga un carácter nacional. Pone al lector en inmediato contacto con las raíces de la lengua alemana, que son a su vez las raíces del "alma colectiva" alemana. ¿Cómo puede haber lectores alemanes remisos en sentir y en reconocer este deleite que engendra la prosa tan sabrosa de Heidegger?[6]

Así pues, en 1951 Ortega ve en Heidegger a un gran filósofo y a un gran escritor lleno de profundidad y voluptuosidad; a un pensador "genial" a quien, además de que por lo visto se le reconoce su virilidad por "dejar embarazadas a las palabras" después de acariciarlas, se le rinde homenaje por haber navegado "*por primera vez*" (subrayado de Ortega), mares filosóficos nunca antes navegados.[7]

No obstante, antes de llegar a esta declaración de amor, Ortega había intentado delimitar, por lo menos desde 1947, sus diferencias con Heidegger

[6] José Ortega y Gasset, "En torno al coloquio de Darmstadt, 1951", en *Meditación de la técnica y otros ensayos sobre ciencia y filosofía*, Madrid, Revista de Occidente/Alianza Editorial, 1982, pp. 123-125. Es pertinente señalar que, en ese coloquio y en otros encuentros conectados con él, Heidegger mostró una gran amabilidad así como un reconocimiento a la "caballerosidad" y agudeza conceptual de Ortega. El súbito cambio de actitud de este último hacia Heidegger, muy bien pudo haber sido una consecuencia de este incidente. Véase la narración de Heidegger sobre el encuentro con Ortega en 1951, en M. Heidegger, "Begegnungen mit Ortega y Gasset (1955)", en *Denkerfahrungen 1910-1976*, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1983, pp. 77-79. En el penúltimo capítulo de la presente investigación analizamos detalladamente las circunstancias particulares que rodearon a este encuentro, así como las diferencias entre Ortega y Heidegger en sus respectivas concepciones de la antropogénesis (*infra* capítulo VII).

[7] J. Ortega y Gasset, "En torno al coloquio de Darmstadt..." *op. cit.*, p. 118.

en lo que podemos considerar la quinta versión de su reclamo. En *La idea del principio en Leibniz*, obra inacabada en la cual Ortega salda sus cuentas, entre otros, con el escolasticismo, los griegos, el idealismo moderno y Husserl, hay un capítulo donde dialoga con Heidegger en torno a la cuestión del Ser y se resaltan las diferencias frente a él en lo que acabó por constituirse supuestamente en la exposición del "nivel que define nuestro radicalismo".[8]

Según Ortega, Heidegger no posee una adecuada conciencia histórica para darse cuenta de que la pregunta por el Ser no es endémica al hombre, sino algo que únicamente se da desde 480 antes de Cristo y eso "sólo en unos cuantos hombres en unos cuantos sitios".[9] Heidegger no precisó ni delimitó rigurosamente la cuestión del Ser sino que la infló y extendió, a "toda ultimidad", por aquello que el hombre se ha preguntado, lo cual es un gravísimo error. Por esta razón, en *Sein und Zeit* "no se replantea el problema del Ser, *no se habla en ningún sitio sobre el Ser*, no se hace más que distinguir diferentes sentidos del Ser con una intención no muy distinta de la que llevó a Aristóteles a hablar de la pluraridad de sentidos del Ser".[10] De aquí que en esta obra de Heidegger no se encuentre "la menor claridad" sobre lo que significa Ser y en cambio tal término siempre aparezca modulado en innúmeras variaciones como *Seinsinn, Seinweise, Sein der Seinden, Zuhanden-sein, Vorhanden-sein, Da-sein*, etcétera. Al partir del estrato inerte y anquilosado de la ontología escolástica, Heidegger no pudo plantearse el problema del Ser en su forma radical y originaria, es decir, no pudo problematizar suficientemente la cuestión del Ser de acuerdo a las exigencias que reclama nuestro tiempo:

> Todo esto nos hace patente que Heidegger no maneja con soltura suficiente la idea del Ser, y que ello es debido a no haberse planteado su problema con el radicalismo que nuestro nivel de experiencias filosóficas exige.[11]

Pero Ortega va más lejos al considerar que él sí, desde 1925, había proyectado una serie de publicaciones en que se proponía, formal y titularmente, el "replantamiento del problema del Ser" de acuerdo con los siguientes cuatro puntos que, a falta de evidencia documental, podrían atestiguar sus discípulos:

> 1º, hay que renovar desde sus raíces el problema tradicional del Ser; 2º, esto hay que hacerlo con el método fenomenológico en tanto y sólo en tanto significa éste un *pensar sintético* o *intuitivo* y no meramente conceptual-abstracto como es el

[8] J. Ortega y Gasset, *La idea del principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, Madrid, Revista de Occidente (El Arquero), 1967, vol. II, p. 108.
[9] *Ibid.*, p. 109.
[10] *Ibid.*, p. 110.
[11] *Ibid.*, p. 120.

pensar lógico tradicional; 3º, pero es preciso integrar el método fenomenológico proporcionándole una dimensión de *pensar sistemático* que, como es sabido, no posee; 4º, y último, para que sea posible un pensar fenomenológico sistemático hay que partir de un fenómeno que sea *él por sí*, sistema. Este fenómeno sistemático es la vida humana y de su intuición y análisis hay que partir. De esta manera abandoné la Fenomenología en el momento mismo de recibirla.[12]

En esta quinta versión de su reclamo, Ortega introduce modificaciones muy importantes pues todo el énfasis está en la cuestión del Ser, elemento prácticamente ausente en las otras cuatro versiones ya mencionadas. Según esto, lo que Heidegger no pudo hacer en 1927, Ortega lo había pensado y proyectado correctamente en 1925. Las referencias a la fundamentación de la filosofía en la idea de la vida, la prioridad respecto a "la idea de la existencia", la definición del hombre como preocupación, y la noción de vivir como un trato con el mundo, ya no constituyen el centro del reclamo de prioridad sino que éste se desplaza ahora al supuesto planteamiento, con dos años de anticipación y de una manera más acorde con el nivel del radicalismo filosófico de nuestra época, de la cuestión del Ser. De esta manera, las coincidencias en torno a la filosofía de la vida en *El ser y tiempo* y *Las Meditaciones del Quijote* ya no serían tan importantes y pasan a un segundo plano pues Ortega considera que, al no poderse plantear Heidegger de manera radical y originaria el problema del Ser, "no puedo aceptar casi ninguna de sus posiciones fuera de las que nos son comunes a cuantos partimos de la realidad viviente humana".[13]

Desde luego que resulta sumamente discutible la afirmación de que Heidegger no se planteó radicalmente la cuestión del Ser y si no lo hizo precisamente de manera sistemática y por vía del método fenomenológico, tal y como lo exige "el nivel de experiencias filosóficas" de nuestra época. También es problemático el hecho de que la conexión de la cuestión del Ser con la temporalidad, uno de los aportes filosóficos fundamentales de Heidegger, no sea abordado en el reclamo de Ortega. Sin embargo no es el momento de elucidar si las críticas de Ortega a este respecto son válidas o no, pues lo que nos interesa más bien, en este primer capítulo, es tener presentes las diversas formas que adoptó el reclamo de prioridad y considerar si las semejanzas de *El ser y el tiempo* y las *Meditaciones del Quijote* son meras coincidencias sin importancia fundamental o si, por el contrario, adquieren una relevancia especial por constituir dos formas de respuesta al ambiente cultural del primer cuarto de este siglo. Desde semejante punto de vista, deberemos abordar más adelante la cuestión de si el problema del Ser apareció realmente como cuestión filosófica en la obra de Ortega de 1914, o si no constituyó más

[12] *Ibid.*, pp. 111-112.
[13] *Ibid.*, p. 115.

bien una aportación esencial de Heidegger la reintroducción de tal término en la problemática filosófica contemporánea, en un momento en que las cuestiones y términos centrales de ella eran muy diferentes y de muy diversa procedencia.

No deja de ser interesante, por otra parte, encontrar que si bien Ortega reclamó tardíamente la prioridad del planteamiento radical de la cuestión del Ser frente a Heidegger, fue precisamente este aspecto el recalcado por algunos seguidores orteguianos en un momento en que, al menos explícitamente, la cuestión de una fundamentación *ontológica* no era todavía un problema central para el maestro. Así, en sus célebres *Lecciones preliminares de filosofía* de 1937, Manuel García Morente afirmaba en Tucumán, Argentina, que las *Meditaciones del Quijote* contenían elementos centrales de una ontología existencial semejante a la desarrollada posteriormente por Heidegger en su obra de 1927:

> No se trata aquí, por mi parte, de discutir una cuestión de prioridad o de no prioridad; pero es conveniente hacer notar y subrayar que la idea de una razón vital capaz de forjar los conceptos aptos para apresar las peculiaridades ontológicas de la vida o de la existencia es una idea que ya en el año de 1914, sus buenos diez años [*sic*] antes de la publicación del libro de Heidegger, había sido expresada de una manera clara y terminante por Ortega y Gasset en las *Meditaciones del Quijote*.[14]

Morente establece así una semejanza entre los dos autores en torno a la labor precursora de fundamentar una ontología existencial en la época contemporánea. Ortega resaltaría más bien las diferencias frente a Heidegger en cuanto a su conceptuación del problema del Ser en la quinta versión de su reclamo, orientándose ya no hacia la obra de 1914 sino hacia el proyecto de cursos y publicaciones de 1925. Por lo tanto hay diferencias importantes en estas dos concepciones del reclamo ontológico.

De una manera mucho más rigurosa, informada y técnica, un orteguiano norteamericano ha dado su propia versión de cuál sería la originalidad de Ortega y en dónde radicaría su prioridad filosófica frente a Heidegger. Para Philip W. Silver, la originalidad filosófica de Ortega no se encuentra tanto en la relación que tiene con Heidegger, como en el papel que desempeña en el movimiento fenomenológico en general. Ortega debe ser considerado entre aquellos autores que, partiendo en un momento determinado de la fenomenología, lograron superar las limitaciones internas de tal movimiento. Scheler y Heidegger son dos autores que también se inscriben en el marco de esta superación. Las obras de Scheler en particular fueron las que permitieron,

[14] Manuel García Morente, *Lecciones preliminares de filosofía*, México, Época, 1971, p. 390.

tanto a Heidegger como a Ortega, ir más allá de la fenomenología de una manera más radical de lo que lo conseguiría jamás el propio Scheler, porque en él sólo se daba una crítica implícita a los límites de la fenomenología. Según Silver, si analizamos los diversos escritos de Ortega (principalmente ensayos de estética) del periodo 1912-1914, podremos concluir que fue Ortega, y no Scheler, "el primer filósofo europeo que rompió públicamente con la fenomenología trascendental o, al menos, que se negó a mantenerse en ella".[15] A partir de tal ruptura, Ortega estuvo en posesión, desde 1914, de la nueva categoría o región "ontológica" de "vida humana", lo cual le permitió plantearse el problema de Ser como algo distinto a la pregunta heideggeriana por el Ser.[16] Para Silver, Ortega está así plenamente justificado en su pretensión de que el análisis del fenómeno "vida humana" de las *Meditaciones del Quijote* es anterior a la superación fenomenológica de Heidegger a través de su noción de "ser-en-el-mundo".[17]

Ahora bien, aun sin entrar a la discusión de la localización de la originalidad de Ortega por su participación en la evolución del movimiento fenomenológico en general, y aun aceptando que el análisis de la "vida humana" de Ortega anticipa la noción de "ser-en-el-mundo" de Heidegger, queda en pie la cuestión de si realmente en las *Meditaciones del Quijote* podemos encontrar una discusión del problema del Ser o si más bien hay ahí otro tipo de términos y problemas filosóficos, abordados no en la manera sistemática y rigurosa propia de un tratado de ontología, sino más bien sugeridos y abordados en forma ensayística, en el sentido de que un ensayo es ciencia "menos la prueba explícita", como diría el propio Ortega, o premoniciones que requerirán a la larga una exposición rigurosa y sistemática, como diría el joven Lukács.

Si se revisa a fondo la obra de Ortega de 1914, nos encontraremos únicamente con una brevísima referencia explícita al Ser, cuando se nos dice que el Ser del mundo no es materia, ni alma, ni alguna cosa determinada, sino una perspectiva.[18] Implícitamente puede haber otras referencias al Ser, aun cuando no se mencione tal término, y las reflexiones fenomenológicas sobre la percepción de lo que es un bosque o del significado original y primigenio de la verdad en los griegos como *alétheia*, des-cubrimiento o des-ocultamiento, pudieran ser interpretadas como referencias metafísicas que presuponen un tratamiento de tal término. Sin embargo todo esto se encuentra muy lejos de poder ser considerado un análisis profundo y riguroso de la noción del Ser. Si Ortega acusa en 1947 a Heidegger de que en su obra de 1927 el Ser no aparece por ningún lado, con mayor razón podría decirse lo mismo respecto a las *Meditaciones del Quijote*. En esta última obra es posible encontrar análisis

[15] Philip W. Silver, *Fenomenología y razón vital. Génesis de "Meditaciones del Quijote" de Ortega y Gasset*, Madrid, Alianza Editorial, 1978, p. 91.

[16] *Ibid.*, p. 86.

[17] *Ibid.*, p. 100.

fenomenológicos, críticas al neokantismo, y una filosofía de la vida como interacción entre el yo y su circunstancia, pero ciertamente no hay un desarrollo del análisis de la pregunta por el Ser.

El término "ser" puede encontrarse, por otra parte, en el ensayo filosófico "Adán en el paraíso" de 1910, previo a la redacción de las *Meditaciones del Quijote*. Ortega conecta aquí la problemática de la vida con la cuestión del Ser, pero éste es concebido en términos todavía demasiado kantianos como para poder ser considerado una innovación filosófica semejante al tratamiento riguroso que le dio Heidegger en 1927. Ortega afirma en este ensayo que el Ser es el conjunto de relaciones de mutuas influencias en que se hallan todas las demás relaciones, con lo cual demuestra una herencia neokantiana aún no superada por la fenomenología en cuanto método para replantearse la cuestión del Ser, pues intenta ir a su esencia ontológica, más allá de las barreras impuestas a su captación por la tradición del criticismo epistemológico kantiano. Quizá por tal razón, Ortega decidió eliminar la referencia a este ensayo en su quinto reclamo de prioridad frente a Heidegger, donde más bien alude a que él había desarrollado una noción del Ser no del todo distinta a la del filósofo de Friburgo, remitiendo a la brevísima referencia explícita ya mencionada de las *Meditaciones del Quijote*, así como a dos referencias más: una nota a pie de página en su reseña de la *Filosofía de la Historia* de Hegel, aparecida en 1928, y su anejo a la filosofía de Kant, publicado en 1929 en la *Revista de Occidente*.[19] Es decir, Ortega reconocía implícitamente con ello que su preocupación directa y explícita con la cuestión del Ser fue posterior a *El ser y el tiempo*, y por eso sería posible sospechar que el análisis heideggeriano determina la forma en que el meditador de El Escorial abordaría tal cuestión a partir de entonces.

En suma, si bien es posible aceptar que la noción de "vida humana" en Ortega anticipa muchos temas y categorías incluidos por Heidegger en su obra de 1927, también es cierto que la discusión del Ser no se desarrolla ni se discute explícitamente en las *Meditaciones del Quijote* y que la referencia directa a esa

[18] José Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, Madrid, Revista de Occidente (El Arquero), 1975, p. 29.

[19] Véase J. Ortega y Gasset, *La idea del principio en Leibniz...*, *op. cit.*, pp. 110-111. Se podría argumentar en contra de nuestra interpretación que las reflexiones en torno a Kant son de 1924 porque en ese año se celebró su bicentenario y, por ello, aunque el anejo a Kant se publicó en 1929, de hecho fue concebido desde 1924. No obstante, es posible responder a esa objeción diciendo que tal ensayo debe ser posterior a 1927 porque en la nota a pie de página 62 se percibe la clara influencia heideggeriana, cuando Ortega especula sobre la manera en que Heidegger podría tratar el problema del Ser en su anunciada obra *Kant y el problema de la metafísica*, la cual sería publicada en 1929. A partir de entonces, Ortega no perderá ya de vista las aportaciones de Heidegger al tratar la cuestión del Ser, ya sea para criticarlo, o bien para reclamar una posición de prioridad cronológica. Véase Ortega y Gasset, "Filosofía pura. Anejo a mi folleto Kant", en *Kant, Hegel, Dilthey*, Madrid, Revista de Occidente (El Arquero), 1973, p. 62.

problemática en los escritos de Ortega es, en todo caso, posterior al año de publicación de *Sein und Zeit*.

A partir de tales consideraciones podemos detectar parcialmente la originalidad de Heidegger, en la manera como él se replanteó radical y rigurosamente, con el método fenomenológico, la cuestión del Ser al situar su conceptuación en el horizonte del tiempo. Tal conceptuación se realiza en un momento en que tal cuestión no ocupaba todavía el centro del debate filosófico de la época. Los problemas y términos dominantes en ese momento eran, entre otros: la "epojé", la reducción eidética, el sujeto trascendental, la verificación empírica de proposiciones, el "fisicalismo", las proposiciones protocolares, la "evolución creadora", la identidad dialéctica del sujeto y del objeto mediante la totalidad concreta y la conciencia de clase, el historicismo, la sociología del conocimiento, la determinación del objeto del conocimiento a través de la "relación a valores", la distinción entre comprensión y explicación, la superación del psicologismo, los límites para la construcción de conceptos, la diversidad de métodos y objetos entre ciencias naturales y ciencias del espíritu, el pragmatismo, la vida y la *Lebensanschauung*, la teoría de las concepciones del mundo, los círculos culturales y la decadencia de Occidente, el pluralismo y el perenne conflicto de valores, la abstracción y la simpatía, etcétera. Fuera del neotomismo, la cuestión del Ser no aparecía en la agenda de las discusiones filosóficas de la época, y es precisamente Heidegger el que la vuelve a poner en el centro del debate; en buena medida, esto lo logra como resultado de su formación teológica así como del profundo conocimiento que poseía de la filosofía escolástica, de la fenomenología, de los límites del neokantismo y de las corrientes principales de la filosofía de la vida o *Lebensphilosophie*.

De esta forma, la manera en que la cuestión del Ser se planteó en calidad de problema fundamental a Heidegger se origina en la combinación de toda una serie de corrientes de pensamiento y factores circunstanciales, muchos de los cuales eran francamente ajenos al tipo de formación filosófica que Ortega recibió en Alemania. En un fragmento autobiográfico, Heidegger narra cómo la cuestión del Ser se le presentó por primera vez en toda su importancia y esplendor con la lectura de la disertación de Franz Brentano sobre el múltiple significado de la palabra "ente" en Aristóteles.[20] Brentano era conocido en

[20] Martin Heidegger, *De camino al habla* (1959), Barcelona, Serbal, 1987, p. 85. Heidegger fecha este precoz interés por el Ser en el verano de 1907, cuando cursaba su último año del "liceo" (*Gymnasium*). La lectura de Franz Brentano, *Von der manigfachen Bedeutung des Seinden nach Aristóteles* (1862), fue propiciada por Conrad Grober, amigo de su padre y futuro arzobispo de Friburgo. En otro fragmento autobiográfico, Heidegger se refiere a la lectura, por la misma época, de otro libro fundamental para el planteamiento original del problema del Ser. "El libro *Del Ser: Compendio de Ontología* de Carl Braig fue publicado en 1896 por la época en que Braig era profesor asociado de la facultad de teología en Friburgo; los capítulos más largos de la obra incluían extensos pasajes de Aristóteles, Tomás de Aquino y Suárez, así como la etimología de los

Alemania no sólo por haber sido el gran maestro filosófico de Husserl, sino también por haber extraído de la escolástica y la ontología medieval una teoría del conocimiento capaz de hacer frente a la epistemología neokantiana. La teoría de la intencionalidad de la conciencia, cuya máxima expresión se alcanza en las *Meditaciones cartesianas* de Husserl, es así una idea que Brentano formuló por primera vez fundamentándose en la ontología medieval, demostrando de esta manera la actualidad e importancia de sus problemas. Dos años después de la lectura del libro de Brentano, el cual llega a manos de Heidegger por recomendación del arzobispo de Friburgo, el joven bachiller se matricula en la Universidad de tal ciudad para estudiar teología. La confrontación de Heidegger con la neoescolástica es pues fundamental para esclarecer el origen de la formación de una serie de cuestiones ontológicas que desembocarían en la elaboración final de *Sein und Zeit*. La tesis de habilitación (*Habilitationschrift*) de Heidegger sobre la teoría del significado y las categorías de Duns Escoto,[21] debe entenderse por tanto como un estudio que, partiendo de la problemática de Brentano, marca la culminación de la formación teológica y escolástica del pensador de Friburgo.[22]

A través de los escritos de Brentano y de su propia formación teológica, Heidegger se topó con la importancia y riqueza del escolasticismo, sin que esto quiera decir que él buscara un renacimiento de esta filosofía como lo intentaron Trendelenburg o el propio Brentano, sino tan sólo extraer elementos y problemas valiosos de la misma. Desde la época de su disertación, Heidegger se encuentra orientado claramente hacia la metafísica, aun cuando la huella teológica perdura, de una u otra forma, a todo lo largo de su obra.

---

conceptos ontológicos fundamentales." Véase Martin Heidegger, "Mein Weg in die Phänomenologie" (1963), reproducido en Walter Biemel (ed.), *Martin Heidegger mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Hamburgo, Rowohlt, 1973, p. 21. En el último capítulo de la presente investigación abordamos con más detalle la profunda influencia de la escuela teológica de Tubinga en la formación de Heidegger (*infra* capítulo VIII).

[21] Martin Heidegger, "Die Kategorien-und Bedeutungslehre des Duns Scotus" (1915), en *Frühe Schriften*, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1973, pp. 131-353. El texto sobre Duns Escoto fue defendido por Heidegger como tesis de habilitación en el verano de 1915 y publicado en forma de libro en 1916. La investigación fue supervisada por H. Rickert, a quien está dedicada con "el más agradecido reconocimiento" (p. 132).

[22] Para un interesante análisis de la forma en que Heidegger actualizó los problemas escolásticos a la luz de la lógica neokantiana, al mismo tiempo que buscaba ir más allá de los límites del criticismo kantiano, véase Carlos B. Gutiérrez, "El neokantismo como punto de partida de la filosofía de Heidegger", en *Ideas y Valores. Revista del Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia*, núm. 48-49, abril de 1977, pp. 47-65. Una discusión más reciente de la actualización de la escolástica por parte de Heidegger, mediante el redescubrimiento de la "gramática especulativa", se encuentra en Richard Schaeffler, "Heidegger und die Theologie", en A. Gethmann-Siefert y O. Pöggeler (comps.), *Heidegger und die praktische Philosophie*. Frankfurt, Surhkamp, 1988, pp. 286-309. Una evaluación detallada de las relaciones de Heidegger con la escolástica y la teología de Tubinga durante el periodo de su producción juvenil puede encontrarse en el último capítulo de la presente investigación (*infra*, capítulo VIII).

Baste recordar que en 1924, año de redacción del cuerpo central de *El ser y tiempo*, Heidegger se encuentra ya participando activamente en los seminarios de teología de Marburgo, donde Bultmann y el pensador de Friburgo tendrían una influencia recíproca fundamental y perdurable.[23] El profundo conocimiento de Heidegger sobre los problemas centrales de la escolástica y la ontología medieval es claramente perceptible, por otro lado, en la erudita presentación de la "ontología cartesiana del mundo" de los parágrafos 19 y 21 de *El ser y el tiempo*.[24]

La combinación de problemas derivados de la escolástica y la teología, con la rigurosa absorción del método fenomenológico y la recuperación de las principales corrientes de la filosofía de la vida, ayuda a explicar parcialmente por qué Heidegger logró realizar una innovación filosófica de primera magnitud al abordar problemas dominantes de la época, como el de la vida, al mismo tiempo que se replanteaba una de las cuestiones más tradicionales y clásicas de la tradición filosófica occidental como es la del Ser, la cual, en esa coyuntura histórica, se hallaba marginada y prácticamente olvidada. Esa misma combinación de factores permite explicar buena parte de la originalidad del pensamiento de Heidegger y del éxito inmediato y trascendente que obtuvo de manera inmediata la aparición de *Sein und Zeit* en 1927. Ortega y Gasset contaba por su parte, en la década de los años veinte, con algunos instrumentos que posiblemente le hubieran permitido alcanzar algo similar, pero carecía de elementos fundamentales para ello: una formación teológica, un profundo conocimiento del problema del Ser en la tradición escolástica, la preocupación por el horizonte del tiempo[25] y, sobre todo, la disciplina y el ambiente propicio para desarrollar sistemáticamente, a la manera de un *Gelehrte* alemán, un tratado de ontología.

En 1934 Ortega explicaría así a un público alemán que, como resultado de su inmersión en la circunstancia española, él no había podido escribir libros sistemáticos y "técnicamente bien artillados", a la manera de un *Gelehrte* alemán. Ortega creía tener una responsabilidad educadora y una función socializadora frente al gran público español y, para desempeñar adecuadamente tales funciones, debía escribir ensayos y artículos de periódico y no libros "técnicos":

> Nada me hubiera sido más fácil —decía Ortega—, instalado en una cátedra desde los veinticinco años, que imitar la existencia de un *Gelehrte* alemán. Sin embargo

[23] Hans Georg Gadamer, "Die Marburger Theologie" (1964), en *Gesammelte Werke*, vol. III, *Hegel, Husserl, Heidegger*, Tubinga, Mohr, 1987, pp. 197-208. Vease también *infra*, capítulo VIII.

[24] Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, José Gaos (trad.), México, FCE, 1962, pp. 104-117.

[25] La preocupación de Heidegger por la cuestión del tiempo se remonta a 1916, cuando publicó como complemento de su tesis de habilitación el artículo "Der Zeitbegriff in der Geschichtwissenschaft", actualmente reimpreso en *Frühe Schriften*, *op. cit.*, pp. 355-375.

> comprendí desde luego que mi destino era completamente el opuesto [...] Mi destino individual se me aparecía y sigue apareciéndome como inseparable del destino de mi pueblo.[26]

A pesar de tal confesión, Ortega siempre manifestó una inquietud constante por escribir esos libros que su destino español le había vedado. Obras póstumas e inconclusas, como *La idea del principio en Leibniz* y *Origen y epílogo de la filosofía*, delatan hasta dónde el meditador de El Escorial buscaba afanosamente en sus últimos años la posibilidad de trascender la forma ensayística y presentar su filosofía a la posteridad de manera sistemática. Pero quizá, para entonces, tal esfuerzo resultaba en vano. Ortega se había consagrado ya como un gran ensayista, y ésa es la forma de expresión impuesta persistentemente incluso en aquellas obras que él buscaba deliberadamente no escribir a la manera de ensayos, sino ante todo como un posible riguroso tratado de filosofía. Tal proyecto no pudo realizarse o, por lo menos, quedó trunco, y buena parte de tal imposibilidad de gestación se debía a que Ortega había decidido voluntariamente medirse con una vara que no era la más adecuada para él. La tendencia a compararse constantemente con Heidegger fue un error que, como ha dicho acertadamente Rossi, acabó por costarle demasiado.[27] Ortega nunca debió subestimar el valor intrínsenco de la forma ensayística, así como su superioridad relativa en cuanto medio de expresión frente al tratado riguroso; como tampoco debió haber soslayado la importancia y originalidad que él poseía ya en calidad de filósofo de la cultura. En este terreno, Ortega era prácticamente imbatible y el *Gelehrte* Heidegger no hubiera podido invadir ese ámbito con el brillante estilo literario que poseía el español. Antes de abordar en el penúltimo capítulo de esta investigación las ventajas del ensayo frente al tratado sistemático —elemento que será discutido detalladamente al analizar el caso de Lukács como gran ensayista— conviene presentar aquellas aportaciones filosóficas de las *Meditaciones del Quijote* que aparentemente pudieran haber anticipado la problemática de *Sein und Zeit*.

Meditaciones del Quijote es una obra inconclusa, presentada a manera de una colección de ensayos, donde muchos temas quedan apenas sugeridos y esbozados, mas nunca plenamente desarrollados. Esto ha llevado a una "sobre-interpretación" de tal obra,[28] pues ni siquiera existe un acuerdo generalizado en la crítica especializada respecto a cuál es el objetivo primordial del libro. ¿Es España el problema primero, plenario y perentorio? ¿O es el Quijote un prototipo para desarrollar una teoría de la novela? ¿O acaso el tema central

[26] J. Ortega y Gasset, *Prólogo para alemanes*, *op. cit.*, p. 74.

[27] Alejandro Rossi, "Lenguaje y Filosofía en Ortega" en A. Rossi, F. Salmerón, L. Villoro y R. Xirau, *José Ortega y Gasset*, México, FCE (Breviario, 389), 1984, pp. 13-40.

[28] P. W. Silver, *op. cit.*, p. 131.

es el de una metafísica de la vida donde el Quijote y la teoría de la novela son únicamente elementos auxiliares de ejemplificación e interpretación de la misma? Para Julián Marías, esta obra es un *iceberg* que no muestra al exterior sino una pequeñísima superficie de una totalidad mucho más vasta, en su mayor parte "sumergida". De acuerdo, pero ¿cuál es su pretensión principal? ¿cómo debe ser evaluada y analizada? ¿como filosofía de la cultura, como ensayo de estética y crítica literaria, o como una obra de metafísica? Hay suficientes elementos y evidencia incontrovertible para concluir que es más bien una brillante exposición de filosofía de la cultura orientada hacia España pero, en vista de los constantes reclamos de Ortega, debemos ajustar nuestra óptica con el fin de considerarla una fina exposición ensayística de una metafísica de la vida.

En sus primeras páginas, *Meditaciones del Quijote* se presenta como una "doctrina del amor" y en tal pretensión erótica se dan, ciertamente, referencias explícitas a la metafísica de Platón e implícitas a la de Max Scheler. Cuando Ortega redactó sus meditaciones, la *Ética material de los valores* de Scheler acababa de aparecer en Alemania, y la filosofía de esa obra, así como su célebre exposición de la ética del resentimiento y del análisis de la simpatía, se reflejan claramente en el pensamiento del joven filósofo español.[29] Sin embargo, como lo han demostrado algunas de las más recientes y minuciosas investigaciones, en su primera parte la obra de Ortega parece influida aún de manera más clara y radical, incluso en forma, estilo y vocabulario por *Beiträge zur Phänomenologie der Wahrnehmung*, tesis doctoral de Wilhelm Schapp, un discípulo de Husserl.[30] Según Orringer, Ortega extrajo de esta obra todas las doctrinas metafísicas citadas posteriormente por él en prueba de su anticipación a Heidegger: la idea de la vida como preocupación de un yo que interactúa con su circunstancia, la *alétheia* en cuanto revelación o desocultamiento, y la concepción del hombre en calidad de misión de claridad sobre la tierra.[31]

[29] J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, *op. cit.*, pp. 15-21.

[30] Véase Nelson R. Orringer, *Ortega y sus fuentes germánicas*, Madrid, Gredos, 1979, p. 134. Orringer fundamenta su afirmación en la comparación filológica de los pasajes relevantes de las *Meditaciones del Quijote* con los subrayados y anotaciones de Ortega a la tesis de Schapp. Orringer encontró un ejemplar de esa tesis en la biblioteca personal de Ortega y procedió a señalar las sorprendentes coincidencias de los dos textos: los ejemplos en el texto de Ortega de la profundidad del bosque, de la percepción de los sonidos de la oropéndola y el arroyo, así como la tan cacareada referencia a la "luz" y "claridad" en la noción del conocimiento, provienen directamente de la tesis doctoral de Schapp. Hay pasajes enteros donde el estilo y los términos de los dos textos son prácticamente idénticos (véase Orringer, *op. cit.*, pp. 147-154 y 165). Sin embargo Orringer lleva sus descubrimientos demasiado lejos cuando propone que la noción de "umgebung" de Schapp es el origen de la idea de la circunstancia en Ortega, o cuando conecta la noción de *alétheia* con algunos pasajes de Schapp, donde ese término brilla por su ausencia (pp. 153-154). En cualquier caso, volveremos a tratar más adelante el problema de pluralidad de fuentes para una misma idea como posible componente del llamado *Zeitgeist*.

[31] *Ibid.*, pp. 134-135.

Ahora bien, la tesis de Schapp contiene nociones que ciertamente podrían *sugerir* las ideas de la circunstancia y la *alétheia*, pero el origen de ellas así como el de la categoría ontológica de "vida humana" pueden rastrearse con más certeza y exactitud en otras fuentes. Así, Ortega mismo emparentó su noción de circunstancia con von Uexküll, Cerezo la ve en Husserl, en tanto que Marías, por su parte, proporcionó evidencia convincente para conectar la reflexión de la *alétheia* con Nicolai Hartmann.[32] Con todo, hay muchos párrafos, ejemplos e ideas de la tesis de Schapp que indudablemente reaparecen en la obra del meditador de El Escorial. Esta pluralidad de fuentes posibles para una misma noción, nos servirá más adelante para conceptuar con mayor precisión el vago pero sugerente término del "espíritu del tiempo". Conviene detenerse por lo pronto en la categoría de "vida humana" en cuanto posible antecedente de algunos rasgos de la temática heideggeriana.

La idea de la vida aparece en varias partes de las *Meditaciones del Quijote*, ya sea opuesta al tema de la cultura, o como reflexión sobre la conexión entre la tragedia vital y las formas culturales. Tales temas, como veremos con detalle más adelante, se encontraban ya en varias obras de Georg Simmel, antiguo maestro berlinés de Ortega a principios de siglo. Sin embargo, a diferencia de su discípulo español, Simmel nunca abordó esas cuestiones desde la perspectiva de la fenomenología, sino que se lanzó a ellas a partir de su peculiarísima interpretación ontológica de la filosofía kantiana. Por su parte, si bien el problema de la vida no aparece ni en Natorp ni en Schapp, hay en la obra de éstos una brillante exposición de los alcances, posibilidades y límites del método fenomenológico, hábilmente recuperada por Ortega para reprocesar la categoría vital. Ortega efectuó así una síntesis de varias fuentes germánicas para construir una filosofía propia, enmarcada en el contexto de la realidad cultural española y, por eso, podría decirse que la originalidad de su pensamiento en 1914 radica en la aplicación de una peculiar fenomenología de la percepción al análisis del problema filosófico-culturalista de la vida.

En efecto, a través de Schapp y Natorp, Ortega captó las posibilidades y límites de la fenomenología; con ello, aprovechó categorías cruciales, como las de la vida y la circunstancia, para ir más allá del neokantismo marburgués. Pero de aquí a afirmar que el tema central de *Sein und Zeit* ya está anunciado en las *Meditaciones* de 1914 hay un gran trecho. A final de cuentas la *Lebensphi-*

[32] En su edición crítica de las *Meditaciones del Quijote*, Julián Marías cita las referencias de Ortega a la obra de von Uexküll, así como un posible antecedente del tratamiento de la *alétheia* en Nicolai Hartmann. Véase J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, Julián Marías (ed.), Madrid, Cátedra, 1984, pp. 62-63 y 113. La tesis de la relación de la noción de "circunstancia" con Husserl, y en general de cómo la idea de Husserl del *Lebenswelt* "es el hilo conductor de todas las categorías orteguianas" puede hallarse en Pedro Cerezo Galán, *La voluntad de aventura*, Barcelona, Ariel, 1984, pp. 226 y 230.

losophie, tanto implícita como explícita de esa obra de mocedad, no es suficientemente plena como para justificar tales pretensiones. En ella, Ortega nos presenta la interacción del yo y su circunstancia, una alusión al gesto heroico en cuanto contenido específico de la vida, una referencia elíptica y no desarrollada al "secreto de las bases de vitalidad", un juego de palabras donde se afirma que "la muerte de lo muerto es la vida", un anuncio embrionario de lo posteriormente conceptuado y desarrollado como razón vital, una percepción simmeliana de la misión de la cultura en cuanto interpretación y comentario refractario de la vida, y una concepción, también derivada de Simmel, de la perpetua dualidad entre la cultura y la vida, donde la primera constituye la seguridad de principios capaz de afrontar la inseguridad de la segunda y que, por lo mismo, plantea el problema de la vida como algo que no es *a limine* insoluble.[33] ¿Constituye esto un sustituto a la analítica existenciaria del *Dasein*, a la conceptuación de la problemática del Ser en el horizonte del tiempo, a la oposición entre vida auténtica y vida inauténtica y a la exposición del tema del ser-para-la-muerte? Difícilmente, y sin embargo, también hay elementos suficientes en la obra de Ortega para comprender por qué sintió honestamente que muchos aspectos de su propia filosofía reaparecían, con formato riguroso y sistemático, en el célebre libro de Heidegger publicado en 1927.

Si éste es el balance *provisional* que podemos extraer de la relación Ortega-Heidegger, conviene compararlo ahora con otro reclamo de prioridad, proveniente de la filosofía del joven Lukács, el cual no presenta elementos idénticos pero, por lo mismo, nos ayudará a sopesar comparativamente la posible justificación del reclamo de Ortega. Los temas abordados por el filósofo español en su breve "tratado de la novela" se prestan más a la comparación con los escritos de Lukács sobre el mismo tema que a las cuestiones heideggerianas y, por ello, serán tratados en el próximo capítulo.

B. Lukács como "creador" de la filosofía existencialista

A diferencia de Ortega, Lukács no se preocupó por insistir demasiado en las semejanzas de su obra de mocedad con el pensamiento de Heidegger. El filósofo húngaro se limitó a hacer notar cómo su *Teoría de la novela* es una obra típica de la corriente intelectual de las "ciencias del espíritu" y a situarla, por lo tanto, en la tradición de la evolución del irracionalismo moderno reseñada en *El asalto a la razón*. Como es sabido, en esta obra del Lukács tardío y un tanto decadente, autores tan variados como Dilthey, Kierkegaard, Simmel, Weber, Heidegger y Jaspers, entre otros muchos, comparten una posición común en

[33] J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, *op. cit.*, pp. 79 *passim* 138.

calidad de miembros de una misma banda de asaltantes. Esto no impidió que el propio Lukács reconociera que, en sus mocedades, él también había practicado una especie de delicuencia juvenil al erigirse en un prominente y distinguido miembro, altamente representativo, de esa misma banda por haber llevado a cabo "una kierkegaardización de la dialéctica histórica hegeliana" en la *Teoría de la novela*, y por haber iniciado, en *El alma y las formas* (1910), una tendencia irracionalista "que tendría inmediatamente una gran importancia en la evolución del pensamiento alemán". "La influencia de Kierkegaard conduce sin duda al existencialismo de Heidegger y de Jaspers, por consiguiente a una posición de hostilidad más o menos abierta con respecto a Hegel."[34]

Independientemente de si tal descripción es correcta o no, lo cierto es que Lukács se adjudica la responsabilidad del renacimiento de Kierkegaard en el medio cultural del pensamiento alemán de principios de siglo y su desembocadura lógica en las obras de Heidegger y Jaspers. Si bien ésta sería la única referencia, un tanto elíptica, proporcionada por Lukács para aclarar la relación de sus escritos premarxistas con el pensamiento de Heidegger, seguidores de Lukács, o por lo menos de sus escritos juveniles, serían mucho más explícitos y entusiastas en el señalamiento de tal parentesco, así como en la formulación y presentación de un reclamo de prioridad cronológica. Lucien Goldmann, en particular, considera que la colección de ensayos reunida en *El alma y las formas*, es la que "probablemente inicia el renacimiento filosófico que ha seguido a la primera guerra mundial y que sería designado ulteriormente bajo el nombre de existencialismo".[35]

Para Goldmann, Lukács es el primer pensador que formuló con "toda agudeza y rigor" el problema de las relaciones entre el individuo, la vida auténtica y la inauténtica y, sobre todo, el concepto de la *muerte* y el de toma de conciencia de ese límite absoluto en cuanto única forma de acceder a una vida auténtica.[36] Ante el relativismo de la vida contemporánea, el individuo problemático todavía tiene acceso a un valor absoluto: la conciencia de su propia limitación, la cual sólo podrá pasar a ser acto mediante el rechazo radical del mundo relativo y de la vida; en síntesis, mediante una actitud trágica.[37] Como

[34] Georg Lukács, "Prólogo" (1962) a *Teoría de la novela*, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1974, p. 19. El espíritu general de este prólogo es similar al de *El asalto a la razón*, México, Grijalbo, 1967, aunque en esta última obra Lukács se cuidó de no mencionar sus obras premarxistas. Podría decirse que al adoptar la función de fiscal contra la "banda de asaltantes", el viejo Lukács tuvo la precaución de ocultar sus propios "antecedentes penales".

[35] Lucien Goldmann, "Introducción a los primeros escritos de Lukács", en G. Lukács, *Teoría de la novela*, *op. cit.*, p. 148. Este artículo fue publicado originalmente en *Les Temps Modernes*, núm. 195, agosto de 1962.

[36] *Ibid.*, p. 151; y L. Goldmann, "Kierkegaard en el pensamiento de G. Lukács", en *Kierkegaard vivo*, Madrid, Alianza Editorial, 1968, p. 101.

[37] *Idem*; véase también Georg Lukács, *El alma y las formas*, Barcelona, Grijalbo, 1975, pp. 57-76. Aunque esta obra fue publicada en Hungría en 1910 y en Alemania en 1911, recoge varios escritos del periodo 1908-1910.

resultado de todo ello, Goldmann concluye que "Lukács creó la filosofía existencialista integrando ciertos elementos ideológicos tomados de Dilthey, Simmel, Lask y Kierkegaard".[38] La obra clásica de Heidegger retomó en 1927 también esta problemática y la de algunos otros temas anunciados en los ensayos del primer periodo marxista de Lukács, pero sin hacer referencia explícita y directa al supuesto interlocutor "invisible".[39] En cualquier caso, *El alma y las formas* plantea una serie de cuestiones claramente reconocibles en *Sein und Zeit*:

> La distinción entre vida que es conciencia de límites, soledad y rechazo, y la *vida* que es por el contrario ilusión, debilidad y aceptación de la realidad cotidiana, corresponde rigurosamente a la ulterior distinción heideggeriana entre la existencia auténtica y la existencia in-auténtica.[40]

Pero si bien es cierto que la temática del Lukács premarxista se refleja en varios aspectos de *Sein und Zeit*, Goldmann considera también al Lukács de *Historia y consciencia de clase* (1923) como un posible interlocutor de Heidegger, por lo menos en dos pasajes de su célebre obra. Al principio de ésta,[41] Heidegger distingue su propia filosofía de otras tres: el personalismo de Scheler, la filosofía de la vida de Dilthey y una tercera identificada como aquella que se defiende en el plano óntico contra la "cosificación de la conciencia" (*Verdinglichung des Bewusstseins*), donde no aparece mencionado ningún nombre. Dada la importancia de tal término en *Historia y consciencia de clase*, Goldmann deduce que indudablemente ese interlocutor no mencionado es Lukács. La crítica de Heidegger a la tercera posición consiste en evaluarla como un mero planteamiento del nivel óntico incapaz de alcanzar la profundidad del análisis ontológico por mantener la oposición tradicional entre el sujeto y el objeto, oposición superada solamente en la analítica existenciaria del *Dasein* mediante la noción de "ser-en-el-mundo".[42]

La segunda supuesta referencia "esotérica" a Lukács se encuentra en un lugar fundamental de *Sein und Zeit*: la última página de la conclusión. El célebre libro concluye, en su parte publicada, con la problemática de la "cosificación de la conciencia", y esto demuestra, en opinión de Goldmann, que desde la perspectiva de Heidegger este término era un problema central en el debate filosófico.[43] El fragmento relevante de *Sein und Zeit* plantea la

[38] Lucien Goldmann, *Lukács et Heidegger. Pour une nouvelle philosophie*, París, Denël-Gonthier, 1973, p. 164.
[39] *Ibid.*, pp. 91-93.
[40] L. Goldmann, "Introducción a los primeros escritos...", *op. cit.*, p. 153.
[41] M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, *op. cit.*, p. 58.
[42] *Ibid.*, pp. 58-59.
[43] L. Goldmann, *Lukács et Heidegger*, *op. cit.*, p. 93.

siguiente serie de preguntas fundamentales con las cuales concluye la parte publicada de la célebre obra heideggeriana:

> Que la ontología antigua trabaja con "conceptos de cosas" y que se corre el peligro de una "cosificación de la conciencia" [en la traducción de Gaos: "hacer de la conciencia una cosa"] es punto que se conoce hace mucho. Pero ¿qué significa hacer de algo una cosa? ¿De dónde surge semejante operación? ¿Por qué el Ser se comprende primero por lo dado "ante los ojos" y no por lo dado "a la mano", pese a ser esto *aún más inmediato*? ¿*Por qué* se impone una y otra vez el imperio de esta "cosificación"? ¿Cómo está estructurado *positivamente* el ser de la "conciencia" para que resulte incongruente con él la "cosificación de la conciencia"? En general, ¿basta la "distinción" de "conciencia" y "cosa" para desarrollar originalmente los problemas ontológicos? ¿Nos saldrán al encuentro las respuestas a estas preguntas? ¿Cabe ni siquiera *buscar* la respuesta, mientras siga sin plantear ni aclarar la *cuestión* del sentido del ser en general?[44]

Mediante tales preguntas, Heidegger vuelve a esbozar sus críticas a la perspectiva óntica del interlocutor invisible que se defiende contra la cosificación de la conciencia: el análisis se desarrolla bajo la distinción epistemológica tradicional de sujeto y objeto (conciencia y cosa), lo cual resulta insuficiente para formular la originariedad radical de los problemas ontológicos. Por tal razón, ni siquiera tiene sentido plantearse la problemática de la cosificación de la conciencia en tanto no se aclare la previa cuestión ontológica fundamental del sentido del Ser en general.

Ahora bien, existe efectivamente una alta probabilidad de que el interlocutor no mencionado sea Lukács pues, aunque él y Heidegger nunca llegaron a conocerse personalmente, el contacto de sus respectivas ideas pudo darse a través de por lo menos tres pensadores que mantenían estrechas relaciones personales con los dos: Emil Lask, Max Scheler y Karl Jaspers.[45] Este factor no es mencionado por Goldmann; tampoco menciona cómo la conversión de Lukács al marxismo fue un evento de gran consternación para el círculo de Heidelberg dada la celebridad de Lukács en el medio cultural alemán a partir

[44] M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, *op. cit.*, p. 470. Hemos modificado la traducción de José Gaos de acuerdo con la sugerencia de traducción del propio Goldmann. Los términos alterados aparecen en el original alemán como "Bewusstsein zu verdinglichen", "Verdinglichung" y "Wie ist das Sein des 'Bewusstseins' positiv strukturiert, so dass Verdinglichung ihm unangemessen bleibt?". Véase M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tubinga, Neomarius Verlag, 6a. ed., 1949, p. 437.

[45] Véase Hans Saner, *Karl Jaspers in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Hamburgo, Rowohlt, 1970, pp. 32-39, para las relaciones de Jaspers con Lukács y Heidegger; Wilhelm Mader, *Max Scheler in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Hamburgo, Rowohlt, 1980, pp. 123-124, para la relación Scheler-Heidegger; Georg Lukács, *La crisis de la filosofía burguesa*, Buenos Aires, La Pléyade, 1970, p. 51; para la relación Scheler-Lukács, Hartmutt Rosshof, *Emil Lask als Lehrer von Georg Lukács*, Bonn, Bouvier, 1975, para la relación de Lukács con Lask; y Thomas Rentsch, *Martin Heidegger: Das Sein und der Tod*, Munich, Piper, 1989, p. 47, para la relación de Lask con Heidegger.

de la publicación y discusión de sus ensayos premarxistas. La figura de Lukács era así muy conocida y debatida en el medio filosófico alemán de principios de siglo, lo cual no podía pasar inadvertido un atento lector de revistas especializadas de filosofía de ese entonces, como fue Heidegger.[46]

Agréguense otros factores circunstanciales como que en 1916 Lukács había iniciado, por medio de Max Weber, todos los trámites para habilitarse como *privatdozent* en Heidelberg con una tesis supervisada por Heinrich Rickert, mismo que en 1915 había supervisado la tesis de habilitación de Heidegger en Friburgo.[47] Todos estos factores contribuirían a apoyar la tesis de Goldmann, por lo menos en el sentido de que Lukács no podía ser un pensador desconocido para Heidegger; pero lo importante por ahora es más bien profundizar en aquellos aspectos de los escritos premarxistas de Lukács que pudieran reconocerse en Heidegger y frente a los cuales el pensador de Friburgo no mantuvo una actitud crítica o polémica. Al igual que en el caso de Ortega, será necesario elucidar ahora el grado de validez del reclamo de prioridad de Lukács y sus seguidores respecto a Heidegger, para resaltar el tipo de diferencias existentes frente al reclamo similar del filósofo español.

El alma y las formas es también una colección de ensayos cuyo tema unificador podría resumirse en términos generales como el de la posición del individuo problemático ante la visión trágica de la vida.[48] Los diez ensayos de la obra parecen orientarse predominantemente a tratar temas de crítica literaria, pues centran el análisis en escritores del tipo de las de Novalis, Theodor Storm, Kierkegaard, Stefan George y Laurence Sterne. A través de ellos, Lukács retoma temas y categorías simmelianas para fomular preguntas

[46] Entre 1911-1918 Lukács publicó varios artículos en las revistas más prestigiadas de filosofía y ciencias sociales de Alemania: *Logos*, *Kant Studien*, *Die neue Rundschau*, *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, etcétera. La publicación en 1911 de la edición alemana de *El alma y las formas* fue recibida muy favorablemente en el medio cultural. En 1918, Thomas Mann la elogió en los mejores términos posibles calificándola de "hermosa, profunda, brillante, magnífica y cierta". Véase Thomas Mann, *Consideraciones de un apolítico*, Barcelona, Grijalbo, 1978, pp. 122-123. La conversión de Lukács al marxismo fue de tal impacto que Mann decidió tomar a la personalidad de Lukács para crear el personaje de Naphta en *La Montaña Mágica* (1924). Véase por ejemplo, Michael Löwy, *Pour une sociologie des intellectuels révolutionnaires*, París, PUF, 1976, p. 69. En 1962, Lukács podía ufanarse, con toda razón, de que otra de sus obras de juventud, *Teoría de la novela*, había contado con la aprobación de Max Weber y Thomas Mann, véase Lukács, "Prólogo" a *Teoría de la novela*, *op. cit.*, p. 15. En suma, Lukács era una celebridad ampliamente conocida y respetada en el medio cultural alemán de la década 1910-1920 y publicaba en revistas que Heidegger tenía que leer aunque sólo fuera porque en ellas también publicaba su maestro Husserl.

[47] Véase Zoltan Tar y Judith Marcus, "The Weber-Lukács Encounter", en R. Glassman y V. Murvar (eds.), *Max Weber's Political Sociology*, Londres, Greenwood Press, 1984, pp. 118-119. Para la supervisión de la habilitación de Heidegger por parte de Rickert, véase Thomas Rentsch, *Martin Heidegger. Das Sein und der Tod*, Munich, Piper, 1989, pp. 36-44. Un análisis detallado de la actitud extremadamente crítica que Heidegger adoptó hacia Rickert, a partir de 1919, puede encontrarse en el último capítulo de esta misma investigación (*infra*, capítulo VIII). Sin embargo, en 1915 la tesis de Heidegger fue dedicada a Rickert.

[48] Véase Georg Lukács, *El alma y las formas* y *Teoría de la novela*, Barcelona, Grijalbo, 1975.

del siguiente tipo: ¿puede formarse la vida misma?, ¿puede la vida ser captada con estructuras formales? Así, la relación de la forma con la vida —preocupación clásica y central en Simmel— aparece expresada con variaciones del mismo tema en los diversos ensayos de la obra.

Ahora bien, ¿cuáles son las "formas" de las que habla Lukács? Una respuesta superficial consistiría en decir que las formas son de tipo literario, como la lírica, la épica, el drama, la tragedia, el idilio, etcétera, sólo que semejante respuesta implica otros problemas como el de cuál es la "forma" en la que el crítico literario se relaciona con estas formas y cuál puede ser la naturaleza específica de ellas. La función del crítico, dice Lukács, no es tan sólo explicar libros y cuadros; el crítico debe tener una experiencia del contenido anímico (*Seelengehalt*) ocultado en las formas, y su tarea debe consistir en expresar tal experiencia. La respuesta de Lukács a la pregunta de qué es una forma, va exponiéndose, así, paulatinamente, conforme discute y analiza la función del crítico literario. Para Lukács, el momento decisivo del crítico es aquel en el que los sentimientos y la experiencia adquieren forma.[49] Este momento es tan místico como el instante crucial de la tragedia cuando se encuentran el héroe y el destino, o el de la narración, cuando se encuentran el azar y la necesidad cósmica, o el de la lírica, cuando se encuentran el alma y el trasfondo para crecer juntos en una unidad nueva que no es separable ni en el pasado ni en el futuro. Por eso Lukács considera que en los escritos del crítico, la forma es la realidad, la voz con la que dirige sus preguntas a la vida, y ésta es la razón más profunda por la que la materia prima, típica y natural del crítico, son el arte y la literatura.[50]

Los sentimientos y la forma están, pues, íntimamente conectados. La diferencia entre las diversas formas de arte se da por la variedad de instantes u ocasiones en que se permite manifestarse al poder de los sentimientos. La función del crítico consiste en expresar ciertas experiencias de la unidad existente entre el sentimiento y la forma artística. Pero esto no debe suponer de ningún modo que el crítico se ocupe del arte puro como si fuera algo aislado del resto de la vida; por el contrario, Lukács cita con aprobación la frase de Matthew Arnold según la cual la poesía es, ante todo, una "crítica de la vida". Las formas se convierten en una *Weltanschauung*, en una visión del mundo, en una perspectiva y por eso la forma, sobre todo en el caso de la tragedia, es el "juez supremo de la vida".[51]

[49] *Ibid.*, p. 25.
[50] *Idem.*
[51] *Ibid.*, p. 272. La reflexión sobre la naturaleza de la forma del drama trágico había preocupado a Lukács por lo menos desde 1906, cuando, desde Berlín, redactó con categorías simmelianas su "Sociología del drama moderno". Parte de esta obra apareció publicada en la revista de ciencias sociales editada por Max Weber, véase G. Lukács, "Zur Soziologie des modernen Dramas", en *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, vol. 38 (1914), cuader-

En *El alma y las formas* hay en consecuencia una clara perspectiva kantiana, de origen simmeliano, pues las formas tienen un carácter *a priori*. Las formas no se extraen de la obras literarias por algún proceso de abstracción, sino que son anteriores a esas obras. Son entes eternos realizados con mayor o menor perfección en obras de arte concretas. La brecha neokantiana entre valores atemporales y la realización histórica de esos valores,[52] aparece en el primer ensayo de la obra analizada, donde Lukács distingue entre poesía y poemas y nos dice que la poesía es anterior y más grande que todos los poemas individuales. La influencia de Simmel se encuentra, así, en la conexión de ese apriorismo con la problemática de la vida:

> El crítico ha sido enviado al mundo para hacer, hablando, que esa aprioridad respecto de lo grande y lo pequeño aparezca claramente, y para proclamarla, para juzgar, con los criterios así contemplados y conseguidos, de los valores de cada manifestación singular. La idea está presente antes que todas sus manifestaciones, es un valor anímico, un motor del mundo y un configurador de la vida: por eso una crítica así hablará siempre de la vida más viva. La idea es el criterio de todo ente: por eso sólo escribirá la crítica profunda y verdadera el crítico que "con ocasión" de algo creado revele su idea: sólo lo grande y verdadero puede vivir cerca de la idea.[53]

Si, como dice Lukács, "la idea está ahí antes que todas sus manifestaciones", entonces la tarea del crítico es traer a la luz su carácter apriorístico. Una circunstancia histórica específica, como es la naturaleza sin alma y la sensación de crisis del mundo moderno, es indudablemente propicia para que se dé un renacimiento de las formas trágicas tal y como lo concibiera Simmel,[54] sólo que tal condición temporal, favorable para la realización predominante de una forma, no altera su esencia atemporal. Las formas mismas no cambian en su naturaleza esencial.

Los distintos ensayos del libro de Lukács abordarán entonces, a partir de estos problemas y estas categorías, la relación de la forma con la vida en un intento programático por dar una respuesta a la cuestión de si la vida puede ser captada en estructuras formales.[55] En uno de estos ensayos, Lukács obser-

---

no 2, pp. 303-345, y cuaderno 3, pp. 662-706. Actualmente se encuentra incorporado como segundo capítulo de G. Lukács, *Die Entwicklungsgeschichte des modernen Dramas*, Darmstadt, Luchterhand, 1981; vol. 15 de las obras completas de G. Lukács.

[52] Esta brecha constituye uno de los supuestos epistemológicos fundamentales de la filosofía neokantiana de H. Rickert, a quien en Heidelberg se le había solicitado la supervisión de la *Habilitationschrift* de Lukács en 1916. Véase *infra*, capítulo VI.

[53] G. Lukács, *El alma y las formas*, *op. cit.*, pp. 35-36.

[54] Georg Simmel, "Der Begriff und die Tragödie der Kultur", en *Philosophische Kultur. Gesammelte Essais*, Munich, Alfred Kröner Verlag, 1919, pp. 245-277.

[55] Con esto Lukács retoma los problemas y la terminología básica de Georg Simmel, quien ya se había ocupado de la cuestión de la formación de la vida en varias de sus obras, especialmente

va cómo desde Platón se intenta dar forma a la vida. Platón escribió sobre la vida, la vida de Sócrates, pero no toda expresión de vida puede ser una forma. Por eso, en un ensayo sobre Novalis, Lukács explora la respuesta dada por ese romántico alemán, quien trataba afanosamente de transformar su vida en una forma poética: tal intento fracasó porque no logró generar nuevas formas culturales intersubjetivas sino que, de acuerdo con Lukács, a lo más que pudo llegar fue a conseguir una "bella muerte".

El tema de la muerte, omnipresente a lo largo de toda la colección de ensayos, establece un puente entre el romanticismo de Novalis y un ensayo sobre Kierkegaard. En éste, el intento de formación de vida no se queda en una poetización pasiva como en Novalis, sino que busca más bien fundamentarse en un estoico esfuerzo por crear una forma única, basado en decisiones tajantes y sin compromisos o mediaciones, para alcanzar una vida auténtica a través de un famoso gesto: Kierkegaard abandona deliberadamente a su prometida Regina Olsen con el premeditado fin de configurar su vida en un gesto que incorporaba el abandono, un amor superior y la muerte. A pesar de ello, el conjunto global de la vida cotidiana resistía una vez más una configuración definitiva. Tal gesto, nos dice Lukács, no puede ser una forma; no puede haber un *Lebenskunst*, un arte de la vida. El arte no es ambiguo y la vida es totalmente ambigua: ésta es la contraposición radical entre vida y poesía para recordar el título de un famoso libro de Dilthey aparecido en 1905.[56] El heroísmo de Kierkegaard, continúa Lukács, consistió en su deseo de crear formas con la vida, pero por lo mismo, su tragedia radica en querer vivir lo que no se puede vivir. "La existencia del poeta es nula y sin valor, porque nunca es absoluta, nunca es en sí y para sí, porque nunca consiste más que en la relación con algo, y esta relación no significa nada y sin embargo agota aquella existencia".[57] Kierkegaard quiso alcanzar la vida auténtica en la muerte, pero todas las cuestiones quedaron abiertas con su muerte, y entonces

---

en los ensayos de estética. Para una reciente traducción castellana de algunos de estos ensayos véase Georg Simmel, *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*, Barcelona, Península, 1986; y Georg Simmel, *Sobre la aventura y otros ensayos filosóficos*, Barcelona, Península, 1988.

[56] Wilhelm Dilthey, *Vida y poesía*, México, FCE, 1953. Probablemente éste fue el libro de Dilthey con mayor influencia y éxito inmediato en el medio cultural de la Alemania de principios de siglo, a juzgar por el testimonio explícito de varios pensadores de ese medio. Lukács reconoció la importancia de esta obra para la gestación de sus obras de juventud; Ortega recomendaría esta obra a Unamuno, aunque posteriormente negara la influencia de Dilthey en la génesis de sus ideas; Heidegger cita críticamente *Vida y poesía* en la sección crucial de *Sein und Zeit* dedicada a la cuestión del "ser-para-la-muerte", y el lingüista Karl Vossler, colega de Max Weber en Heidelberg, recomendaría con entusiasmo la lectura de esta obra al filósofo italiano Benedetto Croce. Véase G. Lukács, "Prólogo" (1962) a *Teoría de la novela*, *op. cit.*, p. 13; carta de Ortega a Unamuno del 30 de diciembre de 1905, en J. Ortega y Gasset, *Epistolario*, Madrid, Revista de Occidente (El Arquero), 1974, p. 75; M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, *op. cit.*, p. 272; y carta de Vossler a Croce del 25 de enero de 1906, en *Epistolario Croce-Vossler 1899-1949*, Buenos Aires, Kraft, 1956, p. 83.

[57] G. Lukács, *El alma y las formas*, *op. cit.*, p. 74.

"este gesto, el más puro e inequívoco de la vida de Kierkegaard —vano esfuerzo— no es tampoco un gesto".[58] El alma de Kierkegaard no pudo ser contenida en su gesto; su vida no podía subsumirse en una forma única; la relación de su vida con su gesto permaneció, a pesar de todo, profundamente ambigua. A final de cuentas la ambigüedad de toda su vida y de su muerte destruyeron el gesto que Kierkegaard había formado con tantos sacrificios.

Los polos opuestos de Novalis y Kierkegaard en su respectivo intento por formar la vida, comparten una característica en común: la resistencia de la vida cotidiana destruye en ambos casos el proyecto de formación. Los ensayos intermedios de la obra, donde se discute a Storm, Beer-Hoffman, Charles-Louis Philippe, Stefan George, Sterne y Paul Ernst, tratan de alcanzar tanto una síntesis parcial de los dos polos como una superación del poder de resistencia de la vida cotidiana. Estos ensayos representan nuevas formas de respuesta al mismo problema, pero a costa del altísimo precio de desconectarse de la vida cotidiana.

El ensayo sobre Theodor Storm, que tanta influencia ejerciera sobre Thomas Mann,[59] y que a su vez retomaba los análisis sociológicos de Max Weber sobre el protestantismo y la vocación ascética en el capitalismo, consideraba que la forma pura de la *Bürgerlichkeit* es la ética ascética del deber y la vocación y que, a pesar de importantes modificaciones históricas desde su aparición, ha sobrevivido más allá de ese límite espacio-temporal. Sólo que el espíritu burgués ha sobrevivido como forma para erigirse en el rival más antagónico posible de la vida. La renuncia ascética, trasfigurada en un fin en sí mismo, en un sacrificio de la riqueza vital en virtud del trabajo, paradójicamente proporciona a Lukács una alternativa más realista para lograr la conformación de la vida que las presentadas por Kierkegaard y los románticos. La respuesta de Storm, empero, implica un corte radical con la vida cotidiana de los individuos. La ética del espíritu burgués ya no permite una síntesis del deseo de conformar la vida mediante una comunidad cultural o a través de una vida auténtica.

Los ensayos sobre Charles-Louis Philippe y Beer-Hoffman ejemplificarán entonces la autoformación de los individuos por medio de la lucha ascética para alcanzar la forma artística. La consecución de *l'art pour l'art* en estos autores implica, sin embargo, que la forma artística niega la vida, una idea presente por otro lado, en varios escritos de estética de Ortega como *La deshumanización del arte*.[60] En la terminología weberiana se trataría de una negación de la racionalidad sustantiva en virtud de una racionalidad formal, propia no tan sólo del capitalismo sino de la modernidad en

[58] *Ibid.*, p. 76.
[59] T. Mann, *Consideraciones de un apolítico*, *op. cit.*, pp. 122-123.
[60] José Ortega y Gasset, *La deshumanización del arte*, Madrid, Alianza Editorial, 1982, pp. 11-54.

general.[61] Y desde este punto de vista, un elemento en el que Weber y Lukács estaban básicamente de acuerdo, era en no ver al poeta Stefan George como portador de esa racionalidad formal negadora de valores sustantivos. Para Weber, George era una personalidad carismática casi típicamente pura[62] y, por tanto, era portador de una racionalidad sustantiva esencialmente opuesta al formalismo racionalista. En el ensayo sobre George, Lukács se lanza contra la interpretación popular que ve en ese poeta a un formalista puro, a un poeta "frío", "alejado de la vida", el cual no "experimenta nada" sino que se regodea en sus versos, "cálices de cristal hermosamente pulimentados", venerados por un grupo de iniciados.[63] Tal leyenda de "impasibilidad" es cuestionada por Lukács pues, para él, George no niega la vida y la experiencia, sino que intenta dar una nueva forma a sentimientos que no habían podido ser expresados anteriormente:

> La frialdad de George es, pues, la incapacidad de lectura del lector contemporáneo combinada con una serie de sentimentalismos en gran medida superfluos. Es frío porque sus tonos son tan finos que no todo el mundo puede distinguirlos; frío porque sus tragedias son de tal naturaleza que el hombre medio de hoy en día no las siente aún como trágicas y cree, por tanto, que esos poemas han nacido sólo por amor de la bonita rima; frío porque los sentimientos expresados en la lírica corriente no tienen ya ninguna función en la vida.[64]

George busca entonces encontrar para sí la nueva forma de la poesía moderna, construye sus propias direcciones específicas; sus poemas sólo reproducen la experiencia más general y simbólica, y "arrebata así al lector toda posibilidad de reconocer detalles íntimos de la vida".[65] Por esta razón sus poemas ya no son poemas en sentido estricto, sino algo nuevo y diferente, algo que nace únicamente en la época moderna. "Nuestra vida se ha configurado de tal modo que miradas que nadie antes observaba, palabras que se pasaban por alto o que resonaban sin ser comprendidas, se han convertido en las formas a través de las cuales las almas se comunican hoy entre sí".[66] Así pues, Lukács considera que el nuevo arte no es apto para ser captado por el "sentimiento de las masas".[67] Si la vieja lírica era poesía de ocasión y por tanto

[61] Para la compleja y pluralista noción de racionalidad en Max Weber véase Francisco Gil Villegas M., "El concepto de racionalidad en la obra de Max Weber", en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, UNAM, núms. 117-118, julio-diciembre, 1984, pp. 25-47.

[62] Max Weber, *Economía y sociedad*, México, FCE, 1964, p. 196.

[63] G. Lukács, *El alma y las formas*, *op. cit.*, p. 135.

[64] *Ibid.*, p. 137.

[65] *Ibid.*, p. 140.

[66] *Ibid.*, p. 143.

[67] *Ibid.*, p. 145.

la que más intensamente hablaba a las masas, la nueva lírica construye su propia música, es a la vez texto y música, algo cerrado en sí mismo sin necesidad de ninguna complementación; por eso, mientras las canciones de Heine no habrían herido nunca a nadie, los nuevos versos sólo pueden oírse de alguien muy próximo.[68]

El punto de vista aristocrático de Lukács es evidente, pero lo realmente interesante en este contexto es descubrir que, en 1925, Ortega expondría en *La deshumanización del arte* una concepción del arte muy semejante a ésta: el arte nuevo es impopular porque al ser incomprensible para las mayorías, hiere y ofende a las masas; el arte nuevo es para artistas y no para las masas; es un "arte de casta y no demótico"; sólo que en vez de tomar a George para representar su idea, Ortega prefiere ocuparse con Mallarmé.[69] No hay evidencia de que Ortega hubiera leído a Lukács; tampoco es imposible; pero en todo caso estas coincidencias deberán ser analizadas más adelante, al discutir las influencias que ambos recibieron de Simmel y demostrar el contacto que los dos tuvieron con E. R. Curtius, un miembro del círculo de Stefan George.

El ensayo sobre George es pertinente para la problemática general de *El alma y las formas* porque este poeta se esforzó en crear nuevas formas de expresión artística, no para negar radicalmente el proceso de la vida, sino para darle una nueva reflexión lírica a elementos vitales difícilmente expresados en formas previas. La nueva expresión es ciertamente aristocrática, pero este hecho no elimina el dilema trágico de la relación entre el arte y la vida; intenta más bien dar forma a una experiencia de soledad no a través de una banalidad lacrimosa, o un suspiro pueril o una barata manipulación del ánimo, sino mediante un valeroso, resignado y digno gesto, propio solamente de las "almas nobles". En la lírica de George no hay lamentos; el hombre de sus canciones, nos dice controversialmente Lukács, es un hombre solitario,

[68] *Ibid.*, pp. 144-145.

[69] J. Ortega y Gasset, *La deshumanización del arte, op. cit.*, pp. 11-36. Por su parte, en la "Sociología del drama moderno", Lukács hablaba ya, desde 1909, de la imposibilidad de las masas para comprender y percibir la forma del arte moderno por ser antagónico a ellas y requerir un esfuerzo intelectual reservado a minorías selectas. Para Lukács, el intelectualismo endémico al nuevo arte tiende a "desintegrar cualquier comunidad", a "destruir a la masa" incluso en el caso de la representación dramática que, a pesar de ser originalmente demótica, tiende cada vez más a lo aristocrático. El nuevo teatro íntimo ha de excluir necesariamente a la masa y por ello se ha "suprimido el carácter de arte de masas en el teatro". Más aún, para el joven Lukács, "la situación trágica del drama moderno... es precisamente que sólo puede dirigir sus más profundas y puras generalidades a una cantidad exigua de personas". Citando a Paul Ernst, Lukács concluye que "la gran obra de arte va de por sí contra los instintos de la gente". Véase G. Lukács, *Die Entwicklungsgeschichte des modernen Dramas, op. cit.*, p. 68. (Véase *infra*, capítulo IV.) Las ideas de Lukács y Ortega coinciden en este punto en la consideración de que el nuevo arte es perceptible tan sólo para una minoría. Lukács utilizó en sus escritos de juventud la categoría de masas, pero ésta desaparecería en sus escritos de madurez. La tendencia inversa es perceptible en Ortega.

desprendido de todos los lazos sociales,[70] pero en cualquier caso, esforzándose por tratar de formar artísticamente la vida.

Los temas centrales de la formación de la vida y del significado de la muerte aparecen en los demás ensayos de *El alma y las formas*: la nostalgia de Charles Louis Philippe se disuelve en pura forma. En un combate dialogado sobre Stern, dos estudiantes que representan respectivamente al formalismo y a la *Lebensphilosophie*, llegan a un resultado deliberadamente ambiguo donde Lukács construye su idea de cómo en la dialéctica conflictiva de la vida contra la forma finalmente no hay, ni puede haber, vencedores ni vencidos. En una reflexión sobre el significado de la obra de Beer-Hoffman, la muerte aparece como conciencia de un límite absoluto capaz de dar sentido formativo al problema de la vida. En este último ensayo, escrito en 1908, Lukács anticipa abiertamente muchos términos y cuestiones asociados de manera natural años después con la problemática de la llamada filosofía "existencialista". He aquí un ejemplo:

> Alguien ha muerto. Y como cuestión dolorosa estéril se enfrenta con los que se han quedado solos, la eterna lejanía, el vacío insalvable entre hombre y hombre. No queda nada a qué aferrarse, pues toda ilusión del conocimiento del hombre es alimentada sólo por los nuevos milagros y las sorpresas esperadas en la constante compañía, sólo ellas son capaces de introducir algo como realidad en la etérea falta de dirección de esa ilusión [...] y todo corte —si no fue un final consciente, un separarse rompiendo de la vida viva todos los hilos del pasado para volverlos a atar, para darles una forma perfecta en sí, terminada, pero ya cristalizada en obra de arte—, todo corte corta no sólo el futuro por toda la eternidad, sino que aniquila también todo el pasado [...] Alguien ha muerto y las preguntas de los que se han quedado solos giran con tempestuosa fuerza en su torbellino eterno. La muerte es quizá sólo símbolo de quedarse solo, de la necesaria resurrección de todas las cuestiones, que siempre estuvieron latentes, pero adormecidas por hermosas palabras y hermosas horas de sueño. En la muerte —en la muerte del otro— se revela tal vez del modo más craso, con una intensidad que la fuerza de los sueños no pueden impedir, el gran problema de la vida de los hombres entre ellos: lo que puede significar el ser humano en la vida del otro [...] sólo la muerte

[70] En realidad, lejos de desprenderse de todos los "lazos sociales", Stefan George había configurado en Heidelberg un nuevo tipo de comunidad social en torno a él con rasgos eminentemente aristocráticos. Max Weber analizaría sociológicamente ese grupo y lo presentaría como ejemplo de una manifestación de organización social fundada en el carisma. En este sentido, el famoso *George Kreis* era una comunidad aristocrática, con reglas y convenciones sociales sumamente rígidas y definidas, determinadas en muy buena medida por el carisma del poeta. El carácter socializador y potencialmente institucionalizable de esas reglas y convenciones, quedó manifestado, en 1980, cuando un grupo de estudiantes de la Universidad de Heidelberg resucitó la comunidad fundamentándose en la reproducción esotérica y elitista de las reglas sociales establecidas por George y sus seguidores. Con ello se refuerza la tesis de que la lírica de George no era solipsista, sino que se deriva en gran parte de su íntima relación con un grupo social de características muy peculiares.

arranca con la ciega fuerza de la verdad, la soledad de los brazos de la posible cercanía.[71]

Sin embargo, el anuncio más claro en *El alma y las formas* de una perspectiva potencialmente identificable con los términos centrales de la futura problemática "existencialista", no se limita a este tipo de reflexiones, sino que aparece todavía más fuertemente delineado en el último ensayo de la obra, intitulado "Metafísica de la tragedia", donde Goldmann encuentra la evidencia más sólida para defender su ingeniosa tesis respecto a cómo Lukács "creó la filosofía existencialista" del siglo XX. Veamos hasta qué punto puede estar justificada semejante pretensión.

Lukács inicia su célebre ensayo sobre la tragedia rechazando la concepción del drama de algunos críticos que han objetado tal forma de expresión literaria por producir, supuestamente, un vacío entre los personajes. Las líneas duras del drama vuelven rígido, según estos críticos, el flujo de las relaciones entre los personajes y de este modo se les priva de cualquier vida real. Lukács responde entonces que aquello que estos críticos ven como defectos, constituye en realidad el conjunto de las virtudes más grandiosas del drama. La vida es ciertamente un caos sin límites determinados, donde nada es nunca plenamente logrado, pero dentro de la banalidad de semejante tipo de vida, repentinamente surge algo "perturbador y atractivo, peligroso y sorprendente, el azar, el gran instante, el milagro".[72] Este milagro rasga los velos encubridores y engañosos de la vida cotidiana del alma, la cual queda súbitamente manifestada y revelada en su desnuda esencia. Semejante revelación es llevada a cabo y justificada por la tragedia. Por eso, el milagro, "los grandes momentos", son fundamentales para el drama y la tragedia, pues ésta empieza justamente allí donde el milagro del azar ha enaltecido al hombre y a la vida.

A partir de tal reflexión, Lukács otorga un significado ontológico a la manifestación expresiva de la tragedia: "la cuestión de la posibilidad de la tragedia, es la cuestión del ser y la esencia".[73] A partir de la pregunta de si debe haber una gradación y jerarquía en las formas del Ser, Lukács encuentra en la tragedia "un fundamento apriórico de toda la existencia". En la tragedia la existencia no conoce ni espacio ni tiempo, pues es el umbral de la posibilidad de vida, "del estar-despierto-a-la-vida", donde lo que puede vivir está por siempre presente y todo tiene siempre la misma presencia. Por esto, Lukács afirma que en la jerarquía de las formas del Ser: "el *Ser* perfecto es el existir de los hombres de la tragedia", expresado no a través de una teoría del conoci-

[71] Georg Lukács, *El alma y las formas*, *op. cit.*, pp. 177-179.
[72] *Ibid.*, p. 244.
[73] *Ibid.*, p. 248.

miento sino de "la verdad sangrante e inmediatamente vivida de los grandes instantes".[74]

De la reflexión sobre el sentido del *Ser* en la tragedia a través de un desocultamiento del alma en un instante de proyección vital, Lukács pasa a una reflexión sobre el *tiempo*. "Lo trágico es sólo un instante: éste es el sentido expresado por la unidad de tiempo", el cual es necesariamente paradójico pues el drama trágico debe expresar una validez atemporal, una "destemporalización del tiempo" en donde se manifiesta el sentido de la existencia.[75] En esto, así como en la exigencia de la unidad de tiempo, se encuentra el fundamento metafísico del drama trágico. Para Lukács, la realidad de un mundo así, no puede tener nada en común con la existencia temporal de la vida cotidiana e inauténtica. Regresando al hilo conductor de todos los ensayos anteriores, Lukács conceptúa la tragedia en los términos polares de la forma y la vida pues para él, "la tragedia dramática es la forma de los puntos culminantes de la existencia, de sus últimos objetivos y sus últimos límites".[76]

A partir de tal concepción de la tragedia, en cuanto forma expresiva de las "situaciones-límite" de la existencia donde se manifiesta la vida auténtica, Lukács analiza la diferencia esencial entre las formas de expresión de la tragedia, del misticismo y de la vida ordinaria o inauténtica, mediante el contraste de sus respectivas actitudes ante el problema de la *muerte*. La vida ordinaria, banal y cotidiana, ve la muerte como algo espantosamente amenazador y sin sentido que corta su curso, pues este tipo de vida no alcanza nunca la conciencia del límite. En su entrega a la divinidad, el místico salta ese límite y por eso es capaz de concebir la muerte como algo irreal, pues en su salto de entrega "ha abolido toda la realidad de la muerte".[77] Por el contrario, para la tragedia, la muerte —el límite en sí— es real y omnipresente, pues constituye una realidad entrelazada con cada evento e instante trágico de la vida. El límite vital de la tragedia se funde así siempre en la muerte tal y como ya había sido expresado en algunos ensayos de Simmel sobre este tema. Si la entrega es el camino del místico, la lucha es la vía del hombre trágico; si en aquél el final es una mera disolución, en éste es un choque aniquilador. La vivencia del límite para el hombre trágico es, por eso, la vivencia del despertar del alma a la conciencia, mejor aún, a la autoconciencia.[78] Lo trágico es, así, la realización de su concreta esencialidad, lo cual quiere decir que, en oposición al esencialismo (platónico o de otro tipo), sólo lo singular llevado hasta el límite extremo, "es verdaderamente ente" y la existencia constituye la esencia más

[74] *Ibid.*, p. 249.
[75] *Ibid.*, pp. 251-252.
[76] *Ibid.*, p. 253.
[77] *Ibid.*, p. 255.
[78] *Idem.*

fundamental.[79] Lukács concluye así la refutación a los críticos modernos que objetan la supuesta "artificialidad" del drama, en los siguientes términos:

> La simplificación de los hombres y de los acontecimientos en el drama trágico no es ninguna pobreza, sino una riqueza dada por la esencia de las cosas e intensamente concentrada: sólo aparecen aquí seres humanos cuyo encuentro se ha convertido en destino; sólo se toma de la totalidad de sus vidas el momento que ha llegado a ser destino.[80]

Es indudable que muchas de las ideas de Lukács en 1911 son fácilmente asociables con la problemática existencialista posterior y, de manera específica, con algunas introvisiones y formulaciones del *Sein und Zeit* de Heidegger. Con todo, hay también importantes diferencias. Lukács no desarrolla plenamente sus ideas, sino que sólo las apunta y las esboza artísticamente dada la naturaleza intrínseca de la forma ensayística en que aparecen formuladas. Por otro lado, aunque las nociones del Ser y el tiempo parecen surgir en el último ensayo, Lukács no es capaz de realizar un análisis profundo y exegético de ellas ni de establecer una conexión necesaria entre las dos. El tiempo aparece fugazmente para disolverse en la manifestación del ser. En el *desocultamiento* metafísico del instante milagroso de la tragedia, no puede haber sitio para el tiempo, y por lo tanto la proximidad de los dos términos fundamentales de la obra de Heidegger adquiere la forma de una mera "ilusión óptica" en el ensayo de Lukács.

A pesar de ello, la formulación de la problemática de la muerte por parte de Lukács prefigura notablemente la concepción heideggeriana del "ser-para-la-muerte" (*Sein zum Tode*) así como la distinción entre existencia auténtica y existencia inauténtica en términos de la actitud que adopta cada una de estas formas de existencia ante la cuestión de la muerte. Por otro lado, Lukács tampoco plantea el problema de la existencia en los términos sartreanos de una "precedencia de la existencia sobre la esencia", sino que nos dice explícitamente que la "existencia es la esencia más fundamental" porque sólo lo singular llevado hasta el límite extremo "es verdaderamente ente". Con ello Lukács se aproxima más a la perspectiva de Heidegger del problema de la existencia que a la de Sartre, aun cuando no desarrolle plenamente una "analítica existenciaria" del *Dasein* sino, más bien, tan sólo de la situación límite del hombre trágico.

Al tomar la tragedia como marco de referencia para revelar el sentido de la existencia, Lukács parece estar, con todo, ante una limitación de principio para desarrollar un análisis de la existencia *real* y no de su representación

[79] *Ibid.*, p. 257.
[80] *Ibid.*, p. 258.

mediada a través de un drama trágico. Tal limitación ha sido explícitamente resaltada por G. H. R. Parkinson, un exégeta inglés de la obra de Lukács. Para Parkinson, el héroe trágico de Lukács reconoce su mortalidad y con ello se orienta hacia una existencia auténtica, pero justo aquí, nos dice el crítico inglés, es necesario hacer el obvio señalamiento:

> de que el héroe trágico no existe; es una mera ficción. Si la tragedia va a producir una autenticidad en la vida, lo que debe hacer es volver auténticas las vidas de su audiencia. De hecho, entonces, Lukács proclama una doctrina de salvación a través del arte, esto es, una doctrina que difícilmente puede llamarse típica del existencialismo.[81]

La observación de Parkinson es interesante, pero no por ello deja de ser sumamente discutible. Por lo menos después de 1927, Heidegger se orienta crecientemente a proclamar "una doctrina de salvación a través del arte" cuando afirma, por ejemplo, que el arte pone en operación la verdad de los entes porque "permite brotar a la verdad", esto es, a una verdad "decisiva" para nuestra existencia.[82] Puesto que el Ser puede manifestarse y desocultarse en el arte, éste no es mera ficción o simple mediación. De esta forma, la coincidencia de Lukács y Heidegger en torno a la cuestión del arte es evidente, aun cuando podría discutirse, eso sí, hasta qué punto es o no "existencialista".

Establecidas estas semejanzas, queda todavía pendiente la validez por un lado de Ortega y por otro, de los seguidores de Lukács en lo referente a su reclamo compartido de haber anticipado, cada uno por su lado, los términos y problemas básicos de *Sein und Zeit* en obras que remontan sus orígenes a la década de 1910-1920. Mientras que Lukács anticipa claramente la formulación de la noción del "ser-para-la-muerte" y la distinción entre una existencia auténtica y una inauténtica, Ortega parece anunciar más bien la noción de "ser-en-el-mundo" y la superación de la dualidad sujeto-objeto mediante el análisis fenomenológico del yo y su circunstancia. Tanto *El alma y las formas* como las *Meditaciones del Quijote* utilizan los conceptos de vida, forma y cultura derivados de Simmel para llegar a sus respectivos resultados, y, por lo mismo, será necesario analizar más adelante cómo influye específicamente este maestro compartido en las obras de sus dos discípulos extranjeros más sobresalientes. Puesto que las dos obras "precursoras" presentan la característica común de ser un conjunto de ensayos y no un tratado sistemático de ontología, tal y como lo es *El ser y el tiempo*, también será necesario analizar más adelante las implicaciones que la forma literaria tiene para justificar la validez del respectivo reclamo de anticipación y explicar sus limitaciones inmanentes.

[81] G. H. R. Parkinson, *Georg Lukács*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1977, p. 24.

Por el momento, lo más conveniente es desarrollar las diferencias que Lukács y Ortega presentan entre sí y por qué razón, a pesar de tener un reclamo compartido, ninguno de los dos podría legítimamente preciarse de haber anticipado, por sí solo, la totalidad de la problemática de 1927 del filósofo alemán, entre otras cosas por no haber puesto la cuestión del Ser en el centro de la reflexión filosófica o por no haberla conectado necesariamente con la cuestión del tiempo, a pesar de haber sugerido, cada uno a su manera, la idea de un desocultamiento o descubrimiento del Ser, sea con la concepción de la *alétheia* o con la del instante milagroso de la situación límite del drama trágico. Aunque también aquí, como veremos más adelante, la idea del "desocultamiento de los entes" proviene más bien de una fuente común, compartida por los tres autores.

En cualquier caso, si la noción de la muerte y la conciencia de ese límite absoluto en cuanto única forma de acceder a una existencia auténtica es tomada junto con la declaración de que sólo lo singular llevado hasta el límite extremo es verdaderamente ente y que, por ello, la existencia es la esencia más fundamental, entonces parece quedar justificada la afirmación de Goldmann de que Lukács fue el primer filósofo del siglo XX capaz de delinear los elementos esenciales característicos de la posteriormente denominada corriente filosófica "existencialista". Es decir, Lukács no sólo se anticipó a Heidegger con la noción del "ser-para-la-muerte" sino que también sería precursor de la noción clave de "situación límite" de Jaspers y de otras ideas desarrolladas por varios autores identificados con la corriente general del "existencialismo" filosófico. La clave de la supuesta originalidad de Lukács radicaría en el uso y aplicación de varias ideas de Dilthey, Bergson y Simmel, así como en haber sido el descubridor de Kierkegaard para el ambiente filosófico del siglo XX en Alemania. Por esta razón, la tesis defensora de la posición de Lukács como el primer filósofo que delineó los elementos esenciales de la corriente *general* del "existencialismo", es mucho más sólida que la tesis más restringida de su supuesta anticipación a la problemática de 1927 del *Sein und Zeit* de Heidegger. Hay muchos elementos y aportaciones cruciales de esta última obra totalmente ausentes en el planteamiento precursor de Lukács.

Por otra parte, el reclamo de la prioridad cronológica de Ortega, supuestamente localizada en 1914, resultaría inválido conforme a un criterio estrictamente cronológico, si se compara con las contribuciones específicas aportadas por Lukács desde 1911, pero estaría relativamente justificado si se considera que aun cuando el filósofo español no anticipó los elementos más característicos del existencialismo en general, por lo menos sí pareció anunciar otros

[82] Martin Heidegger, "El origen de la obra de arte" (1937), en *Arte y poesía*, México, FCE (Breviario, 229), 1973, pp. 120-122.

temas peculiares y específicos del planteamiento heideggeriano, como pueden ser la superación de la dualidad sujeto-objeto a través del análisis fenomenológico del yo y su circunstancia y la creación de la categoría ontológica de "vida humana", categoría que es similar, aunque no idéntica en gestación y construcción, a la noción de "ser-en-el-mundo".

En el siguiente capítulo se expondrán las semejanzas y diferencias de las obras de mocedad de Lukács y Ortega, no tan sólo en lo referente a su compartido reclamo de prioridad y su respectiva relación con Heidegger, sino también en lo que concierne a otras cuestiones independientes de esa temática como son sus concepciones del arte y sus respectivas teorías de la literatura novelesca.

II. DIVERGENCIAS Y PROBLEMAS COMPARTIDOS EN LAS PRIMERAS TEORÍAS LITERARIAS DE LUKÁCS Y ORTEGA

MEDIANTE una precoz lectura de Kierkegaard y muy probablemente de un ensayo de Simmel sobre la metafísica de la muerte,[1] Lukács desarrollaría en *El alma y las formas* tanto la distinción entre vida auténtica y vida inauténtica así como una noción muy próxima a la del "ser-para-la-muerte". Precisamente esta última noción sería, por muchas razones, ajena y antipática al pensamiento de Ortega y Gasset pues, como él mismo lo recalcaría más de una vez, Kierkegaard no era, ni con mucho, uno de sus autores preferidos. De este modo, la admiración inicial de Lukács, Heidegger y Jaspers por el filósofo danés nunca sería compartida por Ortega quien fue claro y contundente al respecto:

> En cuanto a Kierkegaard ni entonces (1913) ni después (1934) he podido leerle. Aunque poseo grandes fauces de lector e ingurgito con impavidez las materias menos gratas, soy incapaz de absorber un libro de Kierkegaard. Su estilo me pone enfermo a la quinta página [...] Es posible que haya en él ideas admirables, pero sus gesticulaciones literarias me han impedido llegar hasta ellas [...] (El cristianismo de Kierkegaard) es mera objeción que presume de ser cosa positiva y vivir por sí. Mas toda objeción no es sino parásito. Ese cristianismo se alimenta exclusivamente del presunto fracaso de la razón, se nutre de un cadáver [...] La razón, sobre todo la "razón pura", propende ciertamente a la petulancia, pero no es necrófaga.

[1] Georg Simmel, "Metafísica de la muerte", en *El individuo y la libertad: Ensayos de crítica de la cultura*, Barcelona, Península, 1986, pp. 55-62. Este ensayo apareció originalmente en el volumen I de la revista *Logos* en 1910. En 1911, en el volumen II de la misma revista, Lukács publicaría su "Metafísica de la tragedia", mismo que incorporaría como último ensayo en la edición alemana de *El alma y las formas*. En este ensayo fueron retomadas varias de las ideas en torno a la muerte del ensayo de Simmel, aunque también influye notablemente en Lukács el ensayo "Der Begriff und die Tragödie der Kultur" (1911), de su maestro berlinés. Por su parte, en la discusión de la noción del "ser-para-la muerte" de *Sein und Zeit*, Heidegger criticó una versión aumentada del ensayo de Simmel sobre la metafísica de la muerte aparecida en 1918 como el tercer capítulo de sus *Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel*, véase M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, *op. cit.*, p. 272. La crítica de Heidegger a Simmel consiste en afirmar que el segundo no distinguió con claridad los problemas óntico-biológicos de los existenciario-ontológicos, crítica no tan sólo injusta, sino también insostenible, pues la idea de la muerte como "proceso de individualización ontológica" está explícitamente formulada tanto en la obra de 1918, como en el ensayo de 1910, y constituye el antecedente más directo y evidente para la formulación del propio Heidegger. Véase Thomas Rentsch, *Martin Heidegeer. Das Sein und der Tod*, Munich, Piper, 1989, pp. 49-50.

> Brota de la historia cuando una fe muere, pero no vive de esa muerte, sino que se gana la vida con el sudor de su frente. Ese cristianismo es constitutiva y permanentemente fracaso de la razón y desesperación del hombre. Suplanta la tragedia que es la realidad por la paradoja que es un juego mental.[2]

La antipatía de Ortega hacia Kierkegaard y su formulación del problema de la muerte provenía de un motivo más profundo que el visceral, relacionado con una divergente concepción de la función de la tarea filosófica. En oposición a una perspectiva religiosa y pesimista, Ortega consideraba la esencia de la filosofía en términos de "juego" y "jovialidad":

> Mi idea es, pues, que el tono adecuado al filosofar, no es la abrumadora seriedad de la vida, sino la alciónica jovialidad del deporte, del juego [...] De aquí que sea *a limine* imposible y radical tergiversación una "filosofía existencial". Resulta que tras el desliz de dejarse influir por Kierkegaard, no se le ha entendido. Porque en Kierkegaard lo que es "existencial" no es la filosofía sino la religión y en esto lleva completamente la razón. [Pero] la filosofía no es demostrar con la vida lo que es la verdad, sino estrictamente lo contrario, demostrar la verdad para, gracias a ello, poder vivir auténticamente. Lo demás es pretender que dos y dos son cuatro a fuerza de asesinar o dejarse asesinar. No, no, el filósofo no puede dejar "sin trabajo" al mártir usurpándole el oficio. El martirio es testimonio del hecho que es la "creencia", pero no de la utopía sutilísima que es la verdad. Dejémonos, pues, de intempestivos melodramatismos y filosofemos jovialmente, es decir, como es debido.[3]

Dada tal concepción de la filosofía, Ortega debía alejarse necesariamente de nociones como la del "ser-para-la-muerte" de Heidegger. Es decir, el reclamo de prioridad cronológica de Ortega excluía precisamente la noción de mayor proximidad entre el joven Lukács y el filósofo de Friburgo. Si ésta fuera una de las nociones fundamentales para definir al "existencialismo", entonces Ortega se encontraba plenamente justificado para no considerarse existencialista y para dejar el mérito o demérito de tal prioridad a otros autores. El "melodramatismo" del "ser-para-la-muerte", antifilosófico desde la perspectiva orteguiana, podía ser compartido por Kierkegaard, Heidegger y otros autores (como Lukács), pero no por Ortega, quien en 1946 se referiría despectivamente a ellos en los siguientes términos:

> La doctrina que algunos llaman "existencialismo" y que hoy está tan de moda con un retraso de veinte años, al hacer de la idea de la *propia* muerte base de toda la filosofía, debía haber contado más sustantivamente con la condición de que *sólo* hay *dos* cosas en la vida —la cual es siempre la de cada cual— que en absoluto *no*

[2] J. Ortega y Gasset, *Prólogo para alemanes*, *op. cit.*, p. 59.
[3] J. Ortega y Gasset, *La idea de principio en Leibniz*, *op. cit.*, vol. II, pp. 166-183.

> pueden ser, que *no* son, pues, posibilidades de mi vida, que en ningún caso pueden acontecer. Esas dos cosas ajenas a mi vida son el nacimiento y la muerte. Mi nacimiento es un cuento, un mito que otros me cuentan, pero al que yo no he podido asistir y que es previo a la realidad que llamo vida. En cuanto a mi muerte es un cuento que ni siquiera pueden contarme. De donde resulta que esa extrañísima realidad que es mi vida se caracteriza por ser limitada, finita y, sin embargo, por no tener principio ni fin. Así es, a mi juicio, como hay que plantear el problema de mi propia muerte, y no como lo plantea el melodramático señor Heidegger.[4]

Desde luego que ésta no constituye la mejor descripción del planteamiento del "ser-para-la-muerte" en Heidegger, pues para él la muerte no debe concebirse como un mero "evento" localizado al "final" de la vida, sino como una posibilidad del ser del *Dasein* entrelazada íntima y necesariamente con todo el proyecto vital. La comprensión de su sentido no depende de la "verificación empírica" de la realización de mi propia muerte, lo cual es obviamente absurdo, sino de la captación consciente de su posibilidad constante y de su proceso de "individualización", tal y como ya había sido señalado por Simmel. Por eso Heidegger dice explícitamente, en contra de una posible interpretación superficial del tipo de la presentada por Ortega, que con el "ser-para-la-muerte" no se mienta una "realización" de ésta, sino la más peculiar posibilidad del *Dasein*:

> La muerte como posibilidad no da al "ser ahí" nada que "realizar", ni nada que como real pudiera *ser* él mismo. La muerte es la posibilidad de la imposibilidad de todo conducirse relativamente a..., de todo existir. [Por eso] la muerte es la *más peculiar* posibilidad del "ser ahí". El "ser relativamente a ella" abre al "ser ahí" su *más peculiar* "poder ser", aquél en el que va absolutamente el ser del "ser ahí".[5]

En contra de la interpretación de la muerte como la "verificación empírica" de su realización en un "evento", Heidegger propone la noción del "ser-para-la-muerte" como una posibilidad ontológica y, con ello, la crítica de Ortega quedaría paradójicamente reducida al nivel de la perspectiva del "hombre-masa". Sin hacer a un lado las indudables resonancias teológicas del planteamiento heideggeriano, su interpretación de la muerte no es de tipo religioso sino filosófico-ontológico aunque, ciertamente, no pueda incorporarse al marco de la interpretación "jovial" de la filosofía. La concepción de la muerte como una posibilidad ontológica queda así claramente resumida por Heidegger al final del parágrafo 53 de *Sein un Zeit*:

[4] J. Ortega y Gasset, *Ideas sobre el teatro y la novela*, *op. cit.*, p. 130.
[5] M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, *op. cit.*, pp. 286-287.

> La descripción existenciariamente proyectiva del "precursar" ha hecho visible la posibilidad *ontológica* de un "ser-para-la-muerte" existencial y propio. Con él emerge la posibilidad de un "poder ser total" propio del "ser-ahí" —*pero sólo como posibilidad ontológica*.[6]

El planteamiento del problema de la muerte en *El alma y las formas* de Lukács es, por otro lado, esencialmente afín a la noción del "ser-para-la-muerte" de Heidegger, pues aunque el ensayo sobre Beer-Hofmann todavía habla de la experiencia de la muerte a través de los otros, el ensayo sobre la "Metafísica de la tragedia" se centra ya en la posibilidad ontológica y la inalienabilidad de la propia muerte revelada en el instante milagroso de la tragedia. Ahí, la muerte no se concibe como un mero "evento" situado al "final" de la vida, sino como una realidad omnipresente entrelazada con cada evento o instante trágico. Mediante la lucha y el choque aniquilador, el hombre trágico ejecuta la vivencia del límite y con ello alcanza la conciencia de la vida auténtica.

Lo que en todo caso falta en el planteamiento de Lukács, es la conexión de esa conciencia del límite existencial con la cuestión de la temporalidad, pues la perspectiva apriórica de la dualidad forma-vida le impidió llegar a tal conexión dado el carácter atemporal del concepto de forma. Sin embargo, Lukács alcanzaría pocos años después una superación relativa de ese apriorismo al llevar a cabo su "Kierkegaardización de la dialéctica histórica hegeliana" en la *Teoría de la novela* (1916), es decir, al pasar de los presupuestos kantianos a los hegelianos, y al poder con ello, en combinación con la noción de *duración* bergsoniana, abordar más libre y plenamente el problema del tiempo, aunque éste quedara todavía circunscrito al ámbito de una forma literaria: la novela. Por ello, a pesar del espíritu general de la autocrítica de 1962, Lukács podía ufanarse con evidente orgullo del carácter precursor de la *Teoría de la novela*:

> ...hemos formulado sin equívoco —sobre la base de la duración bergsoniana— la nueva función del tiempo en la novela. El hecho es tanto más sorprendente puesto que Proust no fue conocido en Alemania sino hasta después de 1920, mientras que *Ulises*, de James Joyce, apareció en 1922, y la *Montaña mágica* de Thomas Mann, en 1924.[7]

Pese a esta indudable intuición precursora en el tema de la novela, Lukács fue incapaz de conectar la conciencia del tiempo con la cuestión del Ser. La prioridad respecto al tema del tiempo quedó así circunscrita, prácticamente de manera exclusiva, al ámbito de su percepción en la novela. Por otra parte,

[6] *Ibid.*, p. 290.
[7] G. Lukács, *Teoría de la novela*, *op. cit.*, p. 15.

aunque Lucien Goldmann considera que Lukács tiene un importante contacto con la fenomenología de Husserl y da los pasos iniciales en la *Teoría de la novela* para alcanzar la superación de la dualidad sujeto-objeto a través de la categoría de la totalidad concreta —logrando con ello algo parecido a lo que Heidegger había obtenido con su noción de "ser-en-el-mundo"—,[8] lo cierto es que, por lo menos en la *Teoría de la novela*, la influencia de la fenomenología no es del todo evidente, y aun cuando la superación de la dualidad del sujeto y del objeto es lograda, todavía no se trata de una superación tan clara y contundente como la alcanzada por el Lukács marxista al publicar, en 1923, su *Historia y consciencia de clase*.[9]

No obstante, es pertinente recordar aquí que, pese a la afirmación de Goldmann en el sentido de que tal superación se consigue definitivamente en esa obra del periodo marxista de Lukács, Heidegger ya había planteado en *Sein und Zeit* que la posición del interlocutor "invisible" —que se defiende en el plano óntico contra la "cosificación de la conciencia"—, es incapaz de alcanzar el nivel auténticamente ontológico por haber preservado de alguna manera la oposición tradicional entre el sujeto y el objeto.[10] Goldmann responderá a esta objeción afirmando que la ventaja de Heidegger frente a Lukács es meramente terminológica, pues la fórmula marxista de "la identidad del sujeto y del objeto" es lo suficientemente clara y explícita como para expresar ya una indudable superación de la dualidad tradicional.[11]

A. Coincidencias y paralelismos de Lukács y Ortega en sus respectivas teorías de la novela

En todo caso, los párrafos de la *Teoría de la novela* que podrían sugerir algo semejante a la noción de "ser-en-el-mundo", no están relacionados con un análisis estrictamente fenomenológico, sino más bien con una peculiar combinación de la categoría hegeliana de la totalidad concreta con los conceptos simmelianos de forma y vida, algunos términos provenientes de Dilthey y la idea de la "duración", formulada por Bergson, la cual se encontraba en boga por Europa al momento en que Lukács redactaba su concepción teórica de la novela.

La "historización de las categorías estéticas" que Lukács se propuso llevar a cabo en la *Teoría de la novela* lleva primordialmente un sello hegeliano.

[8] L. Goldmann, "Introducción a los primeros escritos de Georg Lukács", *op. cit.*, pp. 149-156.

[9] Por lo menos la tesis de Goldmann para el caso de *Historia y consciencia de clase* es más convincente que para el de la *Teoría de la novela*. Véase L. Goldmann, *Lukács et Heidegger*, *op. cit.*, pp. 106-112.

[10] M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, *op. cit.*, pp. 58 y 470.

[11] L. Goldmann, *Lukács et Heidegger*, *op. cit.*, p. 71.

Al igual que el planteamiento histórico de Hegel en las *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia* y en la *Filosofía del Derecho*, Lukács analiza la evolución de la épica griega a la novela moderna en términos de la identificación y separación del individuo frente a la comunidad circundante. En las epopeyas de las "civilizaciones cerradas", como la *Ilíada* de la Grecia antigua, el héroe está inmediatamente identificado con su comunidad, es decir, se expresa en esas epopeyas una totalidad cerrada y armoniosa como forma correspondiente a una adecuación absoluta y completa entre el individuo y la comunidad. La novela moderna se caracteriza, en cambio, por una evolución de la conciencia que origina un desgarramiento entre el héroe y la comunidad. Hay una ruptura entre el individuo y el mundo, pero también una conciencia de la correlación indisoluble y necesaria entre los dos. Las obras de Tolstoi y Dostoievsky anuncian la posibilidad mesiánica y salvadora de un regreso a la armonía entre individuo y comunidad, pero en una instancia *mediada* donde la conciencia individual es cancelada, superada y preservada en su nueva identificación con los intereses comunitarios. Lukács considera así, que es sobre todo en Dostoievsky donde puede detectarse una posible superación de la era de la "pecaminosidad perfecta", característica de la novela moderna, aun cuando esto tenga que verse todavía como una mera posibilidad literaria, la cual únicamente anuncia el principio de una nueva era sin que logre alcanzar la superación real de la situación desgarrante.[12]

Por medio de semejante historización hegeliana de las categorías estéticas, es posible encontrar en la evolución de la épica a la novela descrita en la *Teoría de la novela*, tanto la necesidad de *superar la oposición sujeto-objeto para integrarla en una totalidad*, como frases y párrafos que pudieran sugerir una noción semejante a la del "ser-en-el-mundo" alcanzada precisamente con tal superación. Así, respecto a la novela moderna, Lukács afirma que su desgarramiento característico no impide la posibilidad de expresar el nexo indisoluble entre individuo y mundo: "mundo contingente e individuo problemático son realidades que se condicionan una a la otra".[13] Las grandes novelas poseen siempre cierta tendencia a trascender hacia la epopeya pues buscan superar la separación entre la interioridad y el mundo exterior: "Gracias a esa victoria sobre la dualidad, gracias al reencuentro, por consiguiente, y a la posesión del objeto, ese acontecimiento deviene parte integrante de una manera auténticamente épica."[14]

Para Lukács, el Quijote de Cervantes es el mejor ejemplo de tal superación vigorosa en dirección a la epopeya, aun cuando todavía no pueda llegar a

[12] G. Lukács, *Teoría de la novela, op. cit.*, p. 141. Esta obra, redactada durante el invierno de 1914-1915, apareció como artículo en 1916 en la *Zeitschrift für Ästhetik und Allgemeine Kunstwissenschaft* y como libro en Berlín, en 1920.

[13] *Ibid.*, p. 71.

[14] *Ibid.*, p. 118.

realizar una totalidad concreta.[15] Esa imposibilidad, sin embargo, es propia no sólo de Cervantes y su singular "situación histórico-filosófica", sino de toda la forma de expresión de la novela en general. La preocupación constante de Lukács por la posibilidad de trascender la dualidad sujeto-objeto en una totalidad reconciliadora del mundo y el individuo, desemboca en la paradójica combinación de la categoría hegeliana de la totalidad con elementos de una *Lebensphilosophie* esencialmente ajenos al racionalismo hegeliano. Esta curiosa combinación de principios teóricos antagónicos se refleja así, en la siguiente descripción de la tendencia en la novela a sintetizar en una unidad indisoluble al individuo y al mundo circundante:

> En su estructura objetiva el mundo de la novela revela una totalidad heterogénea que no está regida sino por ideas reguladoras cuyo sentido está prescrito y no dado. Por eso, la unidad vivida de la persona y del mundo, unidad que se manifiesta sólo en el recuerdo, es por cierto, en su modo esencial subjetivo constituyente y objetivo reflexivo, el más profundo y más auténtico medio de realizar la totalidad que requiere la forma novelesca [...] el carácter lírico del estado de alma es superado por estar referido al mundo exterior, a la totalidad de la vida y gracias a esa referencia, la visión que capta esa unidad supera el nivel de un análisis disociador; deviene presentimiento y visión intuitiva del sentido no alcanzado y, por consiguiente inexpresable, de la vida, el núcleo claramente revelado de todas las acciones.[16]

Puede deducirse de esta exposición, que la posible sugerencia de una noción parecida a la del "ser-en-el-mundo" heideggeriana proviene, en todo caso, de presupuestos epistemológicos ajenos a la fenomenología. Tanto Heidegger como Ortega alcanzaron la superación de la dualidad sujeto-objeto mediante el análisis fenomenológico y, por ello, el reclamo de prioridad de Ortega *en este punto* específico es más sólido y justificado que el de los seguidores de Lukács.

A pesar de ello, en los problemas y términos usados en las *Meditaciones del Quijote* y en la *Teoría de la novela* hay sorprendentes analogías y coincidencias, no sólo en el planteamiento de la necesidad de trascender la dualidad sujeto-objeto por medio de la correlación indisoluble y necesaria entre "Mundo contingente e individuo problemático" o entre el "yo y su circunstancia", sino también en muchos otros aspectos. Si en la "Meditación primera" de las *Meditaciones del Quijote* Ortega presenta su "teoría de la novela", Lukács plantea en cambio, en su *Teoría de la novela*, sus propias "meditaciones del Quijote". Si Ortega afirma que "cada época trae consigo una interpretación radical del hombre (y) por esto, cada época prefiere un determinado género

[15] *Ibid.*, pp. 120-121.
[16] *Ibid.*, pp. 119-120.

literario",[17] Lukács afirma por su parte que la transformación de los puntos de orientación, "somete las formas literarias a una dialéctica histórico-filosófica que, según la naturaleza de los diversos géneros, no puede ser sino variable para cada uno de entre ellos".[18] Análogamente, mientras Ortega nos dice que "ser héroe consiste en ser uno, uno mismo" y que "es esencial al héroe querer su trágico destino",[19] Lukács propone que "en el destino que da forma y en el héroe que, creándose se encuentra a sí mismo, la pura esencia despierta a la vida" con lo que "la tragedia se manifiesta y se vuelve problema".[20] Por último, aunque la lista de coincidencias puede extenderse todavía mucho más, mientras para Ortega la libertad del héroe proviene de "vencer a la costumbre e inventar una nueva manera de gesto",[21] para Lukács esa misma libertad proviene "de que, en un desafío luciferino, el héroe se completa a sí mismo y para cumplir el gesto de su alma, barre toda semimedida de ese mundo donde su desastre reina como amo".[22]

¿Cómo explicar tales coincidencias? La posibilidad de una esóterica influencia textual de un autor sobre otro, por lo menos en el caso de los dos textos analizados, es muy remota. Primero, porque la redacción de ellos es demasiado próxima (1913-1914 para las *Meditaciones del Quijote* y 1914-1915 para la *Teoría de la novela*), y segundo, porque Lukács no leía en castellano ni podía estar interesado en esa época en Ortega. La respuesta debe encontrarse más bien, en un probable uso de fuentes y problemas comunes compartidos en el mismo medio cultural de la Alemania guillermina. Un mismo tipo de problemas condicionaba con alto margen de probabilidad un mismo tipo de respuestas.

Tomemos un ejemplo más de coincidencia para ilustrar nuestra hipótesis: Lukács considera a la novela como la forma de aventura donde el "alma" que va al mundo para aprender a conocerse, busca las aventuras para probarse en ellas y descubrir su propia esencia; la acción sufrida por el héroe caracteriza la relación con su alma "y su relación con el mundo circundante";[23] Ortega nos dice, por su parte, que Don Quijote es real y quiere aventuras pues en él la realidad entra a la poesía para elevar la aventura a la potencia estética más alta y, por ello, la novela realista "lleva dentro de sí infartada la aventura" para describirla como proceso y no como mero objeto producido.[24] La preocupa-

[17] J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, *op. cit.*, pp. 97-98.
[18] G. Lukács, *Teoría de la novela*, *op. cit.*, p. 37.
[19] J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, *op. cit.*, pp. 132-139.
[20] G. Lukács, *Teoría de la novela*, *op. cit.*, p. 33.
[21] J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, *op. cit.*, p. 132.
[22] G. Lukács, *Teoría de la novela*, *op. cit.*, p. 83.
[23] *Ibid.*, p. 82.
[24] J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, *op. cit.*, pp. 121-122. Ortega afirma en otra parte que lo característico de la novela es que "se permite la aventura" (p. 114) y que "la aventura quiebra como un cristal la opresora, insistente realidad. Es lo imprevisto, lo impensado, lo nuevo. Cada aventura es un nuevo nacer del mundo, un proceso único" (p. 116).

ción común por la aventura, y su relación con la realidad del mundo circundante, parece provenir de una probable fuente común que plantea precisamente esa cuestión. En 1911, Georg Simmel publicaba una colección de ensayos con el título de *Philosophische Kultur*,[25] donde se incluye el texto "Das Abenteuer", la aventura, ensayo de probada influencia en la redacción de las *Meditaciones del Quijote*,[26] y utilizado también por Lukács en su *Teoría de la novela*.

Estas coincidencias rebasan ya el marco de la relación entre Lukács y Ortega con Heidegger; sin embargo, una explicación como la aquí propuesta para entender el origen y fundamento de sus semejanzas en general, contribuye a resolver la cuestión fundamental de cómo la coincidencia entre Lukács y Ortega los sitúa en el plano de posibles "precursores" frente a Heidegger.

Así pues, Lukács y Ortega definieron sus respectivas concepciones sobre la esencia y características de la novela, influidos por un universo de discurso compartido derivado de varias obras que, en el contexto cultural de la Alemania de principios de siglo, abordaba el problema del sentido y esencia de los géneros literarios. En un diálogo independiente con más o menos las mismas fuentes, los dos jóvenes autores presentaron tanto posiciones semejantes como divergentes frente a varios aspectos de la discusión teórica de ese momento sobre la novela.

Por el lado de las semejanzas, Lukács y Ortega compartían una perspectiva historicista y evolucionista de los géneros literarios y descubrían los gérmenes de la novela en la épica. Sólo que mientras Lukács revestía su concepción histórica de hegelianismo, y consideraba por ello a la novela como un despliegue dialéctico a partir de la matriz de la épica, Ortega veía a los dos géneros como esencialmente opuestos, pues su perspectiva historicista, configurada en gran medida por la escuela histórica alemana fundada por Ranke, era básicamente ajena al hegelianismo.

En todo caso, los dos autores parecen desarrollar sus respectivas teorías de la novela en un diálogo crítico frente a diversas fuentes, positiva o negativamente compartidas, tales como: la interpretación neokantiana representada por la estética de Hermann Cohen y la epistemología de Heinrich Rickert; la filología de Otto Immisch y la filosofía de la historia de Hegel; los ensayos de Simmel y Bergson; y la inspiradora influencia de *Vida y poesía*, la obra de Dilthey más leída en Alemania a principios de siglo.[27] Podría afirmarse en consecuencia que, en especial por la influencia de esta última obra, las primeras teorías de la novela de Lukács y Ortega constituyen un producto típico de

[25] G. Simmel, "Das Abenteuer", en *Philosophische Kultur*, *op. cit.*, pp. 7-24.
[26] Véase Nelson Orringer, *Ortega y sus fuentes germánicas*, *op. cit.*, pp. 173-179.
[27] Véase *supra*, capítulo I, nota 56.

las tendencias dominantes a principios de siglo de las *Geisteswissenschaften*, o ciencias del espíritu, del medio cultural alemán.

B. Épica, aventura y novela en la génesis de la modernidad

Hermann Cohen publicó sus dos obras de estética en 1889 y en 1912. En ellas, el maestro neokantiano adopta una perspectiva histórico-evolutiva de los géneros literarios, descubre los gérmenes de la novela en la épica y cataloga a estos dos géneros como opuestos porque, mientras en el primero el presente inmediato domina la narrativa, en el segundo la narración se sitúa en un pasado remoto. En suma, el contraste entre el presente y el pasado distingue los temas de dos géneros literarios opuestos. En todo ello, Ortega puede seguir fielmente a su maestro de Marburgo, pero se separa de él al no ver los orígenes de la novela en la lírica, sino más bien en la comedia, entendida ésta como crítica de la tragedia.[28] Lukács se manifestó, por su parte, en dirección contraria a esta demarcación de los dos géneros discutidos pues, mientras Ortega afirma, siguiendo a Cohen, que "novela y épica son justamente lo contrario",[29] el crítico húngaro ve "en la epopeya y la novela a las dos objetivaciones de la gran literatura épica".[30] Lukács declara así, explícitamente, en un tono marcadamente polémico contra una interpretación muy difundida y que muy bien podría ser la de la estética de Cohen, que el criterio de demarcación entre epopeya y novela no se encuentra en las disposiciones interiores del escritor, ni en la oposición de verso y prosa, ni en el tiempo que domina a la narrativa, sino "en los datos histórico-filosóficos que se imponen a su creación".[31] Es decir, desde la perspectiva hegeliana del joven Lukács, la epopeya y la novela se distinguen por la identificación del individuo con la comunidad, en el primer caso, y por el desgarramiento entre héroe y comunidad, individuo y mundo, en el caso de la novela. Identificación y desgarramiento con la comunidad corresponden a distintas épocas históricas del despliegue evolutivo de la conciencia y de la creación de formas artísticas. Éste es el sentido de la "historización" hegeliana de las categorías estéticas con las que Lukács elaboró su *Teoría de la novela*.

[28] Véase Ciriaco Morón Arroyo, *El Sistema de Ortega y Gasset*, Madrid, Alcalá, 1968. Aunque Morón Arroyo ve en el "Breve tratado sobre la novela" de las *Meditaciones del Quijote* una mera "adaptación española de la Estética de Cohen" (p. 28), Nelson Orringer ha demostrado convincentemente cómo, además de Cohen, Ortega utilizó varias otras fuentes para desarrollar una original teoría de la novela, diversa en varios aspectos a la concebida por Cohen en sus obras de estética. Véase Nelson Orringer, *Ortega y sus fuentes germánicas*, *op. cit.*, capítulo V.

[29] J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, *op. cit.*, p. 102.

[30] G. Lukács, *Teoría de la novela*, *op. cit.*, p. 52.

[31] *Idem*.

Ahora bien, sin recurrir a la dialéctica hegeliana, también Ortega incrustó a la épica y a la novela en un contexto histórico-evolutivo. Épica y novela son géneros opuestos porque, entre otras cosas, corresponden a distintas etapas históricas. Cada época se inclina por un género literario determinado. Y a pesar de ser géneros opuestos, "la novela vive sobre la épica" y sólo puede comprenderse a la primera por oposición con la segunda. Influido por la filología de Otto Immisch,[32] Ortega opone el carácter arcaizante, mítico y colectivo de la épica griega al carácter presente, realista y de conciencia individual de la novela moderna. De esta forma, si la percepción dialéctica lleva a Lukács a concebir la épica homérica como prototípica y característica de las "civilizaciones cerradas", donde no hay ninguna interioridad, "ninguna alteridad del alma", y donde, dados tales límites, "el mundo no podría ser sino cerrado y perfecto",[33] Ortega concibe análogamente, a partir de su propia percepción histórica, que "este universo cerrado del mito épico está compuesto exclusivamente de objetos esenciales y ejemplares que fueron realidad cuando este mundo nuestro no había comenzado aún a existir".[34] Para Ortega, el universo cerrado del mito épico tampoco puede contener ninguna interioridad, porque "el mundo antiguo parece ser una pura corporeidad sin morada y sin secretos interiores".[35] Sólo con la llegada del Renacimiento, lo psicológico se vuelve prioritario, y "se descubre en toda su vasta amplitud el mundo interno, el *me ipsum*, la conciencia, lo subjetivo".[36] La novela moderna nace de este nuevo giro que toma la cultura, y *Don Quijote* es su fruto más representativo porque ahí "periclita para siempre la épica".[37]

Lukács coincide con Ortega en ver en *Don Quijote* "la primera gran novela de la literatura universal", representativa de una época "en que el hombre se vuelve solitario y no puede encontrar ya sino en su alma, en ninguna parte arraigada, el sentido y la substancia (de un mundo) librado a la inmanencia de su propio sin sentido".[38] Es decir, la novela se orienta hacia una forma interior de vida y por ello es "la forma de virilidad madura por oposición a la infantilidad normativa de la epopeya".[39] Sólo que para Lukács tal oposición no significa de ningún modo, como pretende Ortega, que la épica "periclite para siempre" en la novela sino que, más bien, el origen épico queda cancelado y preservado en la nueva forma de expresión literaria:

[32] Véase N. Orringer, *op. cit.*, pp. 177-178.
[33] G. Lukács, *Teoría de la novela*, *op. cit.*, p. 31.
[34] J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, *op. cit.*, p. 105.
[35] *Ibid.*, p. 123.
[36] *Idem.*
[37] *Idem.*
[38] G. Lukács, *Teoría de la novela*, *op. cit.*, p. 95.
[39] *Ibid.*, p. 65.

> El idealismo abstracto y su relación íntima con la patria trascendente que está más allá del tiempo hacen necesario que en la más grande obra de este tipo, *Don Quijote*, opere una superación mucho más vigorosa en dirección a la epopeya, conforme a los principios que le imponen su forma y su situación histórico-filosófica [...] En eso consiste el carácter épico de *Don Quijote*, lo que constituye, más allá de todo ámbito, la dureza y la serenidad de manera maravillosa. Sin duda, solamente lo que es allí representado es lo que escapa al curso del mundo para elevarse hasta las regiones más puras; el fondo mismo de la vida sobre el cual descansa no es él mismo intemporalmente mítico, sino nacido del fluir del tiempo, y cada detalle del libro lleva los rasgos de esa filiación.[40]

A pesar de las diferencias expresadas en cuanto a la relación de la épica con la novela, Lukács y Ortega coinciden en ver el surgimiento de la novela moderna con Cervantes, en un momento histórico en que se descubre la interioridad y se rompe el universo cerrado y unitario del mito épico de la antigüedad. Sus respectivas concepciones de la función del héroe en la novela, y del papel desempeñado en ella por la aventura, son también coincidentes. A diferencia del héroe de la épica, el héroe de la novela tiene una voluntad interior que se enfrenta a la realidad externa y se prueba en ella por medio de una aventura. Por eso, para Ortega, el héroe de la novela "quiere ser él mismo" y "este querer ser él mismo es la heroicidad" pues "la raíz de lo heroico hállase en un acto real de voluntad".[41] El héroe de la epopeya *hace* la aventura, en cambio el héroe de la novela la *quiere*. El acto real de voluntad "es ignoto en la épica" porque "los hombres de Homero pertenecen al mismo orbe que sus deseos".[42] Don Quijote, en cambio, quiere la aventura y esa voluntad de aventura es real y verdadera aun cuando sus aventuras sean "vahos de un cerebro en fermentación".[43] Por ello, Ortega concluye que no hay "nada parecido en la épica".[44] Lukács coincide con Ortega en todo esto pues, para él,

> La novela es la forma de aventura, la que conviene al valor propio de la interioridad; el contenido es la historia de esa alma que va hacia el mundo para aprender a conocerse, busca aventuras para probarse en ellas y, por esa prueba, da su medida y descubre su propia esencia. La seguridad interior del mundo épico excluye toda aventura en el sentido riguroso del término; los héroes de la epopeya atraviesan una serie abigarrada de aventuras, pero está fuera de duda que están destinados a triunfar en cuerpo y alma. Es imposible que los dioses que dominan el mundo no les den ventaja sobre los demonios [...] De ahí la pasividad

[40] *Ibid.*, p. 121.
[41] J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, *op. cit.*, pp. 132 y 135.
[42] *Ibid.*, p. 132.
[43] *Ibid.*, p. 131.
[44] *Ibid.*, p. 135.

> requerida, como observan Goethe y Schiller, para todo héroe épico: la ronda de aventuras que adorna y llena su vida da figura a la totalidad objetiva y extensiva del mundo; él mismo no es sino el centro luminoso alrededor del cual ese despliegue da vueltas y, en el interior de él mismo, el punto más inmóvil en el movimiento rítmico del mundo.[45]

En la novela ya hay, en cambio, un desgarramiento entre héroe y "mundo circundante", entre individuo y comunidad. El mundo de la novela ha sido abandonado por Dios y por eso el ámbito del héroe es "el campo de la actividad de lo demoniaco", donde el mundo está, "de ahora en adelante librado a la inmanencia de su propio sin sentido".[46] En la novela romántica del siglo XIX la importancia interior del individuo, iniciada con la modernidad, alcanza su punto culminante y, aun cuando la interioridad se ve privada de todo medio para obrar fuera de sí misma, jamás consigue renunciar de manera definitiva a lo perdido para siempre, pues la vida externa le niega tal satisfacción al imponerle combates y, con ellos, "inevitables derrotas, previstas por el escritor, presentidas por el héroe".[47] Para Lukács, el desgarramiento entre la interioridad y el mundo externo alcanza así su máxima expresión en este tipo de novela caracterizada por el dolor, el llanto y la desolación.[48] Ortega coincide con esta visión al considerar que ya desde antes del siglo XIX, el héroe de la novela se encuentra separado del mundo externo y, por ello, "una vida así es un perenne dolor, un constante desgarrarse de aquella parte de sí mismo rendida al hábito, prisionera de la materia".[49] El perenne dolor de ese desgarramiento alcanza para Lukács su máxima expresión en "el alma romántica de la desilusión", pero su origen es también muy anterior, cuando la modernidad descubre la interioridad, pues "la interioridad es hija de la hostil dualidad del alma y del mundo, de la dolorosa distancia que separa la psique del alma".[50]

[45] G. Lukács, *Teoría de la novela*, *op. cit.*, p. 82.
[46] *Ibid.*, pp. 82 y 95.
[47] *Ibid.*, p. 110.
[48] *Ibid.*, p. 108.
[49] J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, *op. cit.*, p. 132.
[50] G. Lukács, *Teoría de la novela*, *op. cit.*, p. 81. Es interesante notar que, en 1923, Ortega hablaría del "alma desilusionada" en términos muy semejantes a los de Lukács. Si éste encuentra los orígenes de esa desilusión cuando la modernidad descubre la interioridad, Ortega también afirma que el intento de suplantar la confianza en el pretérito del "alma tradicionalista", por la fe en la energía individual del "alma racionalista" de la modernidad, lleva a la desilusión, a la desmoralización y a una "universal cobardía", condenada al fracaso. Véase J. Ortega y Gasset "Epílogo sobre el alma desilusionada", en *El tema de nuestro tiempo*, Madrid, Alianza Editorial, 1981, pp. 180-182. Por otro lado, la idea de cómo la modernidad acarrea, junto con su racionalismo instrumental, un proceso de desilusión y desencanto, ya había sido analizada desde 1905, en otro sentido y en un contexto histórico-sociológico, por Max Weber en su descripción del proceso del "desencantamiento del mundo a través de la ciencia" conectándolo con "las raíces del individualismo desilusionado y pesismista". Véase Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del*

La perspectiva compartida en estos temas podría muy bien derivarse del diálogo común sostenido por Lukács y Ortega con el ensayo "La aventura", publicado por Simmel, el maestro compartido, en 1911. En ese ensayo, Simmel describe la aventura como el evento que rompe la continuidad de la vida cotidiana a semejanza de una isla donde no hay interpenetración recíproca (ósmosis y endósmosis) con las partes adyacentes de la totalidad de la vida. La aventura es ciertamente parte de nuestra existencia, pero tiene al mismo tiempo el profundo significado de ocurrir fuera del curso normal de la vida. "Es un cuerpo externo en nuestra existencia que, sin embargo, está conectado de algún modo con su centro."[51] Por medio de su idiosincrático estilo, Simmel extrae toda una serie de analogías de la aventura con los sueños, la conquista amorosa, la psicología del jugador y del Casanova, así como la diferente percepción del significado de la aventura para el hombre y la mujer; pero lo fundamental del ensayo para sus discípulos extranjeros fue, sobre todo, la descripción de la aventura como ese evento que rompe la continuidad de la vida por un lado, y la dialéctica que logra mantener entre la interioridad y la exterioridad con el centro de la vida por el otro.

De esta forma, Ortega sigue la descripción dada por Simmel de la aventura en cuanto evento que "rompe la continuidad de la vida",[52] cuando nos dice que "la aventura quiebra como un cristal la opresora, insistente realidad. Es lo imprevisto, lo impensado, lo nuevo. Cada aventura es un nuevo nacer del mundo, un proceso único".[53] En la aventura, continúa Ortega, "experimentamos una tensión emocional creciente, como si acompañado a aquélla en su trayectoria, nos sintiéramos violentamente apartados de la línea que sigue la inerte realidad".[54] Simmel ya había dado una descripción semejante a ésta en su ensayo, al sugerir tanto que la aventura surge de las tensiones vitales, como que es por medio de la radicalidad de la aventura cuando se hace perceptible la vida en cuanto tensión para transformar la simple experiencia en aventura.[55] La oposición que, según Simmel mantiene la aventura entre la exterioridad y la interioridad con el *centro* de la totalidad de la vida, es también parafraseada por Ortega:

---

capitalismo, Barcelona, Península, 1969, pp. 124-125, 148-156, 257-261; Johannes Winckelmann, "Die Herkunft von Max Webers 'Entzauberung' Konzeption", en *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, vol. 32, 1980, pp. 12-53; véase también Georg Simmel, *Nietzsche und Schopenhauer*, Leipzig, Dunker & Humbolt, 1907, pp. 3-14.

[51] G. Simmel, "Das Abenteuer", *op. cit.*, p. 8.

[52] *Ibid.*, pp. 7-8.

[53] J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, *op. cit.*, p. 116.

[54] *Ibid.*, p. 117.

[55] G. Simmel, "Das Abenteuer", *op. cit.*, pp. 23-24.

> Nosotros vamos lanzados en la aventura como dentro de un proyectil, y entre la lucha dinámica entre éste, que avanza por la tangente que ya escapa, y el centro de la tierra que aspira a sujetarlo, tomamos partido por aquél.[56]

Sin embargo, Ortega no se limita a parafrasear la concepción simmeliana de la aventura, pues también proporciona una aportación original a partir de su diálogo con el maestro berlinés. Nelson Orringer señala explícitamente esa aportación al comentar dos párrafos, uno de Simmel y otro de Ortega, donde a pesar de utilizar los dos autores una terminología idéntica, el sentido de la concepción se mueve en dirección opuesta. Así, si bien el maestro Simmel escribía que "fáltale [a la aventura] aquella endósmosis y exósmosis con las partes adyacentes de la vida que hacen de ella una totalidad",[57] Ortega considera, en cambio, que la locura de Don Quijote es el puente entre los dos mundos pues podría mostrarse que para Cervantes "lo importante es precisamente la ósmosis y endósmosis entre ambos".[58] De esta forma, Orringer considera que Ortega trasciende la descripción de la aventura de Simmel pues, "en opinión de Ortega, la gran innovación de Cervantes consiste en haber insertado el mundo mítico de la aventura dentro de la esfera de la vida diaria para mostrar la interacción entre ambos".[59] Por esta razón resulta, según Orringer, perfectamente válido hablar de un diálogo entre Simmel y Ortega.

Algo parecido puede encontrarse en Lukács, aunque en él los horizontes explorados más allá de Simmel sean diferentes a los señalados por Ortega en 1914. Al igual que su condiscípulo español, Lukács se inspira en el ensayo de Simmel, y los puntos originales aportados más allá del mismo se mantienen en un diálogo con él de manera semejante a como se daba un "diálogo" entre

[56] J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, *op. cit.*, p. 118. Compárese con la siguiente descripción de la aventura dada por Simmel en "Das Abenteuer", *op. cit.*, p. 8: "(Das Abenteuer ist) ein Fremd Körper in unserer Existenz, der denoch mit dem Zentrum irgendwie verbunden ist. Das Ausserhalb ist, wenn auch auf einem grossen und undgewohnten Umweg, eine Form des innerhalb". En nuestra traducción: "(La aventura es) un cuerpo extraño en nuestra existencia, que está de alguna manera conectada con su centro. La exterioridad es, aunque sólo por un largo y desacostumbrado rodeo, una forma de interioridad."

[57] Orringer toma esta cita de la primera edición de G. Simmel, *Philosophische Kultur*, Leipzig, Werner Klinkhardt, 1911, p. 13. Yo no tuve acceso a esta edición sino a la segunda, publicada por la Alfred Kröner Verlag en 1919. En la segunda edición, probablemente corregida por Simmel antes de morir, se elimina la referencia a las "endósmosis y exósmosis" y se sustituye por "interpenetración recíproca", de tal modo que en vez de decir "Ihm (dem Abenteuer) fehlt jene Endosmose und Exosmose mit dem beinachbarten Teilen des Lebens, durch die dieses ein Ganzes wird" la oración relevante dice en la página 9, y no en la 13 como en la primera edición, lo siguiente: "Ihm fehlt jene gegenseitige Durchdringung mit dem beinachbarten Teilen des Lebens, durch die dieses ein Ganzes wird". De cualquier modo, tanto Ortega como Lukács sólo pudieron haber consultado la primera edición para la redacción de sus respectivas obras sobre la novela pues éstas fueron escritas antes de 1919. Véase Orringer, *op. cit.*, p. 190.

[58] J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, *op. cit.*, p. 119.

[59] N. Orringer, *op. cit.*, p. 190.

Lukács y Ortega respecto a otros temas que serán analizados más adelante. La coincidencia de Lukács y Ortega en el tema de la aventura, consiste en tomar la misma fuente para elucidar el tema común del significado de la aventura en la novela moderna, aspecto no abordado por Simmel, y con ello explorar horizontes distintos a los señalados por el maestro compartido.

Lukács ve así en la novela a la forma de la aventura que conviene el valor propio de la interioridad, y al retomar la descripción simmeliana de la aventura como aquel evento que rompe la continuidad de la vida y mantiene una relación dialéctica entre la interioridad y la exterioridad con el centro de la vida, afirma que la estructura característica de la novela es su modo discontinuo por la ruptura implicada entre la interioridad y la realidad de la aventura.[60] Ahora bien, si el carácter esencial de la novela surge de la discontinuidad que introducen la interioridad y el evento de la aventura con el centro de la vida, Lukács considera necesario hacer una distinción ausente en Simmel. La inadecuación de la interioridad con la exterioridad en la novela puede ser de dos tipos, según sea la interioridad más estrecha o más amplia que "el mundo exterior que le es asignado como teatro y como sustrato de sus actos".[61] El *Quijote* de Cervantes es la eterna objetivación de la estructura de la novela, donde la interioridad es más estrecha que el mundo exterior y donde el alma del héroe "no puede expresarse sino a través de aventuras inadecuadas" porque su disposición interior le impide necesariamente todo acceso inmediato y directo a la realización del ideal. En su "enceguecimiento demoniaco", el héroe de este tipo de novela cree que si la realidad no corresponde al *a priori* de su interioridad "es signo de que está hechizada por malos genios" de donde surge la inadecuación de la aventura.[62] A pesar de esta discontinuidad derivada de la inadecuación entre la estrechez de la interioridad y el mundo externo, el genio de Cervantes logró "reconstituir la inmanencia del sentido de la vida [...] ligando a una sola unidad lo sublime y el humor, el empequeñecimiento del alma y su relación con lo trascendente".[63] Esta salida quedó vedada en las novelas posteriores a Cervantes cuando enfrentaron el problema de resolver la inadecuación entre el alma estrecha y su relación con el mundo externo; sin embargo, la novela romántica del siglo XIX evolucionó en la dirección de concebir la inadecuación en términos de una interioridad más amplia, al rebasar el mundo externo y desembocar en la impotencia y la desolación mencionadas previamente. En tal tipo de novela, "la vida se torna poesía" y por ello "la novela del sentimiento romántico de la vida es la de la poesía de la desilusión".[64]

[60] G. Lukács, *Teoría de la novela*, *op. cit.*, pp. 77, 89 y 91.
[61] *Ibid.*, p. 141.
[62] *Ibid.*, pp. 89 y 92.
[63] *Ibid.*, p. 98.
[64] *Ibid.*, pp. 109 y 110.

En el análisis de este último tipo de novela, Lukács ya no se apoya tanto en la concepción de la aventura de Simmel, punto de partida para analizar el significado del *Quijote* de Cervantes, sino que utiliza más bien las categorías conceptuales de "Vida y poesía" de Dilthey. Lo importante para nuestro estudio radica ahora en detectar la innovación efectuada por Lukács sobre la concepción simmeliana de la aventura: Lukács avanza hacia el encuentro de diversas formas de relación de la interioridad con el mundo externo para descubrir, consecuentemente, variaciones alternativas a la disrupción que introduce la aventura en la realidad externa y en la interioridad; en suma, en el centro de la continuidad vital. La innovación de Lukács no proviene, por lo tanto, de una sustitución del fundamento epistemológico simmeliano por otro de diversa índole, sino de una profundización en las implicaciones y variantes derivadas del análisis del efecto disruptivo de la interioridad en el mundo moderno.

Ahora bien, esto de ningún modo significa que en la *Teoría de la novela* Lukács continúe trabajando con una combinación de neokantismo y *Lebensphilosophie*, como había ocurrido en *El alma y las formas*, pues ahora las categorías epistemológicas básicas derivan de su "kierkegaardización de la dialéctica histórica hegeliana", es decir, de una combinación del hegelianismo con la *Lebensphilosophie*. Lukács respeta con esto la epistemología de Simmel pues, a lo largo de toda su *Teoría de la novela*, las categorías de forma y vida, de origen simmeliano, están presentes aunque complementadas con la perspectiva histórico-filosófica derivada del hegelianismo y de otros elementos provenientes de Dilthey y Bergson, es decir, de dos autores ampliamente respetados e influyentes en la filosofía de la vida de Simmel.

C. Tiempo y Ser en el análisis de la novela

La filosofía de Henri Bergson constituye otra fuente compartida por Lukács y Ortega en la elaboración de sus respectivas teorías de la novela. Sólo que en este caso específico, ya no se trata de la influencia de un mismo ensayo sino de dos obras distintas de Bergson en las respectivas aportaciones téoricas de Lukács y Ortega.

La influencia de *La risa* (1900) de Bergson, en las *Meditaciones del Quijote*, es de antiguo conocida aun cuando la forma de esa influencia no haya sido ampliamente expuesta sino hasta hace muy poco.[65] El sentido de lo cómico era crucial en Ortega porque de ahí partía su fundamento para ver los orígenes de la novela en la comedia, y no en la lírica, según lo proponía la estética de Cohen. Este punto específico no manifiesta mayor importancia en

[65] N. Orringer, *op. cit.*, pp. 174-176 y 195-201.

la concepción de Lukács pues, para él, Bergson es valioso sólo en tanto permite introducir la noción de temporalidad en el análisis de la novela. Todavía en 1962 Lukács se jactaba de haber tenido una visión vanguardista en la *Teoría de la novela*, porque ahí se había "formulado sin equívoco —sobre la base de la duración bergsoniana— la nueva función del tiempo en la novela".[66] Y en efecto, basándose en *La evolución creadora* (1907) de Bergson, Lukács afirmaba en su obra de juventud que a diferencia del drama o la epopeya, la novela es "la única forma que, entre sus principios constitutivos, hace lugar al tiempo real, a la *duración* bergsoniana".[67]

La conceptuación de la temporalidad es fundamental para el análisis de la novela porque "toda la acción de la novela no es sino un combate contra las potencias del tiempo" y porque el tiempo se convierte en "portador de la alta poesía épica de la novela... y nadie puede ya nadar contra la corriente de su dirección unívoca, ni arreglar el curso imprevisto sometiéndolo a los diques del *a priori*".[68] El análisis de la temporalidad rebasa el ámbito de la crítica literaria cuando Lukács lo conecta con la categoría de la vida: la vida misma ya no puede pensarse al margen del tiempo porque el flujo de éste confiere su existencia a la totalidad de la vida. "El tiempo es la plenitud de la vida misma si la plenitud del tiempo es la supresión de la vida y, con ella, del tiempo mismo."[69] A diferencia del ensayo sobre la tragedia incluido en *El alma y las formas*, donde la conexión entre el Ser y el tiempo adquiría según vimos la forma de una especie de "ilusión óptica", en la *Teoría de la novela* tal conexión parece tener un entrelazamiento más riguroso, aun cuando es necesario hacer la evidente observación de que aquí Lukács ya no habla del Ser en general sino de la "totalidad de la vida". En todo caso, tal conexión explica por qué Goldmann y sus seguidores han encontrado elementos importantes para reconocer un reclamo de prioridad de Lukács, no sólo frente a Heidegger, sino frente al movimiento filosófico del existencialismo en general.

¿Existe en Ortega algo semejante, es decir, una anticipación de la función de la temporalidad en el análisis de la novela? Sí y no. En las *Meditaciones del Quijote* la influencia de Bergson no va en este sentido, aun cuando sea posible encontrar una tímida y equívoca referencia a la *duración* bergsoniana. Si Lukács había formulado "sin equívoco" el papel de la *duración* en la novela, Ortega parece haber hecho algo semejante aunque "con equívoco", o al menos no tan explícitamente, cuando opone la épica a la novela diciendo: "El pasado épico no es *nuestro* pasado. Nuestro pasado no repugna que lo consideremos como habiendo sido presente alguna vez. Mas el pasado épico huye

[66] G. Lukács, "Prólogo" (1962) a *Teoría de la novela*, *op. cit.*, p. 15.
[67] G. Lukács, *Teoría de la novela*, p. 112.
[68] *Ibid.*, pp. 114-115.
[69] *Ibid.*, p. 114.

de todo presente."[70] A partir de tal declaración, Julián Marías deduce lo siguiente: "Esto —aunque Ortega no lo hace expresamente— introduce el tema de la *duración* como tal, como cualificación intrínseca del tiempo, más allá de su localización."[71] Se puede aceptar esta interpretación siempre y cuando no se lleve demasiado lejos, y se tenga presente que la tímida sugerencia de la *duración* en la obra de Ortega de 1914, es susceptible de ser interpretada equívocamente. En todo caso no es en 1914, sino hasta 1924, cuando Ortega introduce explícitamente y "sin equívoco" el tema de la temporalidad en el análisis de la novela en la colección de artículos intitulada "Ideas sobre la novela" de 1925. Esta obra puede ser fácilmente interpretada como el complemento natural al "Breve tratado de la novela" incluido en las *Meditaciones del Quijote*.

Las "Ideas sobre la novela" aproximan todavía más a Ortega y Lukács, no tan sólo por la cuestión de la temporalidad, sino también por la visión de la novela contemporánea como un género en decadencia. Al complementar la obra de 1914 con la de 1925, se completa el cuadro general de la concepción de la novela en Ortega y, dentro de este cuadro más amplio, se encuentran otras similitudes entre Lukács y Ortega no tan evidentes cuando la comparación se limita a las *Meditaciones del Quijote* y a la *Teoría de la novela*. Las dos obras de Ortega se complementan en lo esencial, pues no hay rectificaciones de importancia pese a la opinión de recientes investigaciones que pretenden encontrar modificaciones sustantivas en la obra tardía. Nelson Orringer parece detectar, por ejemplo, una importante rectificación en la obra de Ortega de 1925 respecto a la oposición contundente entre épica y novela de las *Meditaciones del Quijote*. Según Orringer, Ortega afirma en una nota a pie de página de su obra de 1925, que la novela es "¡un tipo de literatura épica!".[72] Si esto fuera cierto, Ortega tendría una coincidencia más con Lukács, pero el asunto es más bien equívoco. Desde nuestro punto de vista, Ortega no rectifica su posición de 1914 sino que, por el contrario, la confirma al utilizar un recurso retórico para demostrar la oposición radical entre épica y novela. Consideremos la nota a pie de página en cuestión, donde Ortega nos dice:

> la exclusión rigurosa de todo lo maravilloso es la nota más esencial que define el género "novela" en el sentido de esta palabra que importa para el presente ensayo. Es de esperar que el lector no se rinda al equívoco accidental del lenguaje, que usa el mismo nombre para denominar el libro de caballerías y su opuesto el *Quijote*. En rigor, para hallar las condiciones de la novela, en el sentido más actual del término, bastaría con reflexionar sobre cómo puede estar constitui-

[70] J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, *op. cit.*, p. 103.

[71] Véase J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, Julián Marías (ed.), Madrid, Cátedra, 1984, p. 189, nota 13.

[72] N. Orringer, *op. cit.*, p. 202.

> da una producción épica que elimina formalmente todo lo extraordinario y maravilloso.[73]

En esta nota, Ortega pide al lector que efectúe un acto de imaginación para comprobar la imposibilidad estructural de concebir una obra épica que excluya lo "extraordinario y maravilloso", precisamente el rasgo esencial de la novela. Novela y épica siguen siendo pues, "justamente lo contrario", como se había dicho en 1914.

Pero si con tal oposición Ortega sigue guardando frente a Lukács las mismas diferencias de 1914 en lo concerniente a la relación entre épica y novela, en 1925 se acerca a él en lo referente a la cuestión de la temporalidad. Ortega define ahora la novela como un "género moroso", un "género esencialmente retardatario" que tiende cada vez más a escribirse en un "*tempo* lento", tal y como se refleja en las novelas de Dostoievsky y Proust. En particular en la obra de Proust:

> la morosidad, la lentitud llega a su extremo y se convierte en una serie de planos estáticos, sin movimiento alguno, sin progreso ni tensión. Su lectura nos convence de que la medida de lentitud conveniente se ha traspasado.[74]

La influencia de la noción de *duración* de Bergson es ahora mucho más clara que en 1914, en parte por la influencia ejercida por Bergson sobre el propio Proust, pero en parte también por la influencia que en 1924 ya tiene sobre Ortega. En cualquier caso, pese a situar el análisis de la novela en el contexto de la *duración* bergsoniana, Ortega no realiza con la misma claridad que Lukács la conexión entre vida y temporalidad. Es cierto que en su análisis estructural de la novela, Ortega tiene la finalidad última de aclarar la estructura de la vida humana, pero la conexión entre vida y temporalidad no tiene ni la misma importancia ni la misma contundencia atribuida a ella por Lukács en su *Teoría de la novela*. De cualquier modo, el diálogo común con Bergson y la aplicación de la *duración* al análisis literario acercó a Lukács y a Ortega en un aspecto más de la reflexión teórica sobre la novela.

D. La novela: modernidad y decadencia de un género literario

El otro ámbito de acercamiento entre los dos autores estudiados se dio en la percepción compartida de la novela como un género en decadencia, suscep-

[73] J. Ortega y Gasset, "Ideas sobre la Novela", en *Meditaciones del Quijote*, Madrid, Revista de Occidente (El Arquero), 1975, p. 185.
[74] *Ibid.*, pp. 175-176.

tible de ser revitalizado con un perfeccionamiento que, aun cuando todavía no llega, está por llegar.

Hemos visto cómo en el análisis de la novela romántica en términos del "alma de la desilusión", Lukács encontró la tendencia a la decadencia de la novela contemporánea porque la inadecuación entre la interioridad y el mundo externo conduce a la negación total de este último. La evolución de la novela de Europa occidental ha fracasado en cuanto a la superación de esa disonancia porque la exigencia utópica de la interioridad se orienta hacia algo irrealizable, es decir, "hacia un mundo exterior que sería a la medida de un alma altamente diferenciada y afinada, devenida interioridad".[75] La respuesta a esta aporía no podía provenir del mundo cultural de Europa occidental, sino de la novela rusa y, por ello, "es Tolstoi quien debe crear esa forma de novela dándole el más poderoso impulso para convertirse en epopeya".[76] Tolstoi alcanza esta superación a través de "la vivencia esencial de la naturaleza" resumida por Lukács en los siguientes términos:

> Esa "naturaleza" no es, de hecho, sino la simple seguridad de que, más allá de la convencionalidad, existe efectivamente una vida esencial, una vida que puede sin duda alcanzarse en las vivencias del yo auténtico y pleno, en lo vivido donde el alma se vive ella misma, pero de la cual, no obstante, es necesario que recaiga de nuevo irremediablemente en el otro mundo [...] En ciertos grandes instantes muy raros, muy frecuentemente cerca de la muerte, se abre al hombre una realidad donde capta en el resplandor de una iluminación la esencia que reina por encima de él, y, al mismo tiempo, en él, el sentido mismo de la vida.[77]

Por medio de la lectura de Tolstoi y utilizando categorías derivadas de la *Lebensphilosophie* proveniente de Dilthey y Simmel, Lukács reitera problemas previamente planteados en los ensayos de *El alma y las formas*, como son la vida auténtica y la cuestión del "ser-para-la-muerte". Sólo que ahora Lukács le da a todo ello una contextualización "histórico-filosófica" reflejada en la evolución del género literario de la novela. Pese a todas las introvisiones de Tolstoi, Lukács considera que el escritor ruso no fue capaz de alcanzar el fin deseado, es decir, la realidad transproblemática de la epopeya. Es cierto que en los grandes momentos de la obra de Tolstoi "vemos revelarse un universo concreto y existente, claramente diferenciado el cual, si pudiera expandirse a las dimensiones de una totalidad, escaparía por entero a las categorías de la novela y exigiría una nueva forma estructurante: la forma renovada de la epopeya",[78] pero Tolstoi no alcanza a realizar plenamente este objetivo y, por

[75] G. Lukács, *Teoría de la novela*, *op. cit.*, p. 134.
[76] *Idem*.
[77] *Ibid.*, pp. 136 y 138.
[78] *Ibid.*, p. 140.

ello, su "superación de la forma novelesca no llega sino a hacerla más problemática aun desde el punto de vista puramente artístico".[79] Esto no impide poder ver en Tolstoi "los presentimientos de una salida hacia una nueva época de la historia mundial, pero en el simple nivel de la polémica de la nostalgia y de la abstracción".[80] Será pues en las obras de Dostoievsky, donde Lukács encuentre una clara superación a la era de "perfecta pecaminosidad" de la forma novelesca. Así pues, Lukács considera que, como Dostoievsky "no ha escrito novelas" en el sentido riguroso del término, y su problemática no tiene nada que ver con el romanticismo del siglo XIX ni con las reacciones provocadas por este movimiento, el escritor ruso "pertenece al mundo nuevo", y ni él ni la forma de su arte "pertenecen al cuadro de este estudio", es decir, del estudio teórico sobre la novela.

Muy probablemente los acontecimientos de la primera guerra mundial condicionaron la actitud mesiánica con la que Lukács concluye su *Teoría de la novela*, dos años antes de su conversión al marxismo, cuando vio *la llegada del Mesías* y del nuevo mundo en la revolución bolchevique, y cuando abandonó definitivamente el mundo intelectual en donde se habían gestado sus obras de juventud. Según Lukács, entre las innovaciones que traería consigo la gestación del nuevo mundo, estarían nuevas formas literarias desconocidas hasta entonces, pero en 1916 lo único que puede hacer es *anunciar*, a semejanza del Bautista, la llegada del Mesías y, por ello, sólo el análisis formal de las obras de Dostoievsky "podrá mostrar si él no es sino un comienzo o ya una realización"; es decir, si Dostoievsky es ya el inicio de la revitalización de los géneros literarios o un mero anuncio precursor de la misma:

> Y sólo entonces la interpretación histórico-filosófica tendrá por tarea decir si estamos por cierto a punto de abandonar el estado de perfecta culpabilidad o si simples esperanzas anuncian solamente el comienzo de una nueva era, signos de un porvenir aún tan débil que la fuerza estéril de lo que se limita a existir puede siempre destruirla fácilmente.[81]

En sus "Ideas sobre la novela", Ortega coincide en ver en la novela un género en decadencia, pero la forma propuesta para revitalizar al género literario se orienta en un sentido muy diverso al de Lukács. Para Ortega, la decadencia de la novela proviene tanto del agotamiento de temas nuevos como de las crecientes exigencias de un público refinado que ya no se conforma con los temas expuestos previamente, ni con una continuidad en el estilo de su tratamiento. Es un error representar la novela como "orbe infinito del cual pueden extraerse siempre nuevas formas", pues en la novela existe

[79] *Idem.*
[80] *Ibid.*, p. 141.
[81] *Idem.*

siempre un número definido de temas posibles. Por ello hoy, al encontrarnos "en la gran hora de su decadencia", es posible concebir una revitalización de la novela, pero no mediante nuevos temas o descripciones de horizontes más amplios, sino por medio de una renovación de la técnica y el tratamiento del tema:

> En suma, creo que el género de la novela, si no está irremediablemente agotado, se halla, de cierto, en su periodo último y padece una tal penuria de temas posibles, que el escritor necesita compensarla con la exquisita calidad de los demás ingredientes necesarios para integrar un cuerpo de novela.[82]

La novela es un género literario en decadencia, pero Ortega tiene fe en las posibilidades de su revitalización por ser "una de las pocas labranzas que aún pueden rendir frutos egregios, tal vez más exquisitos que todos los de anteriores cosechas".[83] Sin llegar al mesianismo extremo de Lukács, Ortega parece apuntar también hacia una especie de mesianismo limitado al ámbito de la creación literaria en la novela. "La última perfección que es casi siempre una perfección de la hora última, falta aún en la novela."[84] y es precisamente en autores como Dostoievsky donde pueden encontrarse los fundamentos de tal esperanza. A diferencia de Lukács, Ortega no considera que las obras de Dostoievsky ya no sean propiamente novelas por ser, supuestamente, el inicio de una nueva forma de creación literaria; pero si Dostoievsky es todavía un gran novelista, lo es fundamentalmente por ser "uno de los más grandes innovadores de la forma novelesca" gracias a su "prodigiosa técnica".[85]

Dentro de la decadencia general de la novela contemporánea, Dostoievsky constituye una excepción por su tratamiento técnico de los temas y por la estructura formal de sus novelas, pero no tanto por la sustancia dramática de las mismas. Debido a tales características, Ortega concluye:

> En tanto que otros grandes declinan, arrastrados hacia el ocaso por la misteriosa resaca de los tiempos, Dostoievsky se ha instalado en lo más alto [...] Dostoievsky se ha salvado del general naufragio padecido por la novela del siglo pasado en lo que va del corriente [porque] el "realismo"... de Dostoievsky no está en las cosas y hechos por él referidos, sino en el modo de tratar con ellos a que se ve obligado el lector. No es la materia de la vida lo que constituye su "realismo", sino la forma de la vida.[86]

[82] J. Ortega y Gasset, "Ideas sobre la novela", *op. cit.*, p. 155.
[83] *Ibid.*, p. 197.
[84] *Idem.*
[85] *Ibid.*, p. 172.
[86] *Ibid.*, pp. 170 y 174.

Las categorías polares de forma y vida, columna vertebral de la crítica literaria de Lukács en *El alma y las formas*, ya habían sido expuestas en los ensayos de estética de Simmel, y de esa misma fuente las toma ahora Ortega para complementar su teoría de la novela iniciada en las *Meditaciones del Quijote*. En esta última, Ortega había preferido tomar la oposición de vida y cultura, también proveniente de Simmel, pero en la obra de 1925, la polaridad vida-forma le resulta más adecuada para su análisis de la novela. Por su parte, Lukács no abandonó en su *Teoría de la novela* las categorías de alma, vida y forma, sino que las incorporó en un tratamiento histórico-filosófico, eliminando el carácter apriorístico de las mismas. El modo específico mediante el cual influye Simmel en la configuración de las categorías conceptuales de sus dos discípulos extranjeros más sobresalientes, será analizado en otro capítulo junto con la influencia ejercida a su vez por Dilthey sobre los *tres* pensadores. Por ahora es mejor concentrarse en la salida a la crisis de la decadencia de la novela apuntada por Ortega en su obra de 1925.

Ortega ve el anuncio de la superación de la crisis de la novela contemporánea en la estructura *formal* y no en el desarrollo dramático de las obras de Dostoievsky. La obra de arte surge para Ortega de la estructura formal que se impone a la vida o al tema dramático y, por ello, es la forma "lo verdaderamente sustancioso del arte", aun cuando ésta no pueda ser percibida por el vulgo o le resulte abstracta e inoperante.[87] Si se analiza la estructura formal de las novelas de Dostoievsky se encontrará que lo artísticamente valioso de ellas, no es el desarrollo dramático, sino la "prodigiosa" técnica del autor ruso, fundamentada en la concentración de la trama en tiempo y lugar.[88] Por esa "condensación" del tiempo y el lugar, la novela de Dostoievsky se orienta hacia un virtuoso manejo del *tempo* lento y la morosidad, sin prescindir del mínimo necesario de la acción dramática. Ortega considera necesario conservar el mínimo de interés dramático en la novela por razones mecánicas y psicológicas y, por eso, en vez de la supresión de toda acción dramática en la "novela paralítica" de Proust, prefiere la combinación de Dostoievsky: "frente a Proust considero que este *minimum* es imprescindible".[89]

Ahora bien, si para Ortega de todos modos la acción dramática no constituye la esencia de la novela y ésta debe buscarse "no en lo que pasa, sino precisamente en lo que no es 'pasar algo', en el puro vivir, en el ser y el estar de los personajes",[90] entonces el futuro de la novela, su "última perfección", está en la invención de personajes o almas interesantes. "Nada ha progresado tanto en Europa en los últimos cincuenta años [nos dice Ortega] como el saber

[87] *Ibid.*, p. 171.
[88] *Ibid.*, p. 172.
[89] *Ibid.*, p. 178.
[90] *Ibid.*, p. 184.

de las almas".[91] Por ello, el futuro de la novela está en la "psicología imaginaria", es decir, en la invención de personajes o almas interesantes, en la construcción de una "fauna espiritual", pues "las almas de la novela no tienen para qué ser como las reales; basta con que sean posibles".[92] Ortega concluye: "no en la invención de 'acciones', sino en la invención de almas interesantes veo yo el mejor porvenir del género novelesco".[93]

E. Un mismo planteamiento del problema de la crisis de la modernidad en la novela, pero dos respuestas diferentes

La respuesta de Ortega a la superación de la crisis de la novela contemporánea no es pues idéntica a la de Lukács, a pesar de coincidir en la percepción de ella como un género en decadencia y reconocer en Dostoievsky el anuncio de tal superación, al no haberse dejado arrastrar por el torbellino de la decadencia. Ortega y Lukács coinciden también en su diagnóstico del sentido general de la evolución del género novelesco como aquel que surge con Cervantes, en el momento en que se descubre la interioridad y se rompe el universo cerrado y unitario del mito épico. Al llevar el proceso de interiorización a sus extremos, la novela entra en decadencia; y mientras para Lukács la superación de su crisis está en la orientación de la novela hacia la nueva forma estructurante de una renovación de la epopeya con su realidad transproblemática, Ortega considera que la novela puede seguir siendo novela si se profundiza la interioridad anímica por medio de la invención de almas interesantes que operen dentro del mundo hermético de la novela.

En opinión de Lukács, la capacidad salvadora de Dostoievsky radica en su trascendencia de la interioridad, mientras que para Ortega, lo valioso de Dostoievsky es precisamente la construcción de almas interesantes *en el interior* del mundo hermético del género novelesco. La contraposición de Lukács y Ortega en este punto específico es, sin embargo, más aparente que real, porque sólo dan una respuesta diferente a un problema planteado de manera semejante y abordado con conceptos y categorías prácticamente idénticos, al provenir éstos de más o menos las mismas fuentes.

En los dos autores cambia la interpretación del sentido de la obra de Dostoievsky, pues mientras Lukács la sitúa más allá del género novelesco, Ortega la concibe como el anuncio más prometedor de las posibilidades de la renovación de la novela. No obstante, ambos coinciden en las razones para explicar la decadencia de la novela y también en el significado de la evolución

[91] *Ibid.*, p. 198.
[92] *Ibid.*, p. 201.
[93] *Ibid.*, p. 202.

del género, así como en la localización de las obras y etapas decisivas del mismo. Para Lukács, sin embargo, la salvación de la decadencia consiste en que la novela ya no sea novela sino algo nuevo, en tanto que Ortega plantea que la novela siga siendo novela con una profundización ulterior de su interioridad. Esto significa que Lukács concibe la salida a la crisis en el abandono de la interioridad por medio de una transformación del *mundo externo*, para que el género literario pueda también *exteriorizarse*, fusionarse y absorberse en una nueva totalidad concreta. Ortega en cambio, a pesar de coincidir con Lukács en el supuesto básico de concebir la novela como una forma de interioridad, considera que la superación de la crisis producto de la inadecuación entre lo externo y lo interno, no consiste en una posible modificación de la exterioridad, sino en un perfeccionamiento de la interioridad hermética del mundo de la novela.

En suma, el problema de la inadecuación entre la interioridad y la exterioridad de la novela es solucionado por Lukács con una propuesta de exteriorización, mientras que Ortega propone más bien una interiorización consecuente.[94]

Esto conduce a la paradójica conclusión de que si Lukács hubiera deseado salvar los rasgos esenciales de la novela, se hubiera visto forzado a dar una respuesta semejante a la de Ortega, y viceversa, si Ortega hubiera abandonado su esfuerzo por salvar la esencialidad de la novela, se hubiera orientado probablemente hacia la consideración de la posible exteriorización de un nuevo género literario. El planteamiento del problema de cuál es la *esencia* del género novelesco es en consecuencia el mismo, aun cuando la respuesta a la posibilidad de la superación de su crisis tenga una dirección opuesta en los dos autores estudiados.

La determinación de la *esencia* de la novela en Lukács y en Ortega es pues del mismo tipo, lo cual deriva de un planteamiento común del problema cuyo origen está en aquellas fuentes compartidas de donde los dos autores extrajeron sus categorías conceptuales para el análisis del tema. Así, si bien la respuesta de Ortega a la superación de la crisis de la decadencia novelesca se encuentra en una "psicología imaginaria" que "invente almas interesantes", y que por tanto se oriente hacia una profundización consecuente de la interioridad, Lukács también habla en su *Teoría de la novela* de cómo la soledad interiorizada del alma, entendida en cuanto esencia de la novela, sólo puede llevar a interiorizaciones consecuentes, cuando nos dice: "esa soledad no es solamente dramática, sino también psicológica, pues [...] si la psicología no debe ser una simple materia prima no elaborada en el drama, no puede sino expresarse en el lirismo del alma".[95] En otra parte de la misma obra, Lukács

[94] *Idem.*
[95] G. Lukács, *Teoría de la novela, op. cit.*, p. 43.

hace explícita esta afirmación al hablar de la experiencia de la naturaleza en la esencialidad de una novela interiorizada:

> En la experiencia de la naturaleza, el sujeto, única realidad, disuelve el mundo exterior en estados de alma, y por la implacable identificación del sujeto contemplando a su objeto, deviene él mismo estado de alma [...] El alma de semejante mundo no busca reconocer leyes, pues es el alma misma que es entonces la ley del hombre; en cada materia de su experiencia, descubrirá el rostro de la misma alma [...] el mundo humano considerado aquí es aquel donde el alma se encuentra en sí misma.[96]

Vemos así que si Ortega utiliza para su análisis de la novela las categorías de forma, vida, alma, aventura y temporalidad, entre otras, para acabar proponiendo una especie de "lirismo del alma" como salvación de la novela contemporánea, Lukács también usa esas mismas categorías para definir la *esencia* de la novela en los mismos términos aunque, en él, la salida a la crisis de la novela se encuentre en otra dirección. Será necesario analizar a continuación la forma específica de la influencia de Simmel y Dilthey sobre la configuración de las categorías conceptuales de Lukács y Ortega, no tan sólo en lo referente a su aplicación al tema del análisis de la novela, sino también en sus respectivas concepciones del arte y, sobre todo, en la configuración de la filosofía de la vida, la cual anunció, de manera independiente, el surgimiento del llamado movimiento "existencialista". Es decir, tendremos que abordar el tema de cómo se gesta y en qué consiste el *Zeitgeist* de un medio cultural determinado, en el cual se inscribe la producción de ideas filosóficas. Para ello, las cuestiones de una pluralidad de fuentes compartidas y del sentido que tiene la forma ensayística por oposición a la forma del tratado sistemático, serán discutidas con el propósito de incrementar nuestra capacidad explicativa sobre los reclamos de prioridad de Lukács y Ortega frente a Heidegger.

[96] *Ibid.*, pp. 60-61.

III. EL *ZEITGEIST* DE LA ALEMANIA GUILLERMINA DURANTE LOS AÑOS DE APRENDIZAJE DE LUKÁCS Y ORTEGA

ACASO anda fuera de moda disertar sobre la esencia del "espíritu del tiempo". Pareciera que la reflexión sobre el *Zeitgeist* no es ya parte constituyente de "el tema de nuestro tiempo". Y sin embargo, en una obra editada por Jürgen Habermas en 1979, el problema de la "situación espiritual de la época" volvió a poner la noción del *Zeitgeist* en el centro de la discusión cultural contemporánea.[1] Habermas prefirió, no obstante, dar un carácter muy general y casi metafórico a la noción del *Zeitgeist*, dadas las bases teóricas del filósofo de Frankfurt que no pueden aceptar la idea de una esencia o "espíritu" subyacente expresado a través de una época, sea en un sentido hegeliano o en un sentido "ontologista" a la manera del Lukács tardío o del propio Jaspers. Consciente de las limitaciones derivadas de la relatividad hermenéutica, Habermas ni siquiera consideró posible la plena captación del "espíritu del tiempo" de la Alemania Federal contemporánea por medio de todo el grupo de colaboradores especializados en diversas áreas culturales, que participaron en el proyecto por él editado. A lo más que podía aspirarse, según el mismo Habermas, era en todo caso a realizar observaciones aisladas sobre la "situación espiritual de la época" a fin de contribuir con un tipo específico de crítica cultural, o *Kulturkritik*, a la comprensión del ambiente cultural alemán de nuestro tiempo.

Si bien ésta fue la conclusión a la que se llegó en el célebre volumen editado por el no menos célebre Habermas, es posible retomar el problema ahí planteado y aprovechar que lo haya desenterrado y rescatado de los viejos archivos de la *Geistesgeschichte* alemana, con el fin de intentar darle una posible solución orientada en una dirección diversa a la concebida por los autores del grupo de la "cultura Suhrkamp". Es decir, intentaremos reconfigurar aquí la noción del "espíritu del tiempo" para abordar instrumentalmente el problema específico de la relación intelectual entre Lukács y Ortega, lo cual nos llevará a preguntar aquí, con una calma faraónica, ¿qué es el *Zeitgeist*?

[1] Véase Jürgen Habermas (ed.), *Stichworte zur "Geistigen Situation der Zeit"*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1979. La traducción al inglés de esta obra incluye un relevante balance crítico del posible significado contemporáneo del *Zeitgeist*, escrito por Andrew Buchwalter, véase "Translator's Introduction" a Jürgen Habermas (ed.), *Observations on the "Spiritual Situation of the Age"*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1984, pp. vii-xxxvii.

En su sentido más general, el *Zeitgeist* fue un término utilizado principalmente por la tradición del romanticismo y del idealismo alemán para referirse a las manifestaciones compartidas en cuanto al estilo, forma de vida, ideas y posición espiritual de una época determinada. En este sentido, el *Zeitgeist* se convirtió en el objeto de investigación de la historia cultural del idealismo alemán.[2] Emparentada íntimamente con la noción gemela de *Volksgeist*, o espíritu del pueblo, la acuñación de la palabra *Zeitgeist* puede remontarse por lo menos hasta el pensamiento de Herder, aun cuando Isaiah Berlin considera que la idea esencial del "espíritu del tiempo" ya se encuentra en las obras del filósofo napolitano Giambattista Vico.[3] En la primera parte del *Fausto*, Goethe parece prevenir sobre los peligros que acarrearía el uso indiscriminado y no controlado del término y, en esa misma dirección, Berlin proporciona un balance de los logros y desventajas de tal término:

> En su forma extrema, la creencia en un *Zeitgeist* inexorable que configura todos los fenómenos de una época o cultura, llevó a la imposición dogmática de camisas de fuerza *a priori*, idealistas o materialistas, en las descripciones del pasado: los hechos inconvenientes eran eliminados o parafraseados si no se adecuaban a la teoría. Incluso autores tan escrupulosos como Max Weber y Huizinga son ocasionalmente culpables de este pecado, por no decir nada de esquematizadores fanáticos como Spengler o Pokrovsky. No obstante, la noción de un estilo central que permea toda una época ha transformado el arte de la atribución, y creado la disciplina de la historia cultural, al proporcionar puntos de orientación en las conexiones y similitudes entre fenómenos de diversas regiones de la actividad humana.[4]

El uso de la noción del *Zeitgeist* puede ser entonces muy fructífero, pero sólo si se controlan y limitan sus excesos. Dentro de la tradición cultural alemana se llegó a considerar varias veces la posibilidad de realizar un riguroso control de esta variable por medio del análisis sociológico. Así Alfred Weber, uno de los representantes más notables de la *Kulturgeschichte*, escribió su obra monumental de *Historia de la cultura como sociología de la cultura* sobre el supuesto de introducir limitaciones de carácter sociológico en la noción de "espíritu", expresando su posición en los siguientes términos:

[2] Consúltese la entrada "Zeitgeist" en *Der Grosse Brockhaus*, Wiesbaden, F. A. Brockhaus, 1957, vol. 12, p. 660: "*Zeitgeist*, die sich in die Erscheinungen eines Zeitalters offenbarende Gleichartigkeit der geistigen Haltung, der Stils, der Lebensform und ideen, bes. im dt. idealismus und in der romantik so gennant. Der Zeitgeist ist Forshungsgegenstand der Geistesgeschichte."

[3] Isaiah Berlin, *Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas*, Londres, Hogarth Press, 1976, p. 141.

[4] *Ibid.*, p. 138.

¿Espíritu? Este concepto indispensable —de distintas y movibles acepciones en la historia del mundo y de la cultura— me inspira recelos en cuanto a su aplicación a esto; inspira recelos en tanto que *concepto*. En la postura filosófica que he adoptado aquí se rechaza toda concepción del espíritu como una super-esfera trascendente que no esté ligada a la vida humana; se rechaza todo trascendentalismo exmanente y se rechaza, asimismo, todo "espíritu objetivo", que es una herencia de ese trascendentalismo y cuya postulación anda todavía por ahí en muchas doctrinas. Sería también deseable que no se explicasen grandes complejos o productos vital-impulsivo de la existencia humana, verbigracia el capitalismo, simplemente como realización del espíritu (Sombart).[5]

A. La definición sociológica del *Zeitgeist* con fundamento en el factor generacional

Alfred Weber no rechazaba pues en términos absolutos la noción de "espíritu" y sus derivados para el historiador de la cultura, sin embargo consideraba necesario anclarlo en un análisis concreto mediante variables sociológicas, con el fin de excluir los efectos nocivos de la concepción del espíritu en cuanto esfera trascendente, esfera para la cual, como decía el propio Weber, "yo no me siento, con alas suficientes".[6] A pesar de ello, Alfred Weber no indicó de una manera más precisa, por lo menos teóricamente, con cuáles conceptos específicos de índole sociológica podría anclarse la noción de "espíritu". Tocaría a discípulos suyos (y de Lukács), como Karl Mannheim, realizar tal faena inspirándose para ello, entre otras cosas, en la recuperación del análisis y problemas provenientes de Dilthey. Uno de los conceptos delimitados sociológicamente por Mannheim en 1929 para anclar la noción del *Zeitgeist* fue el de *generación*, concepto que para él permitía suplir algunas de las limitaciones de la categoría de *clase social* en el análisis sociológico. El camino que conectaba a la noción de generación con la de "espíritu" o "tema de nuestro tiempo", ya había sido explorado desde 1923 por Ortega y Gasset. Sólo que en *El tema de nuestro tiempo*, Ortega otorgaba una importancia excesiva a la idea de "generación", lo cual no podía ser compartido por Mannheim dada su tendencia natural hacia la relativización pluralizada. Así, difícilmente podía estar de acuerdo Mannheim con la tajante afirmación del primer capítulo de la obra de 1923 de Ortega, donde se estipulaba dogmáticamente: "La generación, compromiso dinámico entre masa e individuo, es el concepto más importante de la historia, y, por decirlo así, el gozne sobre que ésta ejecuta sus movimientos."[7]

[5] Alfred Weber, *Historia de la cultura*, México, FCE, 1974, p. 353.

[6] *Ibid.*, p. 354.

[7] José Ortega y Gasset, *El tema de nuestro tiempo*, Madrid, Revista de Occidente/Alianza Editorial, 1981, p. 78.

Mannheim reconocía la importancia de la teorización de las generaciones cuyos orígenes se remontan a Hume y Comte en la tradición positivista y a un ensayo de Dilthey sobre Novalis, escrito en 1865, en la tradición de las "ciencias del espíritu",[8] pero no podía aceptar ninguna interpretación unilateral o monocausal del proceso histórico que privilegiara injustificadamente un factor sobre los demás. Por eso, después de hacer un balance de las virtudes y limitaciones de las distintas teorías generacionales del siglo XIX en adelante, Mannheim concluía:

> Ha sido el mérito de la teorización sobre las generaciones el haber mantenido vivo un interés científico en este indudablemente importante factor de la historia de la humanidad. Sin embargo, su unilateralidad radica en el intento de explicar toda la dinámica de la historia a partir de este factor; unilateralidad excusable y explicable por la tendencia de los descubridores a ser exageradamente entusiastas frente a fenómenos vistos por primera vez. Las innumerables teorías de la historia que han proliferado recientemente manifiestan también esta unilateralidad; resaltan un solo factor como si fuera el determinante único del proceso histórico.[9]

La cuestión de las generaciones era un factor, entre muchos otros, que debía ser tomado en cuenta en la explicación del proceso histórico, y la tarea de la sociología formal (fundada por Simmel y continuada por von Wiese y el propio Mannheim), debía ser "señalar los hechos más simples, y al mismo tiempo más fundamentales, relacionados con el fenómeno de las generaciones".[10] En términos de una estructura social, la generación no puede ser vista ni como un grupo concreto comunitario, por ejemplo la familia, ni como un grupo concreto asociativo (v.gr.: un partido político), sino que, al igual que la posición de clase, la generación se constituye esencialmente por una localización (*Lagerung)* común de un número de individuos dentro de una estructura social.[11] La pertenencia a una clase o a una generación otorga a los individuos una localización común en el proceso histórico y social, "limitándolos a una gama específica de experiencia potencial, predisponiéndolos a un modo característico de pensamiento y experiencia, así como a un tipo específico de acción histórica relevante [...] En un sentido positivo, toda localización social tiene una tendencia inherente orientada hacia ciertos modos determinados de conducta, sentimientos y formas de pensar".[12] De este modo, la generación

[8] Karl Mannheim, "Das Problem der Generationen" (1929), en Kurt Wolff (ed.), *Karl Mannheim, Wissensoziologie. Auswahl aus dem Werk*, Berlín, Luchterhand, 1964, pp. 509-565. La referencia al escrito de 1865 de Dilthey sobre Novalis como primera expresión del tratamiento sistemático del problema de las generaciones en la tradición alemana, aparece en la p. 554. Hay una traducción castellana de ese ensayo sobre Novalis en W. Dilthey, *Vida y poesía*, *op. cit.*, pp. 287-339.

[9] K. Mannheim, "Das Problem der Generationen", *op. cit.*, p. 555.

[10] *Ibid.*, p. 523.

[11] *Ibid.*, p. 525.

[12] *Ibid.*, p. 528.

representa un tipo específico de localización de grupos de edad semejante, expuestos al mismo tipo de eventos, influencias y experiencias. Por ello, la mera contemporaneidad biológica sólo se convierte en algo sociológicamente significativo cuando también existe una participación compartida en las mismas circunstancias históricas y sociales.[13]

Uno de los grandes defectos de las teorizaciones tradicionales del problema de las generaciones criticado por Mannheim, es el tratar de establecer correlaciones directas entre oleadas de individuos nacidos con intervalos de quince o treinta años, por un lado, con oleadas de cambios culturales, por el otro, ignorando que la realización de las potencialidades inherentes en una localización generacional a menudo se rige por factores extrabiológicos, como el impacto del cambio social y la rapidez o lentitud con los que éste se presente.[14] Por esta razón, Mannheim consideró necesario incorporar toda una serie de diferenciaciones y matices sociológicos con el fin de evadir interpretaciones deterministas y monocausales del proceso histórico.

Para ello, el sociólogo húngaro introdujo distinciones entre localizaciones generacionales potenciales (*Generationslagerung*), complejos generacionales actuales (*Generationszusammenhang*), y unidades generacionales (*Generationseinheit*). La localización generacional potencial excluye miembros de culturas radicalmente diversas como la china y la alemana, a pesar de que sus individuos tengan la misma edad, pero puede ocurrir que incluso una misma localización dentro de una misma cultura, no pueda desarrollar un nexo generacional entre diversos individuos. La realización generacional en una *Generationszusammenhang* sólo surge cuando individuos localizados similarmente comparten un destino común y participan activamente en los movimientos sociales e intelectuales que configuran y transforman una situación histórica. La *unidad generacional* representa, a su vez, un nexo más concreto que el de un complejo generacional actual, puesto que "puede decirse que la experiencia compartida en la juventud de los mismos problemas históricos concretos forma parte del mismo complejo generacional, mientras que aquellos grupos dentro de un complejo generacional que manejan el material de sus experiencias compartidas de manera específicamente diversa, constituyen unidades generacionales separadas".[15]

Según Mannheim, los individuos siempre ven las cosas a través de una configuración de conceptos definidos en términos de un contexto específico dependiente del grupo al cual pertenecen. La importancia social de esos principios formativos e interpretativos radica también en la creación de nexos y puntos de contacto entre "individuos especialmente separados sin que

[13] *Idem.*
[14] *Ibid.*, pp. 552-553.
[15] *Ibid.*, p. 544.

medie ningún tipo de contacto personal entre ellos".[16] Por esto, si la "localización" generacional tiene tan sólo una importancia potencial, el *complejo* generacional permite a contemporáneos similarmente localizados participar en un destino común y en ideas y conceptos conectados de alguna manera con el desenvolvimiento de ese destino compartido. Por lo tanto, dentro de un mismo *complejo* generacional pueden surgir diversas *unidades* generacionales caracterizadas por un idéntico manejo de experiencias compartidas frente al mismo tipo de problemas. Para aclarar mejor tal distinción, Mannheim recurre a un ejemplo extraído de su investigación sobre el conservadurismo alemán: aquellos que eran jóvenes en Alemania alrededor de 1810, nos dice Mannheim, constituían un *complejo* generacional, pero en la medida en que eran conservadores o liberales, pertenecían a diferentes *unidades* del mismo complejo generacional.[17]

Clarificadas estas distinciones, Mannheim previene contra una aplicación mecánica de las mismas así como contra interpretaciones monofactoriales del proceso histórico. Resulta imprescindible tomar en cuenta que, así como una ideología de clase puede atraer a miembros de otras clases y ser impulsada por ellos, también los impulsos y tendencias de una generación determinada son capaces de atraer individuos de grupos generacionales más viejos o más jóvenes: la función de precursores y de epígonos podría explicarse por tales variaciones. Pero aún más importante es la disposición a tomar en consideración los diversos factores que, en conjunción con la variable generacional, participan en la dinámica del desarrollo histórico.

Al llegar a este punto, Mannheim define la conexión entre el *Zeitgeist* y la cuestión de las generaciones: "el *Zeitgeist* es el resultado de la interacción dinámica continua de los complejos generacionales que se suceden uno a otro".[18] Por esto mismo, al igual que otros factores del complejo sociohistórico, el *Zeitgeist* no permea *toda* la sociedad en un momento determinado ya que esta "mentalidad", comúnmente atribuida a una época, tiene una localización sumamente específica en un grupo social, el cual "adquiere un significado especial en un momento específico y es capaz, por ello, de imprimir su huella intelectual a todos los otros grupos sin necesidad de destruirlos o absorberlos".[19] Detrás de la unidad ficticia del *Zeitgeist* siempre hay "entelequias", o unidades de corrientes sociales, las cuales imprimen una tensión polarizada a cada segmento temporal del proceso histórico.

[16] *Ibid.*, pp. 546-547.

[17] *Ibid.*, p. 547. Recientemente se ha publicado la versión *completa* de la investigación de Mannheim sobre el pensamiento conservador, véase Karl Mannheim, *Konservatismus. Ein Beitrag zur Soziologie des Wissens*, Frankfurt, Suhrkamp, 1984.

[18] Karl Mannheim, "Das Problem der Generationen" (1929), *op. cit.*, p. 558, nota 53.

[19] *Ibid.*, pp. 556-557.

El *Zeitgeist* debe concebirse entonces como una relación dinámica de tensión entre polos sociales opuestos que intentan dominar los mismos problemas sociales e intelectuales de una época y, sólo a través de esa tensión dinámica, podremos investigar el carácter específico del "espíritu del tiempo" el cual nunca debe ser tomado como una "cosa" sustancial con materialidad ontológica inmanente.[20] En suma, el individuo es moldeado por las influencias y corrientes intelectuales contemporáneas, en particular por aquellas que emanan del grupo social al cual pertenece, y por esto mismo no existe ningún "espíritu del tiempo" indiferenciado que promueva o inhiba las potencialidades inherentes en los caracteres individuales, puesto que el individuo concreto siempre está expuesto a corrientes y tendencias polarizadas dentro del "espíritu global de la época" y en particular por aquella tendencia que surge del ambiente más próximo.[21]

La localización generacional es, por consiguiente, una potencialidad en busca de su realización, no a través de un *Zeitgeist* unitario, sino de una de las corrientes sociales o intelectuales predominantes en un momento determinado. Sin embargo, aun cuando el estudio sociológico de las generaciones es muy importante, no debe descuidarse el papel desempeñado por otros factores en el proceso histórico y, por ello, Mannheim concluye su crucial ensayo con una referencia orientada no tanto en el sentido de un análisis de sociología del conocimiento sino más bien de sociología formal, cuando nos dice:

> El análisis *sociológico-formal* del fenómeno de las generaciones puede ser de gran ayuda en la medida en que potencialmente muestre lo que este componente puede explicar y lo que no puede extraerse de él para el proceso explicativo.[22]

Por importantes que sean, pues, las distinciones del factor generacional introducidas por Mannheim, no son suficientes para explicar, por sí solas, la gestación compartida de las obras de mocedad de Lukács y Ortega. Es necesario introducir otros elementos en nuestro análisis. Por un lado, la localización social de Lukács y Ortega dentro del contexto cultural de la Alemania guillermina presenta características muy concretas, irreductibles a la posición de clase o al factor generacional. Por otra parte, al ser tanto Lukács como Ortega miembros de un estrato intelectual receptivo no tan sólo a corrientes políticas y sociohistóricas generales, sino también a influencias intelectuales muy concretas, su participación en el lapso histórico compartido se centra en aportaciones principalmente de carácter cultural y, por ello, el *Zeitgeist* con el cual dialogan, está constituido fundamentalmente por obras de pensadores que ejercen el mismo tipo de impacto en el planteamiento

[20] *Ibid.*, p. 558.
[21] *Ibid.*, p. 560.
[22] *Ibid.*, p. 565.

de problemas semejantes y en la terminología con la que se intenta resolver esos problemas. Es decir, la localización social de Lukács y Ortega en el contexto cultural de la Alemania guillermina presenta características sumamente específicas y peculiares, que rebasan la posición de clase y el factor generacional, tales como podrían ser tanto su posición común de "intelectuales flotantes", como de *outsiders*, al ser dos extranjeros dialogando con una misma cultura, distinta a la de su respectivo suelo natal. El *Zeitgeist* quedaría definido así, para este caso concreto, por el contexto cultural compartido en suelo extranjero por dos jóvenes intelectuales de la "generación de 1914" y, por ello, podemos circunscribir y concretar ese contexto cultural a la localización de aquellas obras, problemas y conceptos, de pensadores y maestros compartidos, frente a los cuales mantuvieron los dos jóvenes extranjeros un diálogo independiente, y al mismo tiempo muy semejante, por estar formulado más o menos de la misma manera y con los mismos conceptos.

En consecuencia, las semejanzas entre Lukács y Ortega no podrían explicarse ni por una influencia recíproca, por lo menos para el periodo de sus mocedades, ni por haber capturado, cada uno por su lado, ideas que se encontraban "flotando" en el aire cultural de Alemania cuando los dos jóvenes fueron a estudiar por la misma época a ese país. Las ideas del *Zeitgeist* no "flotan" en el aire, ni en el sentido literal ni en el metafórico, sino que más bien se encuentran localizadas en obras de pensadores muy específicos, susceptibles de ser identificadas por medio de investigaciones históricas, hermenéuticas y filológicas a la manera en que, por ejemplo, Quentin Skinner en Cambridge, y Pocock en Princeton, han podido delimitar el "Zeitgeist" del contexto cultural del renacimiento italiano en el que se gestó la creación de las obras de Maquiavelo.[23] Es posible también que una nueva idea no sea extraída de la lectura de una sola obra, sino de una pluralidad de fuentes mediante las cuales se configura la gestación de un nuevo problema, un nuevo concepto o toda una nueva posición filosófica. En un capítulo anterior mencionábamos cómo la idea de la "circunstancia" en Ortega parece derivar no de una sola fuente sino de una pluralidad de fuentes germánicas, y anticipábamos también que en la conceptuación del *Zeitgeist* tendríamos que tomar en cuenta la forma en que una pluralidad de fuentes compartidas puede generar la misma idea en dos autores independientes aunque similarmente localizados.[24]

Desde el punto de vista de la teoría de las generaciones de Mannheim, Lukács y Ortega pertenecen no tan sólo a la *localización* generacional de la "generación de 1914", estudiada recientemente para todo el contexto europeo

[23] Q. Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, 2 vols., Cambridge, CUP, 1978; y J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton, Princeton University Press, 1975.

[24] Véase *supra*, capítulo I, p. 45.

por Robert Wohl,[25] sino también al *complejo* generacional de los jóvenes europeos educados en las universidades alemanas antes del estallido de la primera guerra mundial. El húngaro y el español pertenecían, sin embargo, a diversas *unidades* generacionales no tanto por tener alguna divergencia en su orientación política, pues en su mocedad Ortega se inclinaba hacia el socialismo,[26] mientras en Hungría el joven Lukács empezaba desde muy temprano a tener contacto con intelectuales marxistas,[27] sino que la diferente *unidad generacional*, para cada autor, provenía de un distanciamiento en la localización espacial y cultural de sus respectivos países natales.

El nexo concreto y específico de la *unidad* generacional no surgió entre Lukács y Ortega, no tanto porque nunca se conocieran personalmente, sino porque los problemas culturales a los que los dos autores respondían, en España y en Hungría, eran diferentes. La *unidad* generacional de Lukács y Ortega no se encontraba en Alemania, donde compartían el mismo *complejo* generacional, sino en sus respectivos grupos culturales de Hungría y España respectivamente, es decir, del "grupo dominical de Budapest" para el caso de Lukács, y del grupo que a la larga acabaría configurando las tertulias de la *Revista de Occidente* para el caso de Ortega. Por eso, cuando Mary Gluck habla de "Georg Lukács y su generación (1900-1918)", de hecho se está refiriendo a la *unidad* generacional del grupo dominical de Budapest en el que participaban, además de Lukács, Karl Mannheim, Arnold Hauser, Lajos Fülep, Béla Balázs, Ervin Szabó, Anna Leznai, Wilhelm Zsilazi, Zoltan Kodály, Sándor Varjas y Béla Bartók, entre otros,[28] y no se refiere ni a la *localización* global de la "generación de 1914", ni al *complejo* generacional de aquellos jóvenes europeos de la generación de 1914, preocupados específicamente por problemas de expresión cultural y estética influidos por el contexto cultural alemán.

[25] Véase Robert Wohl, *The Generation of 1914*, Londres, Weidenfeld and Nicolson, 1980, donde hay un capítulo entero sobre Ortega, pero en cambio a Lukács apenas si se le menciona y eso únicamente por su influencia en Mannheim.

[26] Véase Fernando Salmerón, "El socialismo del joven Ortega", en A. Rossi, F. Salmerón, L. Villoro y R. Xirau, *José Ortega y Gasset*, México, FCE, 1984, pp. 111-193.

[27] Andrew Arato y Paul Breines, *The Young Lukács and the Origins of Western Marxism*, Londres, Pluto Press, 1979, pp. 8-10. Aunque Lukács mantuvo una posición ambivalente hacia el marxismo durante toda su juventud, Arato y Breines encuentran que tanto él como Ervin Szabó, su amigo y primer traductor de Marx al húngaro, compartían una similar simpatía hacia el socialismo por lo menos desde 1902.

[28] Véase Mary Gluck, *Georg Lukács and his Generation: 1900-1918*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1985.

B. La localización social de los *outsiders*

Ortega nació el 9 de mayo de 1883 en Madrid y Lukács el 13 de abril de 1885 en Budapest, de tal manera que ambos pensadores tenían alrededor de treinta años cuando estalló la primera guerra mundial. Pero además de pertenecer a la misma localización y al mismo complejo generacional, Lukács y Ortega compartían en Alemania una misma peculiar situación social en calidad de extranjeros, de *outsiders*, particularmente receptivos con el mismo nivel de "objetividad", a los problemas y tendencias intelectuales dominantes del contexto cultural alemán. Aunque el papel de los *outsiders* en el desarrollo de la historia intelectual ha sido estudiado detenidamente por Isaiah Berlin y por Peter Gay,[29] el origen de la idea de la "objetividad" perceptiva del extranjero se remonta por lo menos a Simmel y a Veblen.

En su *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización*, publicada en 1908, Simmel analizaba formalmente a ese tipo de extranjero que "viene hoy y se queda mañana", es decir, al emigrante en potencia que, aunque se haya fijado dentro de un determinado círculo espacial no pertenece a él desde siempre y trae al círculo cualidades que no proceden ni pueden proceder del círculo. Ese extranjero es movible por definición y así entra en contacto con muchos elementos del grupo sin ligarse orgánicamente a ninguno; por ello, aun cuando el extranjero es un elemento del grupo, al mismo tiempo "está como fuera y enfrente", y de esta localización social tan especial, surge su tendencia a la percepción objetiva. Para Simmel, el carácter objetivo del extranjero, proviene de no encontrarse ligado por ninguna consideración que pudiera ser "un prejuicio para la percepción, comprensión y estimación de los objetivos" y, por ello, la unidad peculiar de su posición social se compone de cierta proporción de proximidad y alejamiento que le permite captar y percibir aspectos de la sociedad y la cultura, difícilmente perceptibles para los nativos del círculo. La "objetividad" perceptiva del extranjero proviene así de su peculiar localización social; por esta razón, desde una perspectiva de sociología formal:

> Como el extranjero no se encuentra unido radicalmente con las partes del grupo o con sus tendencias particulares, tiene frente a todas esas manifestaciones la actitud peculiar de lo "objetivo", que no es meramente desvío y falta de interés, sino que constituye una mezcla *sui generis* de lejanía y proximidad, de indiferencia e interés.[30]

[29] Véase Isaiah Berlin, "Benjamin Disraeli, Karl Marx and the Search for Identity", en *Against the Current. Essays in the History of Ideas*, Londres, Hogarth Press, 1979, pp. 252-286; Peter Gay, *Weimar Culture: The Outsider as Insider*, Nueva York, Harper & Row, 1968; y Peter Gay, *Freud, Jews and other Germans*, Oxford, OUP, 1978.

[30] Georg Simmel, *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización*, Madrid, Revista de Occidente, 1977, pp. 716-722.

El análisis de Simmel intentaba describir las *formas* generales de la socialización y, por ello, aun cuando utiliza algunos ejemplos referidos al papel de los judíos en Europa y de los jueces extranjeros de las ciudades italianas del Renacimiento, su descripción no rebasa el ámbito propio de la sociología formal.

En 1919 Thorstein Veblen hablaría, en cambio, de cómo el predominio intelectual de los judíos en la Europa moderna podría explicarse por su peculiar posición social en calidad de *outsiders* dentro de la comunidad de los gentiles. El predominio de los judíos era un dato observable no tan sólo en términos proporcionales, sino también en la función que desempeñaban como precursores vanguardistas de la ciencia, la erudición académica, la expresión artística y el cambio institucional. Esa función, sin embargo, sólo podía ser desempeñada por aquellos judíos que habían desarrollado una mentalidad escéptica como consecuencia de un abandono, total o parcial, de la tradición ortodoxa de sus hábitos y costumbres, al incorporarse en calidad de *outsiders* a los supuestos y hábitos de la comunidad intelectual de los gentiles. Al perder la seguridad del esquema de convenciones de la comunidad natal, y no poderse instalar cómodamente en el esquema de las convenciones gentiles en las que era arrojado, el judío desarrollaba un fuerte escepticismo que lo convertía en un factor dinámico para el desarrollo cultural y científico del mundo europeo. El judío se encontraba, así, en la peculiar posición social de quedar despojado de su tradición social comunitaria y con ello quedaba expuesto "a los hechos inmediatos de la situación presente", de los cuales tomaba su punto de orientación para la reflexión y la creatividad, en lugar de orientarse por la interpretación tradicional de hechos análogos del pasado.[31] El análisis de Veblen quedó apuntado como una mera introvisión brillante, susceptible de ser criticada por sus afirmaciones generalizantes, pero que también puede ser refinada en estudios más cuidadosos e informados como los realizados por Berlin y Gay en la década de los setenta.

Probablemente influido por los estudios de Simmel y Veblen, así como de Max Weber y Max Scheler, en 1944 el fenomenólogo Alfred Schutz retomaría el tema de la integración del forastero o extranjero en una comunidad cultural distinta, para precisar como el esfuerzo de interpretación de las pautas culturales divergentes es el factor que permite explicar el mayor grado de perceptividad "objetiva" del extranjero. Al no compartir todos los supuestos básicos de la "concepción relativamente natural del mundo", el extranjero es capaz de cuestionar casi todo lo que parece incuestionable a los miembros del grupo social al cual se incorpora. Esto lo lleva a *definir* situaciones donde no puede

[31] Thorstein Veblen, "The Intellectual Pre-eminence of Jews in Modern Europe", en *Political Science Quarterly*, marzo de 1919, reimpreso en Max Lerner (ed.), *The Portable Veblen*, Middlesex, Penguin Books, 1976, pp. 467-479.

limitarse a un conocimiento aproximado por trato directo de la nueva pauta, ni a confiar en un vago conocimiento acerca de su estilo general y su estructura, sino que necesita un conocimiento explícito de sus elementos e indagar no sólo su *cómo*, sino también su *porqué*. Tal tendencia indagadora, donde la pauta cultural del grupo abordado no es algo naturalmente dado, sino un tema cuestionable apto para la investigación, es lo que condiciona el mayor grado de perceptividad objetiva del extranjero frente a conductas y hábitos incuestionables para el nativo de la cultura integradora. Por esta razón, el extranjero desarrolla una aguda sensibilidad para la incoherencia o incongruencia del esquema cultural abordado, pues tiene una necesidad vital por adquirir un pleno conocimiento de los elementos de la pauta cultural interpretada y de examinar cuidadosamente, por ello, lo que el endogrupo considera que se explica por sí solo. El forastero es capaz de discernir entonces, en determinadas circunstancias, la aparición de una crisis que amenace todo el fundamento de la "concepción relativamente natural del mundo", mientras que todos esos síntomas pasan inadvertidos a los miembros del endogrupo, habituados a confiar en la continuidad de su forma tradicional de vida.[32]

Los factores de clase y de generación quedan revestidos de esta forma, para el caso de Lukács y de Ortega, por la especial localización social que les daba su calidad de extranjeros en el medio cultural de la Alemania guillermina, así como por su peculiar posición como miembros de la "freischbewende Intelligenz", o de intelectuales "flotantes", la cual les permitía, trascender su respectiva posición de clase. Lukács y Ortega no sólo eran extranjeros de una misma localización y complejo generacional, sino también intelectuales habituados a la movilidad y al contacto cultural con las grandes urbes europeas de principios de siglo, a diferencia de otros intelectuales, como Heidegger, anclados en el provincialismo de las pequeñas ciudades universitarias del sudoeste alemán. Ni Lukács ni Ortega pudieron llegar a desarrollar grandes tratados, propios de un *Gelehrte* alemán, como fue el caso de Heidegger, pero en cambio lograron vislumbrar precursoramente algunos de los temas, conceptos y problemas que a la larga constituirían el meollo de la discusión filosófica europea de las décadas del futuro. La visión precursora quedó sugerida y apuntada, aunque no plenamente desarrollada, en brillantes y fragmentados ensayos de estética propios de la movilidad y la percepción objetiva de un *outsider*, y no en tratados sistemáticos de ontología propios de un *Gelehrte*, de un *insider*, arraigado nativamente en los bosques provinciales del medio cultural alemán.

[32] Alfred Schutz, "The Stranger: An Essay in Social Psychology", en *The American Journal of Sociology*, vol. 49, núm. 6, mayo de 1944, pp. 499-507, traducido al castellano en A. Schutz, *Estudios sobre teoría social*, Buenos Aires, Amorrortu, 1974, pp. 95-107.

El *outsider* que logra penetrar, en un esfuerzo de comprensión interpretativa, el marco de presupuestos y problemas culturalmente compartidos por una comunidad determinada, logra tener una visión aparentemente más completa de una problemática general, aunque a menudo es tan sólo diferente la del *insider*, aparentemente atado a una perspectiva particular de esa misma problemática. Sin embargo, como una consecuencia derivada precisamente de sus alcances y limitaciones en cuanto *outsider*, el pensador relativamente marginado podrá exponer sus ideas sólo de una manera fluida, fugaz, fragmentaria y no plenamente desarrollada o fundamentada. Por eso, el *outsider* tiende preferentemente a exponer sus ideas en ensayos y no en tratados sistemáticos. Esto permite explicar, en parte, por qué los orígenes del "movimiento existencialista" quedaron expresados en ensayos de estética escritos por *outsiders* y no en tratados sistemáticos escritos por grandes *insiders*.

Lukács y Ortega, así como Simmel, su maestro compartido, tendían a considerarse *outsiders* y a ser criticados y a autocriticarse por expresar sus ideas en ensayos y no en tratados sistemáticos. Así, refiriéndose a su posición de precursor tanto en los medios culturales húngaros como alemanes de principios de siglo Lukács llegaría a decir: "...una cierta visión del mundo, la cual yo consideraba entonces revolucionaria, me oponía a la revista *Nyugat*, me aislaba en el seno de *Huszadik Század*, y me asignaba un lugar aparte —el de un *outsider*— en el medio de mis futuros amigos alemanes".[33] Aunque Lukács nunca consideró que su origen judío influyera ni en el desarrollo de su pensamiento ni en su posición de *outsider*, Breines y Arato se inclinan a clasificarlo dentro de aquellos pensadores denominados por Isaac Deutscher "los judíos no judaicos", todos los cuales (Marx, Freud, Einstein, Trotsky, Luxemburgo, Adorno, etc.) "fueron pensadores seculares y modernizantes".[34] En cualquier caso, este tipo "especial" de judío es precisamente al que se refería Veblen en su célebre ensayo de 1919 donde conectaba la percepción "objetiva" del *outsider* con la del judío renegado, o por lo menos, heterodoxo.

El caso de Simmel es análogo al de Lukács, aun cuando obviamente no sea idéntico. Pese a ser bautizado en la fe luterana y no haber sido jamás un judío practicante, Simmel se vio obligado a soportar toda su vida epítetos y discriminaciones por su origen judío. Así, para el tiempo en que Lukács y Ortega fueron a estudiar a Berlín, Simmel tenía más de media docena de libros publicados y cerca de setenta artículos, pero no había podido obtener una cátedra como profesor ordinario en ninguna universidad alemana. Max Weber intentó vanamente conseguirle tal posición en Heidelberg, pero el antise-

[33] Citado en Michael Löwy, *Pour une sociologie des intellectuels révolutionnaires*, *op. cit.*, p. 113, nota 4.

[34] A. Arato y P. Breines, *The Young Lukács and the Origins of Western Marxism*, *op. cit.*, p. 228.

mitismo de algunos miembros del consejo de esa universidad bloqueó todos sus esfuerzos. A pesar de ser uno de los expositores más brillantes —*Geistreich* como dirían Rickert, Bloch y Lukács— de la universidad de Berlín, y tener un amplio prestigio internacional, Simmel se pasó la mayor parte de su vida en calidad de *Privatdozent* y profesor asociado, hasta que en 1914, cuatro años antes de su muerte, por fin se le otorgó una cátedra en la provinciana universidad de Estrasburgo.[35] Simmel sabía que su estilo literario y oratorio tenía todas las características asociadas con el estilo judío —brillante, abstracto, crítico y movible—, pero al parecer no estaba dispuesto a transigir por conveniencia en cuanto a tales virtudes ni mucho menos a claudicar su expresión en la forma ensayística. Reconocido como el gran "maestro del ensayo filosófico y sociológico",[36] y estudiado como "el extranjero de la academia",[37] Simmel aceptaba resignadamente su cruz, o mejor dicho su "kismet", de *outsider* o "extranjero", tal y como se lo comunicaría en 1908 a Max y Marianne Weber cuando fracasó el intento por conseguirle la cátedra de Heidelberg.[38] Al igual que Lukács, Simmel ha sido explícitamente clasificado dentro del grupo de "los judíos no judaicos", entre otras cosas por su acentuado patriotismo alemán al estallar la primera guerra mundial,[39] pero precisamente por ello se ha puesto gran énfasis en el carácter de marginalidad de Simmel. De acuerdo con Peter Gay:

> en su anómala posición de judío no judaico, Simmel era doblemente un hombre marginal; estaba alienado de la comunidad de sus antepasados y de la sociedad en que se movía porque sólo se encontraba parcialmente en casa dentro de la academia alemana. Es posible sugerir que esta situación pudo haberle otorgado una sensibilidad especial hacia el emigrante potencial, el observador recién llegado que viene hoy y se queda mañana, aunque el tema del extranjero y el dilema de la objetividad, fue tan sólo un tema dentro de la gran variedad sobre los que Simmel ejercitó su imaginación sociológica.[40]

Si Lukács y Simmel comparten por distintas razones, las características de brillantes ensayistas y *outsiders* dentro del medio cultural alemán, no deja

[35] Para una descripción más detallada, véase Francisco Gil Villegas, "Max Weber y Georg Simmel", en *Sociológica*, vol. I, núm. 1, UAM-Azcapotzalco, 1986, pp. 73-79.

[36] M. Frischeisen-Köhler, "Georg Simmel", en *Kantstudien*, vol. 24, 1920, pp. 1-53, citado en David Frisby (intr.), Georg Simmel, *The Philosophy of Money*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1978, pp. 5 y 37. Véase también, Charles D. Axelrod, "Toward an Appreciation of Simmel's Fragmentary Style", en *The Sociological Quarterly*, vol. 18, núm. 2, 1977, pp. 185-196.

[37] L. A. Coser, "The Stranger in the Academy", en L. A. Coser (ed.), *Georg Simmel*, Englewood Cliffs, Nueva Jersey, 1965, pp. 37-39.

[38] Carta de Simmel a Max y Marianne Weber del 18 de marzo de 1908, citada en Peter Gay, *Freud, Jews and other Germans*, *op. cit.*, p. 120.

[39] P. Gay, *Freud...*, *op. cit.*, p. 122.

[40] *Ibid.*, p. 124.

de ser interesante descubrir que Ortega también sentía poseer tales características, lo cual nos llevaría a concluir que la especial perceptibilidad "objetiva" del extranjero no tiene por qué ser identificada con el origen judío, sino que éste es tan sólo una de las múltiples formas posibles de expresión para la posición social del observador externo. Ya hemos mencionado, en el primer capítulo de este trabajo,[41] cómo Ortega explicaba las razones por las que exponía sus ideas en ensayos y no en tratados sistemáticos, "técnicamente bien artillados", a la manera de un *Gelehrte* alemán: las características concretas de su situación española determinaban la forma de expresión en ensayos que son "ciencia menos la prueba explícita". Pero Ortega también llegó a percibirse a sí mismo como un *outsider*, como un "extranjero", en referencia inequívoca a las categorías sociológicas de Simmel. Así, en su discurso del 16 de noviembre de 1939 ante la Institución Cultural Española de Buenos Aires, Ortega declaraba:

> Señores: yo no soy ahora yo, yo soy nada menos que el extranjero, y me beneficio de sus melancólicos privilegios. ¡El extranjero! el hombre que no está, sino que llega y se va [...] El "extranjero" no es la persona singular, es una institución y, como dije, una magistratura, un hueco impersonal que llena uno tras otro todo el que hace este humildísimo hacer: llegar e irse. ¡Qué tema, señores, qué tema para hablar de él a fondo en ocasión oportuna! [...] El extranjero es el transeúnte que roza un momento nuestra existencia. El hombre más sutil que había en Europa hacia 1910, Jorge Simmel, solía decir —se lo he oído muchas veces, fue maestro mío a comienzos de siglo—, solía decir, que las confidencias más radicales las ha hecho un hombre a otro hombre, totalmente desconocido para él, que encontró durante unas horas en un vagón de ferrocarril o en el bar de una estación. Dos existencias, que un momento antes se ignoraban por completo, gozan de un roce subitáneo y fugaz en la inmensidad del espacio. Es la moral de la tangente, y acaso ella explica el tenaz mito del extranjero.[42]

Aunque en éste y otros discursos de la misma época, Ortega aplicó "los melancólicos privilegios" de su posición de extranjero a la descripción de las peculiares características de los pueblos hispanoamericanos en general, y del argentino en particular, Ortega ya se había dirigido, menos de una década antes, al público alemán para narrarles cómo su pertenencia a la unidad generacional de los jóvenes que a principios de siglo estudiaban en Marburgo, tales como Nicolai Hartmann y Heinz Heimsoeth, no le había impedido utilizar los peculiares privilegios de su "circunstancia" como extranjero para, por ejemplo, superar el paradigma dominante del neokantismo y "abandonar

[41] Véase *supra*, pp. 42-43.

[42] José Ortega y Gasset, "Discurso ante la Institución Cultural Española de Buenos Aires", en *Meditación del pueblo joven*, Madrid, Revista de Occidente (El Arquero), 1966, pp. 71-73.

a la fenomenología en el momento mismo de recibirla" con el fin de llegar a una nueva concepción filosófica. Ortega considera que tanto su peculiar localización generacional como su proveniencia de una cultura diferente, lo hicieron particularmente receptivo a la posibilidad de delinear la pieza faltante en el "rompecabezas" filosófico: "No llegué, pues, por ninguna insinuación positiva de origen personal, al pensamiento de la realidad radical de la vida, esto es, el puro acontecimiento de la lucha entre un hombre y sus circunstancias. Fui guiado hasta él por los problemas mismos que entonces la filosofía tenía planteados."[43]

Con tal afirmación, Ortega parece sugerir la forma en que el *Zeitgeist* de un medio cultural determinado sirve de catalizador en la gestación de una nueva idea filosófica. Una nueva idea puede provenir de diversas fuentes y éstas, tomadas en su conjunto, constituyen lo que nosotros hemos llamado aquí "el espíritu del tiempo". Es decir, las ideas compartidas por diversos intelectuales similarmente localizados que intentan dar respuesta a un mismo tipo de problemas, planteados de manera semejante, originan nuevos problemas, conceptos y textos que, a su vez, serán las fuentes comunes de otros pensadores al retroalimentar y reconfigurar dinámicamente los temas y problemas de un "espíritu del tiempo" en perpetuo cambio. Por esta razón, será necesario analizar ahora, con un poco de más detalle, cuáles eran las fuentes y "problemas mismos que la filosofía tenía planteados" cuando la peculiar localización social de Lukács y Ortega, en el contexto de las universidades alemanas de principio de siglo, condicionó su similar, pero independiente, receptividad "objetiva" de los temas y problemas filosóficos más relevantes de esa época.

C. Dilthey, la idea de la vida y el existencialismo

El existencialismo —afirma el gran teólogo Paul Tilich— ha logrado expresar el espíritu de nuestro tiempo mejor que cualquier otro movimiento intelectual.[44] Aunque la nomenclatura "existencialismo" todavía no aparecía cuando Lukács y Ortega fueron a estudiar a Alemania, la reflexión sobre el problema de la vida se encontraba ya en diversas obras de varios pensadores que tendrían una influencia decisiva en los dos jóvenes extranjeros. A Ortega nunca le gustó el término "existencialismo", pero reconocía que su personal "descubrimiento" de la *razón vital* podía confundirse con el "equívoco pensar

[43] J. Ortega y Gasset, *Prólogo para alemanes*, *op. cit.*, pp. 42 *passim* 60.

[44] Paul Tilich, *The Courage to Be*, New Haven, Yale University Press, pp. 86-112, citado en Patrick H. Dust, "El extremismo a la luz de la razón histórica", en *Cuadernos Hispanoamericanos*, Madrid, núm. 403-405, enero-marzo de 1984, p. 141.

existencial".[45] En sus ensayos precursores, Lukács tampoco se refiere al pensamiento existencial sino ante todo al problema de la vida. Y, sin embargo, tanto a Lukács como a Ortega se les ha visto como posibles fundadores del movimiento filosófico existencialista. En realidad lo que los dos jóvenes autores expresaron en sus respectivos ensayos de mocedad fue un planteamiento *sui generis* de temas, problemas y preocupaciones culturales de la *modernidad*, esbozados ya, previamente, en las obras y temas de la denominada *Lebensphilosophie*, o filosofía de la vida, de la cual Dilthey y Simmel eran prominentes representantes.

No obstante, el reconocimiento de Lukács y Ortega es muy diferente respecto a la influencia recibida, en especial de Dilthey, en sus obra de juventud. Mientras que en 1962 Lukács reconocía, como vimos en un capítulo previo, la influencia decisiva de *Vida y poesía* de Dilthey en la gestación de la *Teoría de la novela*, al grado de llegar a clasificar ésta como un ejemplo altamente representativo de la corriente de las "ciencias del espíritu" precisamente por la influencia de Dilthey, Ortega en cambio afirmaría que él no había leído nada importante de Dilthey sino hasta 1929.[46] El argumento de Ortega para explicar la ausencia de esa influencia en la gestación de la idea de razón vital es muy interesante, entre otras cosas porque precisamente mediante dicho argumento Ortega introduce observaciones e ideas sumamente relevantes para la comprensión de cómo se forma, y en qué consiste, un determinado "espíritu del tiempo". El argumento de Ortega es tan sorprendente como idiosincrático y por ello vale la pena analizarlo con detalle, pues si bien por un lado, el filósofo español afirma que pudo llegar a la idea de la razón vital "por los problemas mismos que entonces la filosofía tenía planteados" por otro lado, el problema de la idea de la vida ya estaba planteado de manera específica en Dilthey, y cabe preguntarse entonces: ¿cómo podría explicarse la ausencia de influencia del problema de Dilthey en Ortega y cuáles podían ser esos problemas que lo llevaron al descubrimiento de la razón vital? En 1933 Ortega iniciaba su argumento de la siguiente manera:

> Yo no he conocido algo de la obra filosófica de Dilthey hasta estos últimos cuatro años. De modo suficiente no la he conocido hasta hace unos meses [...] Cuando en 1906 estudiaba yo en Berlín, no había en las cátedras de aquella Universidad ninguna gran figura de filosofía. *Daba la casualidad* de que Dilthey desde unos años antes había dejado de explicar sus lecciones en el edificio universitario y sólo admitía a su enseñanza, que practicaba en su propia casa, unos cuantos estudiantes especialmente preparados. Esta *casualidad* hizo que yo no tropezase con su persona. Sin embargo yo quise entonces conocer su obra [...] como único medio

[45] J. Ortega y Gasset, *Prólogo para alemanes*, *op. cit.*, p. 60.

[46] José Ortega y Gasset, "Guillermo Dilthey y la idea de la vida" (1933-1934), en *Kant, Hegel, Dilthey*, Madrid, Revista de Occidente (El Arquero), 1973, p. 137.

> para enterarse del pensamiento fundamental de Dilthey [quedaba] la lectura de su *Introducción a las ciencias del espíritu*. Sin embargo, tampoco pude leerla. *Daba la casualidad* de que este libro se había agotado muchos años antes y era, entre todas las contemporáneas, una de las obras más raras del mercado. Una y otra vez quise leerla en la biblioteca de la Universidad, pero su rareza hacía que *casualmente* estuviese siempre en otras manos.[47]

Podría especularse con cierto humorismo que esas "otras manos" que madrugaban a Ortega todas las mañanas el libro de Dilthey muy bien podrían haber sido las de Lukács, porque él también se encontraba en Berlín por esas fechas redactando su primera obra de estética. Lo que no está sujeto a especulación es la inexactitud de varias de las afirmaciones de Ortega en el pasaje citado. Para empezar, la afirmación de no haber "conocido algo de la obra filosófica de Dilthey" hasta 1929 no es del todo cierta. En una carta del 30 de diciembre de 1906 de Ortega a Unamuno, fechada en Marburgo, Ortega recomienda a este último el trabajo "de primer orden" de Dilthey sobre Novalis.[48] Este trabajo de "primer orden" es nada menos que *Vida y poesía*, aparecido en 1905, donde se incluye el ensayo de 1865 de Dilthey sobre Novalis, clasificado por Mannheim como el primer trabajo de la tradición de las "ciencias del espíritu", donde se sistematiza y aborda seriamente el problema de las generaciones. Por eso, cuando Ortega afirma en otro pasaje de su ensayo sobre Dilthey que "en mi obra no hay apenas ideas que coincidan con la de Dilthey, ni siquiera que las incluyan y supongan como precedente",[49] parece olvidar que en *El tema de nuestro tiempo*, de 1923, hace de la idea de la generación "el concepto más importante de la historia, y, por decirlo así, el gozne sobre que ésta ejecuta sus movimientos".[50]

En defensa de Ortega podría decirse que la idea de la generación no lleva necesariamente a la idea de la vida, aun cuando la obra de Dilthey de 1905 lleve en el título original en alemán la palabra "vivencia", *Erlebnis*. Pero resulta que la acertadísima traducción al castellano de *Erlebnis* por "vivencia" fue acuñada por Ortega mismo en 1913. Los traductores al inglés de la obra de Dilthey no han encontrado una palabra adecuada para traducir correctamente el término *Erlebnis* y han seguido optando, incluso en las más recientes traducciones, por el equívoco e insatisfactorio término de "experience".[51]

[47] *Ibid.*, pp. 137-140.

[48] J. Ortega y Gasset, *Epistolario*, *op. cit.*, p. 75.

[49] J. Ortega y Gasset, "Guillermo Dilthey y la idea de la vida", *op. cit.*, p. 143.

[50] J. Ortega y Gasset, *El tema de nuestro tiempo*, *op. cit.*, p. 78. Véase también, W. Dilthey, *Vida y poesía*, *op. cit.*, pp. 287-290, 302-304 y 338-339, donde se presenta una sistematización del "método de las generaciones".

[51] Así, H. P. Rickman considera necesario evadir la palabra "vital" en la traducción de *Erlebnis* por considerarla desorientadora, y prefiere aferrarse a "experience", que resulta aún más desorientadora e inexacta: H. P. Rickman (ed.), *Dilthey. Selected Writings*, Cambridge, CUP, 1976, p. 29.

Gracias a Ortega contamos con una traducción envidiable de *Erlebnis* al castellano, justificada desde 1913 de la siguiente manera:

> Esta palabra, *Erlebnis* fue introducida, según creo, por Dilthey. Después de darle muchas vueltas durante años esperando tropezar con algún vocablo ya existente en nuestra lengua y suficientemente apto para transcribir aquélla, he tenido que desistir y buscar una nueva. Se trata de lo que sigue: en frases como "vivir la vida", "vivir las cosas", adquiere el verbo "vivir" un curioso sentido. Sin dejar su valor de deponente toma una forma transitiva significando aquel género de relación inmediata en que entra o puede entrar el sujeto con ciertas objetividades. Pues bien: ¿cómo llamar a cada actualización de esta relación? Yo no encuentro otra palabra que "vivencia". Todo aquello que llega con tal inmediatez a mi yo, que entra a formar parte de él, es una vivencia.[52]

Ortega exhibe aquí un profundo conocimiento del sentido auténtico de la idea de la vida de Dilthey, justo en el momento en que se disponía a redactar sus *Meditaciones del Quijote*. Y en tal exhibición, no se trata ya de una idea "periférica" de Dilthey, sino de la *idea central* del problema de la vida. Después de todo, Ortega sí conocía por lo menos "algo" de la obra filosófica de Dilthey antes de 1929.[53]

Hay otras inexactitudes de menor importancia en el ensayo de 1933 de Ortega. Por ejemplo, cuando nos dice que en 1906 no había en la Universidad de Berlín "ninguna gran figura de filosofía", o que Dilthey tenía algunos años de no explicar sus lecciones en el edificio universitario. Basado en catálogos de la Universidad de Berlín, Fernando Salmerón ha mostrado, en cambio, cómo en 1906 Dilthey alcanzó todavía a dar cursos de historia general de la filosofía y de filosofía sistemática. Además de Dilthey, enseñaron filosofía en ese año Simmel, Paulsen y Riehl; Wöfflin dio historia del arte; Harnack y Mueller, teología; Eduard Meyer, historia; Planck, mecánica cuántica; y Stumpf, psicología.[54] Es posible que en 1906 el joven y despistado Ortega

[52] José Ortega y Gasset, "Sobre el concepto de sensación" (1913), en *Investigaciones psicológicas*, Madrid, Revista de Occidente/Alianza Editorial, 1982, pp. 233-234. La palabra *Erlebnis*, por otro lado, no fue acuñada por Dilthey como cree Ortega, sino por Hegel, tal y como lo ha demostrado el minucioso análisis filológico de Hans Georg Gadamer. Pero aun cuando Dilthey no acuñó el término, el mismo Gadamer considera que en los ensayos de *Vida y poesía*, "Dilthey fue el primero en darle la función conceptual a la palabra, y pronto sería tan popular y tan íntimamente relacionada con un valor tan evidente, que varios idiomas europeos se verían obligados a tomarla prestada". Véase Hans Georg Gadamer, *Verdad y método I*, Salamanca, Sígueme, 5a. edición, 1993, pp. 96-107.

[53] Ante esto, no hacen falta corroboraciones del conocimiento sobre Dilthey de Ortega a través de fuentes indirectas, Scheler, por ejemplo, como lo hace Orringer. Véase Nelson Orringer, "La crítica de Aristóteles de Ortega y sus fuentes", en Manuel Durán (ed.), *Ortega, hoy*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1985, p. 182.

[54] Fernando Salmerón, *Las mocedades de Ortega y Gasset*, México, UNAM, 3a. ed., 1983, pp. 34-35. Algunas de las recientes y muy bien fundamentadas investigaciones sobre Dilthey

estuviera particularmente obsesionado con Kant, y que por ello, después de asistir a los decepcionantes cursos de Riehl, hubiera decidido irse a Marburgo por ser considerada entonces la capital del movimiento neokantiano. También es posible que, para el gusto de Ortega en 1933, ninguno de los antiguos profesores de Berlín fuera una "gran figura de la filosofía", pero entonces ¿esto quiere decir que su opinión de Simmel como el filósofo más sutil, no de Alemania, sino de Europa entera, no se le ocurrió sino hasta 1939? Esto será analizado con más detalle cuando abordemos el caso de Simmel. Por ahora conviene centrarse en cómo explicó Ortega las semejanzas entre su filosofía y la de Dilthey, puesto que no reconocía su influencia.

> Al tomar recientemente pleno contacto con la obra de Dilthey [decía Ortega en 1933] he experimentado la patética sorpresa de que los problemas y posiciones apuntados en toda mi obra —se entiende, los estricta y decisivamente filosóficos— corren en un extraño y azorante paralelismo con los de aquélla. Nada más azorante, en efecto, que encontrarse ya muy dentro de la vida, de pronto, con que existía y andaba por el mundo otro hombre que en lo esencial era uno mismo. La literatura ha dado forma a ese medular azoramiento en el tema del *alter ego*.[55]

Aceptando la sinceridad del azoramiento de Ortega, y aceptando provisionalmente su premisa básica de no haber leído plenamente a Dilthey sino hasta después de haber escrito las *Meditaciones del Quijote*, *El tema de nuestro tiempo* y *La rebelión de las masas*, queda en pie una posibilidad, no considerada por el filósofo español, para explicar ese "azorante paralelismo" de acuerdo con lo que aquí hemos denominado "el espíritu del tiempo". ¿Acaso Ortega no habría leído muchas ideas de Dilthey, no directamente en sus obras, sino en otras fuentes mediadoras que usaban y manejaban ideas de Dilthey sin citar al filósofo alemán? La influencia de Dilthey sobre el medio cultural entero de Alemania es un dato confirmable:[56] Husserl, Weber, Simmel, Jaspers, Cassirer, Heidegger, Troeltsch, Scheler, Lukács, Spranger, Bultmann, Löwith y otros pensadores alemanes de principios de siglo recibieron y reconocieron, aunque no siempre citaron, esa influencia. Específicamente, como se verá más adelante, Simmel pudo haber sido la fuente mediadora donde Ortega leyó muchas ideas de Dilthey que luego consideró propias e independientes. Sin embargo, Ortega explicaba el paralelismo con Dilthey de otra manera:

---

confirman que éste no se retiró de la enseñanza universitaria sino hasta 1907: véase Michael Ermarth, *Wilhelm Dilthey: The Critique of Historical Reason*, Chicago, Chicago University Press, 1978, p. 35.

[55] J. Ortega y Gasset, "Guillermo Dilthey y la idea de la vida", *op. cit.*, p. 143.

[56] Véase por ejemplo, Michael Ermarth, *op. cit.*, p. 3; y H. P. Rickman, *Wilhelm Dilthey: Pioneer of the Human Studies*, Londres, Paul Elek, 1979, p. vii.

> ¿y el paralelismo? El paralelismo excluye precisamente la coincidencia y significa sólo estricta correspondencia. Las paralelas no pueden tocarse en ningún punto porque *vienen* de un origen independiente. Su convergencia en el infinito expresa esta contradicción de que son la misma línea y, a la vez, la más diferente. Sólo dos pensamientos paralelos pueden estar seguros de no coincidir materialmente nunca, porque les separa lo más fundamental: un punto de arranque distinto y distante, *porque toman desde luego el problema a diferente nivel*, uno más avanzado y pleno que otro. La idea de la *razón vital* representa, en el problema de la vida, un nivel más avanzado que la idea de la *razón histórica*, donde Dilthey se quedó [...] *Apenas hay nada en Dilthey que se pueda formalmente aprovechar para los términos decisivos de la razón vital*, pero a ésta le hubiera convenido mucho haber pasado por la disciplina de Dilthey. Se habría ahorrado no pocas vacilaciones e intentos infértiles, se habría nutrido y corroborado a buen tiempo. Que sea necesario alimentarse de lo que, en definitiva, hay que eliminar, es una de las leyes fundamentales de la vida.[57]

Aun cuando en la última parte de esta descripción las peculiares metáforas de Ortega reducen a Dilthey a poco más que una especie de desecho orgánico, lo importante no es eso, sinó la concepción teleológica del sentido del "paralelismo". Dilthey es "el filósofo más importante de la segunda mitad del siglo XIX", pero Ortega también afirma que la idea de la razón vital es más avanzada que la idea de Dilthey y, en consecuencia, el filósofo español parece adjudicarse el papel de ser el pensador más importante de la primera mitad del siglo XX. Si Dilthey es importante en 1933, lo es por haber anticipado precursoramente la idea de la razón vital, sin la cual las aportaciones de Dilthey no pueden tener luz propia, pues "lo característico de Dilthey es que no llegó él mismo a pensar nunca del todo, a plasmar y dominar su propia intuición".[58] Para Ortega, Dilthey se queda a medio camino de su propia idea, "ha *querido* decir y ha querido pensar, sin acabar de poseer" lo que la razón vital alcanzaría años después. Por eso, "el sentido *futuro* que en la historia de la filosofía iba a tener Dilthey" sería el de haber pensado a medias lo que, según Ortega, él sí logró pensar plenamente: "lo cual significa, lisa y llanamente, quiérase o no, que hemos sido unos cuantos los que entonces construíamos originalmente ese futuro a cuya luz —*sin ella no*— cobra sentido fecundo Dilthey".[59]

El peligro de interpretaciones teleológicas, como la presentada por Ortega en este caso, no radica tan sólo en lo implausible y forzado de sus líneas generales, para no decir nada de su egocentrismo, sino también en la posibilidad de ser susceptibles de aplicarse al emisor mismo de la proposición. Así, si se acepta la línea básica del argumento de Ortega, podría decirse también

[57] J. Ortega y Gasset, "Guillermo Dilthey y la idea de la vida", *op. cit.*, p. 144.
[58] *Ibid.*, p. 141.
[59] *Ibid.*, pp. 175-176.

que todo posible valor precursor de sus *Meditaciones del Quijote*, adquiere pleno sentido sólo a la luz —*sin ella no*— de las aportaciones de Martin Heidegger en *Sein und Zeit*. El sentido y valor intrínseco de los ensayos precursores, será analizado y evaluado de una manera muy distinta a ésta cuando nos detengamos en la interpretación de la forma ensayística de Lukács en su juventud. Por lo pronto, conviene adelantar únicamente que la ventaja frente a las visiones teleológicas, de una interpretación hermenéutica y pluralista, como la manejada hasta aquí dentro de nuestra conceptualización de cómo se localiza sociológicamente un determinado *Zeitgeist*, radica en el respeto al contexto y valor intrínseco de las diversas aportaciones filosóficas, sin menoscabo de poder interrelacionarlas dentro de un contexto más amplio de diálogo cultural compartido, como trasfondo sobre el cual se plantean problemas comunes con diversos o similares tipos de respuesta. Estos últimos dependen no tan sólo de la individual sensibilidad y capacidad genial, brillante o mediocre de cada pensador, sino también de la perspectiva de su particular localización social a partir de la cual se enfrenta a los problemas compartidos y genera otros nuevos.

La relación de Lukács con Dilthey es, desde cierto punto de vista, menos problemática que la de Ortega, en parte por el reconocimiento explícito del filósofo húngaro de la influencia de Dilthey en sus obras de juventud, pero en parte también por el papel que asigna a Dilthey en años posteriores. Aun cuando Dilthey no se salvó de ser clasificado como uno más de los miembros de la banda de criminales de *El asalto a la razón*, en esta obra Dilthey recibió un tratamiento relativamente benigno y, más aún, de acuerdo con Georg Lichtheim, el Lukács maduro y veterano llegó a postular para sí el título de "sucesor marxista de Dilthey".[60] Lichtheim considera que, al heredar Lukács los problemas no resueltos de las "ciencias del espíritu" y de la *Lebensphilosophie*, es posible tomar al *corpus* de los escritos de la obra global del filófoso húngaro "como una versión hegelianizada del marxismo o como una continuación de la obra de Dilthey en el ámbito de la *Geistesgeschichte*, si bien desplazando el énfasis del papel autoactivante de la consciencia al despliegue de un proceso profundamente enraizado en la dialéctica de las fuerzas materiales productivas y de las relaciones sociales".[61]

En *El asalto a la razón*, Dilthey es presentado por Lukács como figura de transición entre el positivismo y el "vitalismo imperialista". Dilthey parece rebasar el idealismo al proponer que la categoría de la vida misma se constituye "constantemente en su propia prueba". Por ello, "las premisas fundamentales del conocimiento se dan en la vida y el pensamiento no puede ir más

[60] Georg Lichtheim, *Lukács*, México, Grijalbo, 1973, p. 55.
[61] *Ibid.*, p. 197.

allá de ellas".[62] No obstante, Dilthey termina por caer en el psicologismo y en un subjetivismo arbitrario, eventualmente tendiente al irracionalismo, llevado hasta sus últimas y fatales consecuencias por sus herederos "protofascistas" del siglo XX:

> Cierto que Dilthey no es aún un irracionalista, al modo como lo serán los irracionalistas del imperialismo de la posguerra. Así lo revela ya el hecho de que su método se limite a las ciencias del espíritu. Pero [...] el irracionalismo es, a pesar de todo, la consecuencia final de su método, por mucho que él se esfuerce por sobreponerse a ella, encarrilándola regresivamente hacia los cauces de una cuasicientificidad.[63]

Lukács insiste en varias partes de su exposición en que, ni por su contenido ni por su metodología, puede verse a Dilthey como un "fascista", pero también sostiene que, aun cuando fuera involuntariamente, su obra sirvió para fortalecer la tendencia del proceso general de "destrucción de la razón" del contexto filosófico alemán. De cualquier modo, el verdadero representante e "hijo legítimo" del "periodo imperialista" no es Dilthey, sino Simmel, pues en él los problemas vitalistas anunciados por Dilthey adquirirán una fundamentación más sólida, y su *Lebensphilosophie* podrá conectarse más claramente con las tendencias irracionalistas del movimiento existencialista del siglo XX.[64] De esta manera, también para el caso de Lukács la influencia de Dilthey estuvo configurada de manera primordial por la mediación de Simmel y por ello este último debe ser visto como la figura clave en la transmisión del problema de la categoría de la vida en el contexto cultural de la Alemania guillermina.

En un texto de 1934 dirigido al público alemán, Ortega afirmaba, sin embargo, que "a la idea de la vida como realidad radical sólo se podía llegar, por influencia extraña, al través de dos pensadores: Dilthey y Kierkegaard".[65] Ya hemos visto cómo mientras Lukács no tuvo reservas en admitir la influencia decisiva de esos dos pensadores en la gestación de sus obras de juventud, Ortega, en cambio, negó radicalmente semejante influencia. Lukács no se limitaría a reconocer la influencia de Dilthey y Kierkegaard, sino que también consideraría fundamental a Simmel en la configuración de la recepción, no tan sólo del problema de la vida, sino de otros temas centrales como son la cuestión de las formas y de la tragedia de la cultura. En Ortega el reconocimiento de Simmel en el descubrimiento del problema de la vida ni siquiera es

[62] G. Lukács, *El asalto a la razón*, *op. cit.*, p. 338.
[63] *Ibid.*, p. 347.
[64] *Ibid.*, p. 357.
[65] J. Ortega y Gasset, *Prólogo para alemanes*, *op. cit.*, p. 58.

mencionado,[66] y a pesar de ello, es posible encontrar la influencia del filósofo berlinés en textos orteguianos tanto de 1914 como de 1923 y años posteriores.

A lo largo de este trabajo hemos mostrado cómo los conceptos y categorías de Simmel aparecen una y otra vez en los problemas compartidos por Lukács y Ortega durante sus mocedades. Por ello, será necesario detenerse ahora en un análisis más explícito y detallado de cómo se dio concretamente esa influencia del maestro compartido en las obras de sus dos discípulos extranjeros más sobresalientes. Es decir, en lo que sigue consideraremos la posible encarnación del *Zeitgeist* del contexto cultural alemán de principios de siglo en la sutil personalidad de Georg Simmel.

D. Georg Simmel como *Herr Zeitgeist*

Was ihr den Geist der Zeiten heisst,
Das ist im Grund der Herren eigner Geist,
In dem die Zeiten sich bespiegeln.

Goethe, *Fausto*, parte I, "La noche".[67]

Si se comparan las fuentes especializadas independientes donde se describe la cronología del desarrollo intelectual de Lukács y Ortega, es posible encontrar una precisa coordenada de coincidencia espacio-temporal para los dos autores estudiados: el tiempo quedaría definido por el semestre de invierno

[66] La relación de Ortega con Simmel en este punto no deja de ser complicada y sorprendente pues, si bien el primero ni siquiera menciona las aportaciones del segundo a la filosofía de la vida, Simmel fue el único maestro alemán de Ortega traducido al castellano y divulgado a iniciativa del discípulo español. Así, ya desde el primer número de la *Revista de Occidente*, aparece inmediatamente después del primer artículo de Ortega en la revista, la primera parte del ensayo de Simmel sobre la "Filosofía de la moda", el cual sería continuado en el segundo número. De 1923 a 1934 aparecieron traducidos en la revista de Ortega prácticamente todos los ensayos de Simmel recopilados en la primera edición de su *Philosophische Kultur* (1911). Además de estos ensayos, Ortega promovió la traducción integral al castellano de la *Soziologie* (1908) y de los *Hauptprobleme der Philosophie* (1910) de Simmel, mismos que aparecieron publicados en la casa editorial de la *Revista de Occidente*. A pesar de ello, las obras de Simmel que pudieron haber tenido el mayor grado de influencia en el pensamiento de Ortega, tales como *Goethe* (1913), *Kant* (1904), el último capítulo de la *Philosophie des Geldes* (1900), *Kant und Goethe* (1906) y la *Lebensanschauung* (1918), no fueron traducidas en España. Esta situación pudiera interpretarse en el sentido de que, después de todo, la influencia de Simmel en Ortega es mayor que la de otros de sus maestros alemanes, principalmente los de la escuela de Marburgo, y por ello resulta sumamente extraño que algunas de las obras más representativas e importantes de Simmel, precisamente las de mayor relevancia para el tema de la idea de la vida, no vieran la luz en España.

[67] "Aquello que llamáis el espíritu de los tiempos, no es en su fundamento más que el propio espíritu de los grandes hombres, en que los tiempos se reflejan."

de 1906, y el espacio, por el aula donde Simmel impartía sus clases en la Universidad de Berlín. Es decir, al combinar, por ejemplo, la minuciosa localización de la asistencia de Ortega a las universidades alemanas efectuada por Fernando Salmerón, junto con la localización de Lukács en esas Universidades llevada a cabo por especialistas en su obra, nos permite en efecto concluir que sin que Lukács y Ortega lo supieran nunca, en 1906 fueron compañeros de banca en el aula de Simmel en Berlín. El curso de Simmel estuvo dedicado a su muy peculiar concepción de la lógica; el aula era la número 63; el asiento de Lukács el 96 y no sabemos cuál fue el de Ortega, pero muy bien podría haber sido el 94.

Así, en su clásica obra sobre las mocedades de Ortega y Gasset, Salmerón cita el otorgamiento de la Real orden del Ministerio de Instrucción Pública de España de una beca a favor de Ortega por 4 500 pesetas "para ampliar estudios en el extranjero que comenzará en 1º de octubre del corriente año (1906) y terminará en 30 de septiembre de 1907; (el pensionado) efectuará en Berlín estudios sobre 'Prehistoria del criticismo filosófico' [...] Madrid, 6 de junio de 1906".[68] Aunque la pensión fue otorgada para estudiar en Berlín, Salmerón detecta sin embargo que, el 17 de noviembre de 1906, Ortega se matriculó en Marburgo y "allí permaneció hasta el 2 de agosto de 1907".[69] De acuerdo con esto, Ortega sólo pudo haber asistido, a lo más, durante tres meses a los seminarios y clases de la Universidad de Berlín donde, después de sufrir un desencanto por no haber encontrado ahí lo buscado, decidió emigrar a Marburgo. El lapso de asistencia a los cursos y seminarios de Berlín quedaría reducido a tan sólo tres meses, pero sin lugar a dudas ese es el periodo al que se refiere Ortega en sus escritos posteriores, cuando menciona su estancia en Berlín o su asistencia a los cursos de Simmel.[70]

En sus notas autobiográficas, publicadas póstumamente en 1981, Lukács afirma: "entre 1906 y 1907 yo estaba en Berlín, donde escribí la primera versión de mi libro sobre el drama". Lukács fecha la terminación de esta obra en enero de 1907, y menciona también la petición de Simmel a Ernst Bloch de una opinión crítica sobre el joven escritor húngaro, quien había sido invitado a participar en los seminarios privados del maestro berlinés.[71] La descripción de este contacto, en estas fechas, es uno de los factores que ha llevado a recientes especialistas de la obra de Lukács a afirmar, por ejemplo: en "1906-1907 (Lukács) conoce a Georg Simmel, convirtiéndose en alumno suyo",[72] o bien, "desde 1906 Lukács asistió regularmente a los cursos de Georg Simmel

[68] F. Salmerón, *Las mocedades de Ortega y Gasset*, *op. cit.*, pp. 33-34.
[69] *Ibid.*, p. 34.
[70] *Supra*, pp. 107 y 109.
[71] G. Lukács, *Gelebtes Denken*, Frankfurt, Suhrkamp, 1981, pp. 62 y 248.
[72] Werner Mittenzwei *et al.*, *Diálogos y controversias con Georg Lukács*, Madrid, Akal, 1979, p. 358.

(1858-1918) en la Universidad de Berlín, además de participar en el seminario privado de la casa particular del filósofo: Simmel siguió y apoyó desde entonces la actividad académica de Lukács".[73] Las investigadoras húngaras Fekete y Karádi afirman también que Lukács vivió en Berlín "desde 1906 hasta 1911 con cortas interrupciones".[74]

Estos datos serían suficientes para hacer coincidir a Lukács y a Ortega, no tan sólo en la misma ciudad por la misma fecha, sino también en la misma universidad, en la misma aula y con el mismo maestro. Sin embargo, la localización coincidente presenta sus complicaciones si se utilizan fuentes alternativas a aquellas que pueden llegar a sentar a los dos pensadores en la misma banca. En el caso de Ortega, por ejemplo, hay quien pone en duda la asistencia del joven español al aula de Simmel. Basándose en los archivos de la familia Ortega, Oliver W. Holmes sólo encontró evidencia para probar la asistencia de Ortega al aula de Alois Riehl en Berlín, pero no a la de Simmel,[75] y el propio Orringer parece optar por dejar abierta la cuestión no sin antes decirnos que el inicio de la asistencia de Ortega a los cursos de Berlín se dio desde agosto de 1906.[76] En cualquier caso, el pensamiento de Simmel tuvo una influencia decisiva en los conceptos, temas y problemas de Ortega, mientras que la influencia de Riehl apenas es perceptible, y eso tan sólo en algunos ensayos previos a 1914.

El caso de Lukács también se presta a la polémica pues, si bien como vimos algunas cronologías sitúan su asistencia al aula de Simmel desde 1906, hay otras que más bien la localizan en el semestre de invierno de 1909.[77] No obstante, tal discrepancia cronológica ha quedado definitivamente solucionada con el reciente hallazgo en Hungría de un documento fundamental: el cuaderno de notas de Lukács dedicado a un curso impartido por Simmel en el semestre de invierno de 1906-1907 en Berlín. En efecto, desde la Universidad Eötvös Loránd de Budapest, la investigadora húngara Anna Wesseley ha enviado en 1990 a Occidente un reporte donde se proporcionan datos detalladísimos que pueden servir no sólo para identificar el curso de Simmel al que Lukács asistió por primera vez, sino que también ayudan a delimitar el único curso del maestro berlinés que podría haber sido escuchado por Ortega. Wesseley nos brinda la siguiente información, sumamente valiosa para los propósitos de nuestra investigación sobre la relación de Lukács y Ortega con Simmel:

[73] Éva Fekete y Éva Karádi, *Georg Lukács. Sein Leben in Bildern, Selbstzeugnissen und Dokumenten*, Stuttgart, J. B. Metzler, 1980, p. 30.

[74] *Ibid.*, p. 31.

[75] Citado en N. Orringer, *op. cit.*, p. 30, nota 27.

[76] *Ibid.*, p. 30.

[77] George Lichtheim, *op. cit.*, p. 211; István Mészáros, *Lukács' Concept of Dialectic*, Londres, Merlin Press, 1972, p. 119; y Fritz J. Raddatz, *Georg Lukács in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Hamburgo, Rowohlt Taschenbuch, 1972, p. 115.

> Un viejo cuaderno empastado en negro, preservado en el Archivo de Lukács en Budapest, contiene una transcripción de once conferencias de un curso sobre lógica impartido por Georg Simmel en noviembre de 1906 y en enero de 1907 [...] Lo que nos interesa aquí es la personalidad del alumno y su relación con el maestro. El estudiante se autoidentifica al escribir pulcramente en la parte superior derecha de la primera página: "Dr. Georg Lukács, Asiento 96, Aula 63". Durante los años de 1906 a 1910 Simmel ejerció una influencia decisiva sobre los intereses y la orientación filosófica de Lukács.[78]

Aun cuando la cordial relación directa de maestro-discípulo entre Simmel y Lukács no se daría sino hasta 1909, es posible comprobar un importante contacto intelectual entre los dos pensadores desde 1906, tanto por la aplicación de las categorías simmelianas al análisis crítico del drama en la *Evolución histórica del drama moderno* —la primera gran obra de Lukács redactada en el semestre de invierno de 1906 en Berlín—, como por la reciente verificación de la asistencia de Bela Balázs, compañero húngaro de Lukács, a los cursos públicos y al seminario privado de Simmel, también desde 1906.[79] Mary Gluck parece sugerir la asistencia de Lukács junto con Balázs en 1906 al seminario privado de Simmel cuando afirma:

> Simmel no sólo había sido maestro sino también amigo personal de varios miembros del futuro círculo dominical (de Budapest), quienes tendían a completar sus estudios filosóficos con un semestre o dos en la universidad de Berlín, donde Simmel enseñaba. Lukács y Balázs fueron particularmente favorecidos por Simmel, quien los invitaba a su casa a conversar, tomar el té y participar en seminarios privados. En 1906 Balázs participó en uno de estos seminarios sobre filosofía del arte (*Kunstphilosophie*), y posteriormente dedicó a Simmel el tratado gestado ahí, sobre la "estética de la muerte".[80]

[78] Véase Anna Wesseley, "Simmel's Influence on Lukács's Conception of the Sociology of Art", en M. Kaern, B. S. Phillips y R. S. Cohen (eds.), *Georg Simmel and Contemporary Sociology*, Boston Studies in the Philosophy of Science, vol. 119, Boston, Kluwer Academic Publishers, 1990, p. 357. Conviene hacer notar que aunque las clases fechadas por Lukács se limitan únicamente a las de noviembre de 1906 y enero de 1907, los cursos del semestre de invierno en la Universidad de Berlín se iniciaban a fines de septiembre y concluían en febrero, con lo cual Lukács y Ortega podrían haber coincidido en el aula de Simmel en octubre de 1906.

[79] Mary Gluck, *Lukács and his Generation: 1900-1918*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1985, p. 146. La reciente codificación de las correspondencia del joven Lukács incluye cartas escritas a él desde Budapest por varios amigos húngaros, donde se hace referencia a su estancia en Berlín y al progreso de la redacción de la *Evolución histórica del drama moderno*. Las fechas de esas cartas son del 5 de agosto de 1906 y 26 de noviembre de 1906; véase Judith Marcus y Zoltan Tar (eds.), *Georg Lukács: Selected Correspondence 1902-1920. Dialogues with Weber, Simmel, Buber, Mannheim and others*, Nueva York, Columbia University Press, 1986, pp. 30-34.

[80] M. Gluck, *op. cit.*, p. 146. Véase también Lee Congdon, *The Young Lukács*, Chapel Hill, The University of Norh Carolina Press, 1983, p. 36.

Aun cuando Mary Gluck acierta en la periodización del contacto de Balázs con Simmel, tal cronología no sería del todo adecuada para el caso de Lukács porque éste no asistiría a los seminarios *privados* de Simmel sino hasta 1909, a pesar de haber asistido a sus cursos y haber leído sus libros desde 1906, influido muy probablemente para ello por la experiencia de su amigo Balázs. Con todo, gracias a esta influencia, Lukács construyó su concepción de la sociología de la literatura, desarrollada en la *Evolución histórica del drama moderno* fundamentalmente con categorías simmelianas, pues la referencia a la *Filosofía del dinero* de Simmel aparece varias veces en el libro sobre el drama redactado en el semestre de invierno de 1906 y concluido, en su primera versión, en enero de 1907.[81] Después de haber ganado en febrero de 1908 un premio en Hungría con la presentación de su libro sobre el drama, Lukács tradujo al alemán el primer capítulo y lo envió a Simmel pidiéndole una opinión crítica del mismo. En la carta de respuesta, fechada el 22 de julio de 1909, Simmel comunicaba a Lukács su incapacidad para elaborar una opinión crítica exhaustiva aun cuando, al reconocer la aplicación de sus propias categorías en el análisis de Lukács, Simmel manifiesta su simpatía por tal obra en los siguientes términos:

> Por otra parte, no deseo ocultarle el hecho de que las primeras páginas que ya he leído, me resultan sumamente empáticas *en cuanto a la metodología*. El intento de derivar lo más sublime e interior a partir de las condiciones más externas y vulgares me parece fructífero y muy interesante. En cuanto al contenido, sin embargo, la ambigüedad del aspecto psicológico se autoafirma, lo que hace posible llegar a veces a conclusiones opuestas a las suyas, a partir de las mismas presuposiciones.[82]

Como consecuencia de este intercambio, Simmel invitó a Lukács a exponer sus ideas sobre el drama en el seminario privado de Berlín, en el mismo año de 1909, donde Ernst Bloch debería de participar y presentar a Simmel su opinión sobre el joven escritor húngaro. A partir de entonces nacería una

[81] Véase la reciente traducción integral al alemán del original húngaro, de la importante obra del periodo juvenil de Lukács: G. Lukács, *Entwicklungsgeschichte des modernen Dramas*, Darmstadt, Luchterhand, 1981, vol. 15 de las obras completas, especialmente las pp. 26-69 y 91-121. Aunque Lukács afirma en una advertencia preliminar a la versión resumida en alemán publicada en el *Archiv für Sozialwissenschaft*, vol. 38 (1914), que "la redacción del libro quedó concluida en el invierno de 1908-1909", el escritor húngaro se refiere a la segunda edición, corregida y aumentada, del texto original, ya que la primera versión había ganado un concurso en febrero de 1908. Por eso, en sus notas autobiográficas Lukács podía escribir que "el libro sobre el drama (fue escrito en 1906-1907) y terminado en 1907".

[82] Carta de Simmel a Lukács del 22 de julio de 1909, en Judith Marcus y Zoltan Tar (eds.), *Georg Lukács: Selected correspondence..., op. cit.*, p. 93. También citada en M. Löwy, *Pour une sociologie des intellectuels révolutionnaires, op. cit.*, p. 116, nota 1.

estrecha e intensa relación intelectual tanto entre Simmel y Lukács, como entre éste y Bloch. El interés y afecto de Simmel por Lukács fue aumentando aunque, á juzgar por la correspondencia de los dos autores, ese interés acabaría por producir una especie de hastío en el joven Lukács. A fines de 1910, Lukács escribía a su amiga Beatrice de Waard: "*Simmel nunca ha sido tan atento conmigo como ahora* (la última vez me forzó a quedarme más de dos horas en su casa), *pero ya no me puede ofrecer mucho; lo que tenía que aprender de él se agotó hace tiempo. Es más, intelectualmente hablando, lo que podría llegar a aprender de cualquier gente ya lo he aprendido.*"[83] A pesar de tan confesada autosuficiencia, Lukács siguió elaborando sus ensayos estéticos bajo la clara influencia de Simmel, hasta que fue a Heidelberg en 1912 y cayó ahí irremediablemente bajo la avasallante influencia intelectual de Max Weber.

Hay entonces evidencia suficiente para hacer coincidir a Ortega y a Lukács en el Berlín de 1906 bajo la influencia intelectual de Simmel. La exacta coincidencia cronológica no deja, sin embargo, de ser una mera curiosidad en la historia cultural de la Alemania guillermina, aunque sea particularmente relevante por el similar e independiente reclamo posterior de prioridad de los dos autores respecto a su supuesta anticipación a los planteamientos básicos de la ontología fundamental de Martin Heidegger. Pero aun cuando no se hubiera dado la exacta coincidencia cronológica, y se hubiera presentado un desfase temporal digamos de tres o cinco años, lo importante para nuestros propósitos no es tanto eso, sino más bien detectar la influencia de Simmel en la configuración independiente de las categorías analíticas más importantes de los primeros ensayos de crítica estética de sus dos jóvenes discípulos. Antes de abordar la forma específica en que la personalidad de Simmel configuró esas categorías analíticas, conviene reconstruir otros aspectos de la influencia intelectual de Simmel en el medio cultural de la Alemania guillermina, con el fin de determinar hasta qué punto puede quedar justificada nuestra aventurada afirmación de ver en él a la auténtica encarnación del *Zeitgeist* de ese contexto cultural.

Posiblemente la versión más clásica y literal que ha visto en Simmel al *Zeitgeist* de la cultura alemana de principios de siglo, la proporcionó el historiador de arte Wilhelm Worringer. En 1908 Worringer publicó un pequeño tratado de estética intitulado *Abstraktion und Einfühlung*, obra de una enorme, y para algunos autores inmerecida, influencia en el contexto cultural alemán de principios de siglo.[84] La obra contribuyó no sólo a dar una funda-

[83] Carta de Lukács a Beatrice de Waard del 23 de diciembre de 1910, en Éva Karádi y Éva Fekete (comps.), *Georg Lukács Briefwechsel 1902-1907*, Stuttgart, Metzler, 1982, p. 188.

[84] Wilhelm Worringer, *Abstracción y naturaleza*, traducción castellana de Mariana Frenk, México, FCE (Breviario 80), 1953. Para una crítica de la supuesta inmerecida influencia de esta obra, véase Peter Gay, *Freud, Jews and other Germans*, *op. cit.*, pp. 160-161.

mentación teórica al expresionismo y al arte abstracto,[85] sino que también influyó explícitamente en las concepciones estéticas de Lukács y Ortega. Al publicar en 1911 la versión alemana de *El alma y las formas*, Lukács envió inmediatamente un ejemplar a Worringer, porque al parecer no dejaba de reconocer muchos paralelismos entre sus respectivas concepciones del arte.[86] Ahora bien, si existen semejanzas entre Lukács y Worringer, ellas son aún más claras entre éste y los ensayos de Ortega sobre "La deshumanización del arte" y el "Arte de este mundo y del otro".[87]

Al igual que Lukács y Ortega, Worringer había visitado el aula de Simmel en Berlín y posteriormente reconocería que las ideas fundamentales de *Abstraktion und Einfühlung* habían sido inspiradas por el célebre maestro berlinés. Worringer admitiría también que su obra tuvo una sorpresiva e inesperada inspiración y, después de atribuirle misteriosas cualidades metafísicas al "espíritu del tiempo", afirmaría en el prólogo a la reimpresión de 1948 de su obra: "Sin saberlo había sido yo en aquel entonces un *medium* para ciertas necesidades del tiempo. La brújula de mi destino había señalado un rumbo ya fijado irrevocablemente por el espíritu de la época". De acuerdo con Worringer, el *Zeitgeist* se había posado sobre él en el museo del Trocadero de París, cuando coincidió con Simmel en una visita a ese museo. La descripción "metafísica" de Worringer de esa visita común es la siguiente:

> Es el filósofo berlinés Georg Simmel, a quien conozco superficialmente de mis semestres de Berlín de hace algunos años, cuando en dos ocasiones había asistido informalmente a su curso. En aquel entonces su nombre andaba en boca de todos los amigos interesados en las cosas del espíritu [...] en las horas que pasé con Simmel en las salas del Trocadero, unido con él sólo por el vínculo de una misma atmósfera que nos envolvía a los dos, sobrevino con torrencial vehemencia el parto del mundo ideológico que más tarde se cristalizaría en mi tesis y que sería lo primero con que daría a conocer mi nombre [...] Ese Georg Simmel que sin otro contacto entre los dos que un fluido atmosférico, ignorado por ambos, había compartido conmigo la soledad del museo del Trocadero en aquella hora decisiva; que en aquella hora había sido quizá el secreto, el subconciente partero de mis inspiraciones, ese mismo Georg Simmel es el primero en responder a mi estudio, que es el fruto concebido en aquella hora. Un azar lo ha hecho leer mi trabajo en

[85] Véase Ferdinand Fellman, *Fenomenología y expresionismo*, Barcelona, Alfa, 1984, donde se expone no tan sólo la importancia del tratado de Worringer como manifiesto teórico del expresionismo sino también como una obra que refleja, en el ámbito estético, la revolución epistemológica introducida por la fenomenología.

[86] Véase M. Gluck, *op. cit.*, pp. 162-163.

[87] J. Ortega y Gasset, *La deshumanización del arte y otros ensayos de estética*, Madrid, Revista de Occidente/Alianza Editorial, 1984. Véase especialmente las pp. 11-54 y el ensayo "Arte de este mundo y del otro", pp. 91-115, donde se presenta una reseña crítica de los libros de Worringer. Para una descripción más detallada de la relación compartida de Ortega y Lukács con Worringer véase *infra* la parte final del capítulo VI.

> esos primeros tiempos [...] ¿Azar o necesidad? Más tarde entré en más estrechas relaciones personales con el autor, y una y otra vez hablamos de aquella misteriosa *mise-en-scene* del destino, que había creado entre nosotros un contacto que probablemente ya estaba escrito en el espacio espiritual.[88]

A riesgo de romper la armonía estético-metafísica de la descripción de Worringer sobre las condiciones de la génesis de su obra, nosotros concluiremos que la influencia de Simmel sobre él se dio a través de las clases impartidas en Berlín, reflexionadas posteriormente en el museo del Trocadero, y no por medio de un misterioso aterrizaje del "espíritu del tiempo" en París. En otras palabras, las semejanzas que Lukács y Ortega encontraron en la obra de 1908 de Worringer, provenían de un universo de discurso compartido en las clases de Simmel. Una fuente común condicionaba el planteamiento similar del mismo tipo de problemas, con las mismas categorías analíticas. Lo interesante de la descripción de Worringer, es el reconocimiento de Georg Simmel como un pensador que catalizaba ideas y que, en todo caso, "encarnaba" al *Zeitgeist* en un sentido metafórico: el nombre de Simmel "andaba en boca de todos los amigos interesados en las cosas del espíritu" en el contexto cultural de la Alemania guillermina, lo cual quiere decir, simple y llanamente, que Simmel generaba ideas y problemas comunes a todos sus seguidores independientemente de si éstos se conocían entre sí. La escéptica caracterización de Goethe en el *Fausto* del *Geist der Zeiten* como "el propio espíritu de los grandes hombres en que los tiempos se reflejan" es aplicable al caso de Simmel, sólo en tanto éste sea visto como una fuente compartida por varios seguidores.

La enorme influencia intelectual de Simmel sobre la cultura alemana de principios de siglo puede ser detectada de una manera menos "espiritualista" que la de Worringer, no sólo mediante la comparación de los conceptos y categorías comunes a él y a sus discípulos, sino también por la posición estructural y marginal que Simmel ocupaba y detentaba en la Universidad de Berlín. Hemos mencionado que Simmel nunca fue profesor titular en Berlín a pesar del enorme éxito de sus libros y cursos; y esto determinaba la imposibilidad de sus seguidores para seguir un doctorado bajo su supervisión, de tal manera que, después de haber seguido sus influyentes cursos, se veían obligados o bien a buscar el doctorado bajo la supervisión de un profesor titular, o bien a emigrar a una universidad provinciana donde las posibilidades de promoción fueran menos rígidas. Ortega y Lukács parecen haber seguido un camino paralelo en este sentido, pues Simmel estimulaba públicamente a sus oyentes a buscar la promoción en alguna de las universidades del sudoeste alemán (Heidelberg, Marburgo, Friburgo o Estrasburgo). Un

[88] W. Worringer, *op. cit.*, pp. 7-12.

ejemplo previo a la generación de Lukács y Ortega de cómo funcionaba este peculiar procedimiento, lo proporciona el caso de la promoción universitaria de Ernst Cassirer.

Desde 1894, Ernst Cassirer había manifestado su enorme admiración por la erudición de Simmel, el brillante profesor de Berlín, especialmente por sus cursos sobre Kant. En una de esas clases, Simmel había declarado que "los mejores libros sobre Kant los escribe Hermann Cohen, aunque debo confesar que yo no los entiendo muy bien".[89] Cassirer buscó la supervisión de Simmel para leer las obras de Cohen y en 1896, siguiendo el consejo del profesor berlinés, emigró a Marburgo para estudiar filosofía en la "ciudadela" del movimiento neokantiano encabezada por Hermann Cohen.[90] A diferencia de Simmel, Cohen tenía la enorme ventaja de ser un profesor titular bajo cuya guía podían obtener su promoción todos aquellos estudiantes que por diversas razones, entre ellas el antisemitismo, no podían promoverse en Berlín. Es posible que en 1906 una afirmación de Simmel, semejante a la escuchada por Cassirer en 1894, fuera la que motivara a Ortega a ir a estudiar a Marburgo. En el caso de Lukács hay evidencia documental para demostrar el gran interés de Simmel por crear condiciones favorables en Heidelberg para la instalación de su pupilo húngaro. Simmel puso a disposición de Lukács todos sus contactos personales en Heidelberg, incluyendo a Max Weber, no sin antes prevenirle de la poca conveniencia de importunar a Windelband, el cacique de los neokantianos de Baden.[91] Más adelante veremos cómo la decisión de ir a Heidelberg era mucho más prometedora y adecuada para jóvenes con inquietudes estéticas, como era el caso de Lukács y de Ortega, que la decisión de ir a Marburgo.

La importancia estructural de Simmel en el medio cultural alemán de principios de siglo también sería expresada en sendas descripciones de sus dos discípulos extranjeros más prominentes. Así, en 1918 Lukács parece hablar por toda su generación, incluyendo a Ortega, cuando describe la importancia cultural de Simmel en términos muy próximos a otorgarle al maestro compartido el título de portador del "espíritu del tiempo":

> Georg Simmel fue indudablemente la figura de transición más significativa e interesante de toda la filosofía moderna. Por ello resultaba tan en extremo atractivo a todos los realmente dotados para la filosofía de la nueva generación de

[89] Resumen autobiográfico de Cassirer, citado en P. A. Schlipp (ed.), *The Philosophy of Ernst Cassirer*, La Salle, Illinois, Open Court, 1973, p. 6.

[90] David Lipton, *Ernst Cassirer. The Dilemma of a Liberal Intellectual in Germany 1914-1933*, Toronto, University of Toronto Press, 1978, p. 5.

[91] Cartas de Simmel a Lukács del 25 de mayo de 1912 y de Baumgarten a Lukács del 8 de julio de 1912, en É. Karádi y É. Fekete (comps.), *Georg Lukács Briefwechsel 1902-1907, op. cit.*, pp. 288-289.

pensadores, que no hubo prácticamente ninguno de ellos que no sucumbiera, por un tiempo más o menos largo, a la magia de su pensamiento.[92]

Si con esta declaración Lukács reconocía no haber podido quedar al margen de la influencia intelectual de Simmel, Ortega haría otro tanto aun cuando su posición no fuera tan abiertamente explícita en el reconocimiento de esa influencia. De cualquier modo, desde julio de 1908, influido por la reciente lectura de *Schopenhauer y Nietzsche* (1907), Ortega proporcionaría una evaluación positiva de Simmel por lo menos en lo referente a su interpretación de Nietzsche: "Acabo de leer un libro de Jorge Simmel, donde el celebérrimo profesor habla de Nietzsche con la agudeza que le es peculiar, más sutil que profunda, más ingeniosa que genial. Las opiniones centrales de Nietzsche me parecen, no obstante, admirablemente fijadas en este libro."[93]

En 1939 Ortega volvería a referirse a Simmel calificándolo del "hombre más sutil que había en Europa hacia 1910" y la presencia de Simmel tanto en las obras más importantes de Ortega hasta 1930, como en la traducción al castellano de los artículos del maestro desde el primer número de la *Revista de Occidente* en 1923, parecen confirmar el diagnóstico de Lukács de que entre el círculo de los miembros filosóficamente dotados de su generación, no había ninguna posibilidad de haber entrado en contacto con el maestro berlinés y lograr mantenerse al margen de su "encanto". Lukács y Ortega resultan ser así, dos representantes de la "nueva generación de pensadores", en torno a 1906, que cayeron bajo la magia del pensamiento de Simmel; pero ello no les impediría desarrollar también una actitud crítica hacia él como consecuencia de la movilidad y aparente "ingeniosa" frivolidad del maestro compartido.

La ambivalencia generada por el pensamiento de Simmel es un tema que aparece una y otra vez en las diversas evaluaciones de sus críticos. El propio Max Weber inició su reseña no concluida sobre las obras sociológicas de Simmel con una referencia a esa ambivalencia, aun cuando reconoció que en última instancia el pensamiento de Simmel resultaba sumamente fructífero como catalizador de ideas originales pese a que se pudiera no estar de acuerdo con el contenido concreto de sus planteamientos.[94]

De manera análoga, pensadores tan diversos como Bloch, Mannheim y Adorno coincidien en reconocer virtudes excepcionales en Simmel pese a estar en desacuerdo con el contenido último de su obra. Adorno manifiesta su

[92] Georg Lukács, "Georg Simmel", en *Pester Lloyd*, 2 de octubre de 1918, reimpreso en K. Gassen y M. Landmann (eds.), *Buch des Dankes an Georg Simmel. Briefe, Erinnerungen, Bibliographie*, Berlín, Duncker und Humblot, 1958, p. 171.

[93] J. Ortega y Gasset, "El Sobrehombre" (1908), en *Obras Completas*, vol. I, Madrid, Revista de Occidente, 1987, p. 92.

[94] Max Weber, "Georg Simmel como sociólogo" (trad.), Francisco Gil Villegas en *Sociológica*, UAM-Azcapotzalco, vol. I, núm. 1, primavera de 1986, pp. 81-85.

admiración por el manejo de la forma ensayística de Simmel;[95] Mannheim reconoce que el estilo de Simmel "despierta sentimientos inconmesurables en nosotros... generando una repulsión contra todos los conceptos anquilosados que han existido hasta hoy" pero cuya sensibilidad para los detalles con sus ricos matices no es capaz de restañar su insuficiencia sintética. Según Mannheim el problema de Simmel radicaba en que "nunca creía plenamente en su tema, nunca era plenamente absorbido por algo porque incluso su introvisión más autoevidente se veía acompañada del sentimiento de que muy bien podría ser de otra manera, si tan sólo se cambiara el ángulo de perspectiva".[96] Esta misma ambivalencia fue expresada en otro contexto por Ernst Bloch, discípulo predilecto del antiguo maestro de Berlín, quien en la parte dedicada al análisis del *Zeitgeist*, o la "atmósfera del pensamiento de esta época", del *Geist der Utopie* aparecido en 1918, adjudicaba un papel central a la figura de Simmel, considerándolo un pensador muy superior a Husserl, pero que al mismo tiempo tenía graves defectos:

> Simmel tiene la mente más fina entre todas las contemporáneas. Pero al margen de esto, es un hombre totalmente vacío, carente de metas definidas por quererlo todo menos la verdad, lo que lo convierte en un mero coleccionista de muchos puntos de vista aglutinados alrededor de la verdad, sin desearla o ser capaz de poseerla. Consumido rápidamente en su ráfaga de fuegos disparados caso por caso, se pasa la mayor parte del tiempo danzando en medio de un constantemente repetido despliegue metodológico-pirotécnico que rápidamente nos lleva al hastío. Es un coqueto que nunca da color por ser, en general, completamente incapaz de tener la voluntad suficiente para poner la sensibilidad de su metodología —la cual siempre procede circularmente sin abordar directamente el objeto de estudio— dentro de una amplia y comprensiva objetividad contextual. Es un psicólogo sempiternamente metiéndose y saliéndose en todo y de todo, sin la suficiente solidez conceptual como para merecer la designación de ser un relativista riguroso. Sin embargo, tampoco puede negarse que en su intento de adaptación y acercamiento a la vida y en su nervioso acercamiento al alma —en las virtudes de sus defectos— Simmel ha dado al pensamiento matices y una altura que, si tan sólo se arranca de las manos de un hombre nacido sin base firme, ciertamente puede llegar a prestar un gran servicio a la filosofía gracias a la finura de su pensamiento. Comparado con él, Husserl resulta ser un pensador mucho más pobre y seco.[97]

[95] T. W. Adorno, "Henkel, Krug und frühe Erfahrung", citado en T. Bottomore y D. Frisby, "Introduction to the Translation", en Georg Simmel, *The Philosophy of Money*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1978, p. 21.

[96] Karl Mannheim, "Georg Simmel als Philosoph" (1918), en Éva Karádi y Erzébet Vezér (comps.), *Georg Lukács, Karl Mannheim und der Sonntagskreis*, Frankfurt, Sendler, 1985, pp. 150-153.

[97] Ernst Bloch, *Geist der Utopie. Erste Fassung. Faksimile der Ausgabe von 1918*, Frankfurt, Suhrkamp Taschenbuch, 1985, pp. 246-247. Véase también la reseña crítica de Mannheim sobre este libro en Karl Mannheim, "Ernst Bloch: Geist der Utopie" (1919), en É. Karádi y É. Vezér, *op. cit.*, pp. 254-259.

Ernst Troeltsch diría que precisamente por esas características, Simmel era el hijo predilecto y mejor representante del espíritu de la modernidad "con todas sus terribles enfermedades y debilidades".[98] Pero indudablemente la síntesis descriptiva más atractiva y difundida en el mundo anglosajón de las ambivalentes críticas a la figura intelectual de Simmel, la constituye una metáfora parafraseada de Ortega y Gasset prácticamente desconocida en el mundo hispanoparlante, entre otras cosas, porque la paráfrasis resulta ser mucho más expresiva y detallada que el texto original del cual fue tomada. Al parecer, Lewis A. Coser fue el autor de la difundida paráfrasis de la metáfora de Ortega sobre Simmel cuyo éxito se refleja en las numerosas veces que ha sido retomada a partir de entonces por diversos autores del medio cultural anglosajón. En su paráfrasis, Coser nos dice:

> Ortega y Gasset capturó el espíritu de Simmel cuando lo comparó con una especie de ardilla filosófica que brinca de una nuez a la otra, apenas molestándose por mordisquear a alguna de ellas, pues su principal preocupación consiste en ejecutar sus espléndidos ejercicios conforme salta de rama en rama, regodeándose (aparentemente) en la pura gracia de sus acrobacias.[99]

Lukács consideraría, por su parte, que la mejor descripción de Simmel sería aquella que lo viera en cuanto filósofo esencialmente "impresionista", es decir, como figura de transición, frívolo y sin sistema, pero por ello mismo como el mejor representante del "espíritu" de la Alemania guillermina. En 1918, después de reconocer y elogiar, según hemos visto, la importancia de Simmel en la formación de los realmente dotados para la filosofía de la "generación de 1914", Lukács proponía la siguiente evaluación crítica de su antiguo maestro, donde la "pirotecnia" y las "acrobacias" tendrían que verse desde la perspectiva de la figura precursora y transitoria del "impresionismo":

> Simmel es el verdadero filósofo del impresionismo. Esto no significa que él solamente conceptualice lo que han expresado los desarrollos impresionistas en

[98] Ernst Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme*, Tubinga, Mohr, 1922, p. 593.

[99] Lewis A. Coser, "Introduction", *Georg Simmel*, Lewis A. Coser (ed.), Nueva Jersey, Prentice Hall, 1965, pp. 3-4. Retomado en Lewis A. Coser, *Masters of Sociological Thought*, Nueva York, Harcout Brace Jovanovich, 1971, p. 199. Ejemplos de difusión de la metáfora parafraseada pueden encontrarse en Mary Gluck, *op. cit.*, nota 8, capítulo 5, p. 249, quien remite a la fuente de P. A. Lawrence, *Georg Simmel: Sociologist and European*, Nueva York, Harper and Row, 1976, p. 18. *Ninguno* de estos autores menciona la fuente primaria de donde es extraída la metáfora de Ortega. El texto original proviene de "Goethe desde dentro", publicado en 1932, donde Ortega afirma simplemente lo siguiente: "Alemania nos debe un buen libro sobre Goethe. Hasta ahora, el único legible es el de Simmel, aunque, como todos los de Simmel, es insuficiente, porque aquel agudo espíritu, especie de ardilla filosófica, no se hacía nunca problema del asunto que elegía, antes bien lo aceptaba como plataforma para ejecutar sobre ella sus maravillosos ejercicios de análisis", véase J. Ortega y Gasset, *Vives-Goethe*, Madrid, Revista de Occidente (El Arquero), 1973, pp. 99-100.

> la música, las artes plásticas y la poesía, sino que más bien su obra entera debe verse como una formulación conceptual de la representación impresionista del mundo [...] Todo gran movimiento impresionista no es más que la protesta de la vida contra las formas que la petrifican y que se vuelven demasiado débiles en esta parálisis para incorporar la riqueza vital en las formas. No obstante, debido a que las formas quedan contenidas en esta elevación de la apercepción de la vida son, en su naturaleza esencial, un fenómeno de transición: es el elemento precursor de un nuevo periodo clásico que hace eterna a la riqueza de la vida, revelada a través de su sensibilidad en formas nuevas, firmes y estrictamente apropiadas. Desde este punto de vista, la posición histórica de Simmel podría resumirse de la siguiente manera: él es el Manet de la filosofía al que no ha seguido un Cézanne.[100]

Con todo, Simmel fue algo más que una mera figura precursora y transitoria como "filósofo del impresionismo". Sus estudiantes coincidían en reconocer también en él un "instinto para extraer el significado de la época", lo cual lo convertía en "el único auténtico filósofo de su tiempo, al ser la verdadera expresión del fragmentado espíritu de éste" y por ello *La filosofía del dinero*, en cuanto principal obra filosófica de Simmel, era calificada de ser una "Zeitphilosophie", es decir, una "filosofía de la época".[101] Más recientemente se ha reconocido a Simmel como "un centro de la élite espiritual" de su época,[102] y desde la perspectiva contemporánea se nos aparece claramente, por ello, como "el representante cristalizado de la época previa a la primera guerra mundial".[103] Así, Simmel ha sido redescubierto y declarado "el primer sociólogo de la modernidad",[104] con lo que su posible encarnación del "espíritu del tiempo" parece transfigurarse en la del "espíritu de la modernidad".

En nuestra opinión esto no constituye una evaluación exagerada de la importancia cultural de Simmel, pues el filósofo berlinés no sólo fue el brillante *outsider* de la academia, sumamente influyente en la formación de pensadores tan importantes como Cassirer, Bloch, Lukács, Ortega, Mannheim y Worringer entre muchos otros, sino que también mantuvo estrechos contactos personales con artistas y pensadores altamente representativos del naciente "espíritu de la modernidad" en esa época. Simmel llegó a vanagloriarse de sus ventajas como extranjero en París para poder establecer una profunda comunicación estética con Rodin ahí donde Bergson había fracasado:

[100] G. Lukács, "Georg Simmel", en K. Gassen y M. Landmann, *op. cit.*, pp. 172-173.

[101] P. Fechter y F. Wolters, "Enrinnerungen an Simmel" y K. Joël, "Eine Zeitphilosophie", citados en David Frisby, "Georg Simmels Theorie der Moderne", en H. J. Dahme y O. Rammstedt (eds.), *Georg Simmel und die Moderne*, Frankfurt, Suhrkamp, 1984, pp. 16-17.

[102] Michael Landmann, "Einleitung" a Georg Simmel, *Brücke und Tur. Essays des philosophen, zur Geschichte, Religion, Kunst und Gesellschaft*, M. Landmann y M. Susman (eds.), Stuttgart, K. F. Koehler, 1957, p. v.

[103] M. Landmann, "Georg Simmel und Stefan George", en H. J. Dahme y O. Rammstedt (eds.), *Georg Simmel und die Moderne, op. cit.*, p. 147.

[104] D. Frisby, "Georg Simmels Theorie der Moderne", en *ibid.*, pp. 16-35.

> Probablemente, frente a los extranjeros, que quizá no encontraría una segunda vez, [Rodin] se sabía menos comprometido y por esto se mostraba más abierto que para algunos conciudadanos. Al menos Bergson me dijo, después de algunos años que ya no buscaba precisamente encuentros con Rodin: *"Il ne parle que des banalités"*. Yo le podía haber desengañado.[105]

Si esto ocurría en Francia, dentro del contexto cultural alemán Simmel era efectivamente "un centro de la élite espiritual" de la época donde podían confluir personalidades tan diversas como Dilthey, Rickert, Mommsen, Wölfflin, Richard Strauss, Otto Klemperer, Max Weber, Max Dessoir, H. Cohen, Martin Buber, Paul Ernst, Emil Ludwig, F. Meinecke, Ernst Troeltsch, Albert Schweitzer, Stefan George, Lou-Andreas Salomé y Rainer Maria Rilke.[106] En 1897, por ejemplo, Simmel fue el intermediario para que se conocieran Stefan George y Rainer Maria Rilke, posiblemente los dos representantes más importantes de la poesía lírica alemana de principios de siglo. Es posible documentar así, con base en la correspondencia de Simmel a George recientemente publicada, que a principios de noviembre de 1897 George manifestó al filósofo berlinés su deseo por conocer a Lou-Andreas Salomé, solicitándole hacer uso de su contacto personal con ella para invitarla a asistir, en calidad de representante femenina, a una de sus conferencias en Berlín. El 12 de noviembre, Simmel comunicaba a George la entusiasta aceptación de la famosa dama y agregaba que como "Lepsius me ha informado que usted desea la introducción adicional de una persona masculina por parte mía, he decidido llevar al señor Rainer Maria Rilke, joven poeta lírico austriaco, quien me ha sido cálidamente recomendado por la señora Lou".[107] Rilke vivía por aquella época en Berlín debido al inicio de su romance con Andreas-Salomé, antigua musa de Nietzsche y Freud, y por recomendación de ella, asistía desde julio a las clases de filosofía de Simmel. Gracias a la mediación de este último, tuvo lugar el histórico encuentro de Rilke con George en la casa de Reinhold y Sabine Lepsius el 14 de noviembre de 1897.[108]

Simmel se constituyó así desde el principio en uno de los miembros fundadores del selecto *George Kreis*; aun cuando después de 1909 se produjo un claro enfriamiento de sus relaciones con George y su grupo. Para entonces,

[105] G. Simmel, "Erinnerung an Rodin" en *Brücke und Tur*, *op. cit.*, p. 197; traducción castellana en Georg Simmel, *El individuo y la libertad*, *op. cit.*, p. 212.

[106] Esta lista de personalidades que confluían en torno a Simmel está construida a partir de los testimonios incluidos en la sección de "Erinnerungen an Simmel", en K. Gassen y M. Landmann (eds.), *op. cit.*, así como en la correspondencia de Simmel a George recientemente publicada en Dahme y Rammstedt (eds.), *Georg Simmel und die Moderne*, *op. cit.*, pp. 430-437.

[107] Carta de Simmel a George del 12 de noviembre de 1897, incluida en la recopilación de Michael Landmann, "Briefe Georg Simels an Stefan George und Friedrich Gundolf", en H. J. Dahme y O. Rammstedt (eds.), *Georg Simmel und die Moderne*, *op. cit.*, p. 431.

[108] Hans Egon Holthusen, *Rainer Maria Rilke in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Hamburgo, Rowohlt, 1958, p. 35.

empezó a formar parte del otro gran grupo cultural de Heidelberg y gran rival del de George: el grupo reunido en torno a Max Weber en la casa a orillas del Neckar, en la Ziegelhaüserlandstrasse 17.[109] Con todo, entre 1910 y 1918 tanto Simmel como Gundolf seguirían siendo los principales vasos comunicantes entre los dos grupos culturales más importantes e influyentes del medio cultural del sudoeste alemán, y por lo tanto de toda Alemania.

Los contactos de Simmel con diversos aspectos de la cultura de esa época también pueden detectarse por medio de los sitios y órganos desde los cuales era difundida su obra impresa. En Alemania, Simmel no se limitó a publicar en las revistas académicas más serias y prestigiadas del medio —*Logos*, la *Zeitschrift für Philosophie und Philosophische Kritik*, la *Zeitschrift für Äesthetik und Allgemeine Kunstwissenschaft* editada por Max Dessoir, o el *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* editado por Max Weber, Sombart y Jaffé—,[110] sino que también publicó, sobre todo a partir de 1900, en periódicos liberales y revistas de arte y crítica literaria destinados a un público más amplio que el restringido círculo académico.[111] Si en el contexto alemán Simmel no se circunscribía al público académico, otro tanto ocurría con las fronteras nacionales: los artículos estéticos y sociológicos de Simmel inauguran revistas como *L'Année Sociologique* y la *Revista de Occidente*, editadas en París y Madrid por Émile Durkheim y José Ortega y Gasset respectivamente, es decir por un cercano colega de la sociología que entre otras cosas le traduciría un artículo al francés y le reseñaría *La filosofía del dinero*, y por un antiguo discípulo español que difundiría sus ideas no sólo en España sino en toda la América de habla hispana.[112] En Estados Unidos, la clara influencia de Simmel en el

[109] Véase Marianne Weber, *Max Weber: Ein Lebensbild*, Tubinga, Mohr, 1926, pp. 368-370.

[110] Ejemplos de artículos representativos en estas publicaciones son: "Zur Metaphysik des Todes", "Die historische formung" y "Fragment über die Liebe", aparecidos en *Logos*, núms. I, VII y X, respectivamente; "Beitrage zur Erkenntnistheorie der Religion", en *Z. für Philosophie und ph. Kritik*, núm. 119, 1902; "Uber die dritte Dimmension in der Kunst", en *Zeitschrift für Äesthetik und Allg. Kunstwiss*, núm. I, 1906; y "Weibliche Kultur", en *Archiv für Sozialwiss und Sozialpolitik, 1917*.

[111] Entre estos periódicos y revistas se encuentran: *Die Zeit*, el *Frankfurter Zeitung*, el *Berliner Tageblatt*, *Die Neue Rundschau*, *Die Zukunft*, etcétera. De los 180 artículos que Simmel publicó en su vida, sólo 64 aparecieron en revistas acádemicas especializadas, mientras que el resto (116) aparecieron en publicaciones destinadas a un público más amplio. Si antes de 1900 Simmel se preocupó por dividir a la mitad la aparición de sus artículos en revistas especializadas y en órganos de amplia difusión (31 y 31), después de 1900 concentró el 72% (85) de sus artículos en publicaciones no especializadas y solamente destinó 33 artículos (28%) a revistas académicas; para las estadísticas véase Lewis A. Coser, "The Stranger in the Academy", en L. A. Coser (ed.), *Georg Simmel, op. cit.*, pp. 34-35.

[112] En el primer número de *L'Année Sociologique*, aparecido en 1898, Durkheim tradujo al francés un artículo de Simmel con el título de "Comment les formes sociales se maintiennent" y en el vol. v (1902), pp. 140-145, reseñó *La filosofía del dinero*; véase Steven Lukes, *Émile Durkheim: His Life and Work*, Middlesex, Penguin Books, 1975, pp. 404, 570 y 655; asimismo, el artículo "Filosofía de la moda" apareció publicado en dos partes en los dos primeros números (septiembre y octubre) de la *Revista de Occidente* en 1923; a partir de entonces, diversos artículos de Simmel se

desarrollo de la sociología se expresa concretamente no sólo en la publicación, a partir del segundo volumen del *American Journal of Sociology* aparecido en 1896, de más de una docena de traducciones de artículos y fragmentos de sus obras, sino también en el fuerte impacto de sus clases y escritos en la formación de sociólogos norteamericanos como Robert Park, uno de los fundadores de la disciplina sociológica en la Universidad de Chicago, o de Stanley Hall del Instituto de Pedagogía de la Universidad Johns Hopkins en Baltimore, quien lo invitaría a ocupar una cátedra en esa institución.[113] Finalmente, Balázs, Lukács y Mannheim difundirían las ideas de Simmel en Hungría a través de artículos sobre él, o mediante traducciones al húngaro de sus artículos, en las revistas *Huszadik Század* (siglo XX) y *Nyugat* (Occidente).[114]

Así pues, podría decirse que Simmel se encontraba en el centro del "cruce de los círculos sociales"[115] de la cultura occidental del cambio de siglo, o por

---

publican en los núms. 5, 6, 12, 21, 23, 30, 42, 124, 126 y 127 de la revista. En el primer número de la *Revista de Occidente* también publica un artículo el mexicano Alfonso Reyes, futuro fundador de "La casa de España en México" y de El Colegio de México.

[113] Albion W. Small, de la Universidad de Chicago, tradujo al inglés la mayor parte de los artículos de Simmel publicados en el *American Journal of Sociology*, cuyo segundo volumen, aparecido en 1896, inaugura la serie con "Superiority and Subordination as Subject-Matter of Sociology", al cual seguirán otros artículos en los vols. III, IV, V, VIII, IX, XI, XV y XVI, este último aparecido en 1910. La noticia sobre el ofrecimiento de la cátedra por parte de Stanley Hall en 1889 a Simmel se encuentra en la *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, vol. 95, 1889, pp. 159-160, reproducida en Klaus Christian Köhnke, "Von der Volkerspsychologie zur Soziologie. Unbekannte Texte des jungen Georg Simmels", en H. J. Dahme y O. Rammstedt, *op. cit.*, p. 408. La influencia de Simmel en la formación de Robert Park es ejemplarmente ilustrada por Donald N. Levine en "Ambivalenten Begegnungen: Negationen' Simmels durch Durkheim, Weber, Lukács, Park und Parsons", en Dahme y Rammstedt, *op. cit.*, pp. 345-352.

[114] La revista *Huszadik Század* fue fundada en enero de 1900. De acuerdo con Mary Gluck, "desde el principio, *Huszadik Század* estuvo abierta a las nuevas corrientes antipositivistas y modernistas de pensamiento y literatura que influyeron tan decisivamente en Lukács y sus amigos. Artículos de y sobre Georg Simmel, Friedrich Nietzsche, Rainer Maria Rilke y August Strindberg aparecieron con cierta regularidad desde los primeros números" (Mary Gluck, *op. cit.*, p. 90). Por otro lado, no deja de ser interesante hacer notar que, si bien los ensayos de estética más importantes de Ortega vieron la luz por primera vez en las páginas de la *Revista de Occidente*, otro tanto ocurrió con los primeros ensayos de estética de Lukács que también fueron alumbrados en una revista llamada *Occidente*, o en otra intitulada *Siglo Veinte*: "Casi todos los ensayos que Lukács publicaría en su primer volumen de *El alma y las formas*, aparecieron, por primera vez ya sea en *Huszadik Század* o en *Nyugat*" (Mary Gluck, *ibid.*).

[115] El término de "el cruce de los círculos sociales" proviene del título del capítulo 6 de la *Sociología* de Simmel. Sólo que ahí Simmel se refiere a un cruce de membresía entre círculos sociales muy generales, mientras nosotros nos circunscribimos, en nuestro esfuerzo por delimitar sociológicamente la noción de *Zeitgeist*, a un cruce de grupos culturales muy específicos y restringidos donde la posición estructural de un individuo altamente movible, como punto de intersección entre los diversos grupos culturales, resulta más útil y aplicable al caso del propio Simmel si se conecta con el análisis de la "digresión" sobre el extranjero del capítulo 9 de la misma obra. Véase Georg Simmel, *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización*, *op. cit.*, vol. 2, capítulos 6 y 9, especialmente la p. 718, donde se afirma: "el que por esencia es movible, entra ocasionalmente en contacto con todos los elementos del grupo [y de varios otros grupos, agregaríamos nosotros], pero no se liga orgánicamente a ninguno por la fijeza del parentesco, de la localidad, de la profesión". Regresaremos a esta cuestión en el próximo capítulo.

lo menos del contexto cultural de la Alemania guillermina, donde constituyó una fuente compartida de ideas para todos los "amigos del espíritu" de aquella época o todos los miembros "realmente dotados para la filosofía" de la generación que alcanzó en Europa, allá por 1914, la edad de treinta años. Para ellos, Simmel representaba "la filosofía de la época", "el espíritu de la modernidad", o incluso según Worringer, algo así como la más pura representación del *Zeitgeist*. Pero Simmel era también —y conviene no olvidarlo— el "extranjero de la academia", el brillante *outsider* semejante a una "ardilla filosófica" acrobática o a un "frívolo pirotécnico" impresionista que, por lo mismo, parecía capturar en su propia personalidad y en el ensayo —su forma predilecta de expresión literaria— al "espíritu de la modernidad".

En efecto, en su condición de individuo altamente movible, nacido en el cruce de los "ejes viales" del corazón de Berlín como gran metrópoli, donde la personalidad misma de Simmel reflejaba el nerviosismo "neurasténico" de las grandes urbes, precisamente en esos aspectos que encarnan los defectos de las virtudes de la era moderna, Simmel atrapaba en su persona, en sus contactos, en sus formas de expresión y en sus ideas, el "espíritu del tiempo". De este modo, si la modernidad se define, tal y como lo hizo Baudelaire, en términos de su transitoriedad, fugacidad y contingencia,[116] entonces tanto la personalidad "neurasténica" de Simmel, su localización estructural como individuo movible en el seno de la gran metrópoli, y el carácter de transitoriedad impresionista de sus fragmentados, relativistas y acrobáticos ensayos, parecen justificar su título de haber sido "el primer sociólogo de la modernidad".[117]

En otras palabras, como diría David Frisby, "las propias experiencias sociales de Simmel constituían el fundamento para su representación de lo moderno, pues él describía no tan sólo las características de la modernidad tal y como se las representaba en su sociedad contemporánea, sino que también las vivía".[118]

A pesar de esta representatividad de la modernidad siempre reconocida en Simmel, y de haber sido a veces orgullosamente reclamado como un antiguo maestro por discípulos del tipo de Lukács y Ortega,[119] el peso específico de la importancia de su influencia, en todos sus aspectos y extensión,

[116] Charles Baudelaire, "Le Peintre de la vie moderne" (1868), en *Critique d'art* París, Gallimard, 1992, p. 355.

[117] D. Frisby, "Georg Simmels Theorie der Moderne", *op. cit.*, pp. 16-35.

[118] *Ibid.*, p. 40.

[119] En 1934 Lukács afirma haber sido "discípulo personal" de Simmel, véase Georg Lukács, "Mi camino hacia Marx", en G. Piana *et al.*, *El joven Lukács*, Córdoba, Argentina, Pasado y Presente, 1970, p. 130; años después Lukács reconoce haber encontrado "un guía teórico en el filósofo alemán Simmel", texto citado en T. Bottomore y D. Frisby "Introduction to the Translation", *op. cit.*, p. 23; en 1939, Ortega afirma según hemos visto: "Simmel fue maestro mío a comienzos de siglo", *supra*, nota 42 de este mismo capítulo.

nunca fue explícitamente reconocida y sopesada por ellos, al grado de llegar incluso, en años tardíos, a tratar de negar o disminuir la deuda que tenían con el antiguo maestro de Berlín.[120] Simmel pareció presentir este destino, al describir proféticamente el significado que tendría su herencia intelectual en sus discípulos, por medio de la idisioncrática formulación de un testamento sumamente acorde con el espíritu de la modernidad y de *La filosofía del dinero*:

> Yo sé que moriré sin herederos espirituales (y eso está bien así). La herencia que dejo es como dinero en efectivo distribuido entre sus muchos herederos, cada uno de los cuales invierte su parte en algún negocio compatible con *su* carácter y naturaleza pero que, por lo mismo, ya no sería posible reconocer su proveniencia del capital original.[121]

No obstante esta voluntad testamentaria, en las líneas que siguen trataremos de rastrear el hilo de Ariadna que conduce de la influencia original de Simmel al capital transformado por Lukács y Ortega. Para ello intentaremos sistematizar aquellos conceptos, categorías y formas de expresión literaria de Simmel capaces de haber tenido el mayor grado de influencia en la formulación de las problemáticas afines y compartidas por Lukács y Ortega. De esta manera podremos mostrar, analítica y concretamente, hasta qué punto las semejanzas entre estos dos autores provienen de la influencia ejercida sobre ellos por las ideas de Simmel, en cuanto fuente compartida y posible "encarnación del *Zeitgeist*" de la modernidad en la Alemania guillermina de principios del siglo XX.

E. Las categorías fundamentales en la *Lebensphilosophie* de Simmel

Entre 1900 y 1918 Simmel desarrolló una filosofía de la vida fundamentado en una peculiar interpretación del neokantismo y en las categorías conceptuales de vida, forma, alma, cultura, interioridad y exterioridad con el fin de tratar de abordar el problema de ¿cómo puede ser formada la vida?, o más precisamente, ¿cómo puede captarse en formas culturales la fluidez y

[120] En *El asalto a la razón* (1954), Lukács ya trata muy despectivamente a Simmel, y en sus notas autobiográficas, publicadas en alemán en 1981, Lukács considera que la base heredada de Simmel para tratar la cuestión del arte fue rápidamente superada (a pesar de ser la filosofía de Simmel "la auténtica filosofía del libro sobre el Drama"), sugiriendo implícitamente que tal influencia fue superficial, debido al "lado frívolo" de Simmel, mientras que "la influencia de Weber vino después y fue más profunda", véase Georg Lukács, *Gelebtes Denken*, *op. cit.*, p. 58. Ortega, a su vez, ni siquiera menciona a Simmel en su "descubrimiento" de la idea de la vida, *supra*, nota 66 de este mismo capítulo.

[121] "Aus Georg Simmels nachgelassenem Tagebuch", *Logos*, vol. 8, 1919, p. 121, citado en Donald N. Levine, "Ambivalente Begegnungen...", *op. cit.*, p. 376 y también en M. Landmann y M. Susman, "Einleitung" a Georg Simmel, *Brücke und Tur*, *op. cit.*, p. vi.

continuidad de la vida sin disecar la riqueza e inaprehensibilidad de la misma?

1. Alma, forma y vida: una estrategia impresionista

La relación recíproca entre las categorías fundamentales de tal filosofía parece cambiar en los diversos escritos de Simmel del periodo 1900-1918, aun cuando es posible encontrar una continuidad básica en el uso de las mismas durante tal periodo. Ya desde la aparición en 1900 de *La filosofía del dinero*, Simmel desarrolla los problemas y categorías centrales de una filosofía que adquiriría diversas manifestaciones en años posteriores, pero también mantendría una coherencia y un hilo conductor potencialmente retrospectivo a la magna obra de 1900. En el último capítulo de ésta, Simmel habla ya, por ejemplo, de cómo "todas las secuencias de nuestra *vida* se encuentran reguladas por un ritmo ascendente y descendente cuya ondulación la hemos reconocido inmediatamente en la naturaleza en cuanto *forma* básica de muchos fenómenos que también ejercen su dominio sobre el *alma*".[122] También nos dice ahí que:

> ...existe una *formación* de la *vida* en cada caso individual, estableciéndose las relaciones más favorables entre las demandas *internas* de cada momento y las exigencias correspondientes del mundo externo [...] La vida no se controla con ideas cuya aplicación siempre lleva a la sistematización y a ritmos estrictos, sino que más bien se forma a partir de los elementos individuales independientemente de la simetría del todo que es experimentado únicamente como un constreñimiento y no como una atracción.[123]

La relación de la vida con la forma y con el alma es también expuesta por Simmel en una gran variedad de ámbitos generales como la estética, la cultura y la sociedad; respecto a la primera, el filósofo berlinés afirma que "toda la estética se basa en una dirección y significado último de la vida, es decir, en una cualidad elemental del alma".[124] La cultura es definida, en términos generales "como el refinamiento, es decir como las formas intelectualizadas de la vida",[125] y en la *Sociología*, publicada en 1908, nos dice: "la sociedad crea acaso la figura más consciente y, desde luego, la más general de una *forma* fundamental de *vida* [consistente en] que el *alma* individual no puede estar en un nexo, sin estar al mismo tiempo fuera de él, ni puede estar incluida en

[122] Georg Simmel, *The Philosophy of Money*, Tom Bottomore y David Frisby (trads.), Londres, Routledge and Kegan Paul, 1978, p. 485.
[123] *Ibid.*, p. 494.
[124] *Ibid.*, p. 493.
[125] *Ibid.*, p. 446.

ningún orden sin hallarse al propio tiempo colocada frente a él".[126] Este último elemento remite a la cuestión de fundamentar el *a priori* sociológico en la perspectiva de que "la relación de interioridad y exterioridad entre el individuo y la sociedad, no son dos determinaciones que subsistan una junto a la otra —aunque en ocasiones así sea y puedan llegar hasta una hostilidad recíproca—, sino que ambas caracterizan la posición unitaria del hombre que vive en sociedad".[127]

Los problemas fundamentales de ¿cómo puede ser formada la vida? y ¿cuál es la relación del alma con las formas? servirán también a Simmel de metodología para ejemplificar el sentido de las categorías centrales de vida, forma, alma y cultura en las interpretaciones de personalidades filosóficas y artísticas tan diversas como Kant, Goethe, Schopenhauer, Nietzsche y Rembrandt. Así, la noción de "forma", crucial en todas las exposiciones de Simmel, es explícitamente remontada en varias partes a su origen epistemológico kantiano, sólo que éste es interpretado de una manera sumamente heterodoxa cuando, por ejemplo, nos dice que "el pensamiento más grande de Kant" consiste en expresar "que nuestra alma está en cada unidad de la objetividad de las cosas y el *alma* toma a su vez prestada esa objetividad para reproducir sus propias formas".[128] Según Simmel, la aportación de Kant al problema del conocimiento consiste en habernos demostrado que éste proviene del "alma" y que su "forma" no puede subsistir más allá de los contenidos de sus descubrimientos. Es decir, el problema de cómo conocemos las cosas "fuera" de nosotros, proviene de una mala formulación de mismo, pues el "fuera de nosotros" es una *forma* de la conciencia misma, sin autonomía "real" frente a la conciencia; es "uno de los procesos *vitales* del *alma*" cuyo ámbito de realización sólo puede encontrarse en uno de esos mismos procesos.[129] Así, la "espacialidad" de las cosas nos viene de la conciencia, por ser "una pura percepción intensiva, una función del alma que se encuentra en una forma simultánea de interioridad y exterioridad".[130]

En su peculiar interpretación de la filosofía de Kant, Simmel sugiere varias veces que el problema filosófico más importante en Kant no es de orden epistemológico sino metafísico, pues "la aprioridad kantiana significa tan sólo generalidad y necesidad para el mundo empírico y no significa la validez lógica absoluta, sino sólo validez para el círculo de los objetos empíricos".[131]

[126] G. Simmel, *Sociología*, *op. cit.*, p. 48.
[127] *Ibid.*, p. 51.
[128] Georg Simmel, *Kant. Sechzehn Vorlesungen gehalten an der Berliner Universität*, Leipzig, Duncker & Humblot, 1904, p. 44.
[129] *Ibid.*, p. 55.
[130] *Idem.*
[131] *Ibid.*, p. 18.

Kant delimita los alcances de la razón pura, pero esto no elimina los problemas filosóficos tradicionales porque "la metafísica tiene su significado en necesidades que están más allá del conocimiento".[132] La necesidad de encontrar un significado interno para la existencia, "die Frage nach dem Wozu? und nach der inneren Bedeutung des Daseins", como dice Simmel anticipándose a una terminología que se haría famosa con Heidegger,[133] es algo que persiste junto con las necesidades religiosas y éticas, individuales y metafísicas, aun después de haber demarcado claramente los alcances y límites de la razón pura. No es necesario esperar la llegada de la metafísica poskantiana para satisfacer tales necesidades, pues Kant mismo nos proporciona, con su noción de la "cosa-en-sí", una salida para todos aquellos problemas difíciles que, como la cuestión de la existencia de Dios, no pueden ser resueltos dentro de los límites de la razón pura: "Así aparece esta cosa-en-sí como una auténtica *deus ex machina* susceptible de invocarse cuando los fenómenos naturales no sean capaces de satisfacer nuestra nostalgia por los valores, el significado último y la unidad."[134] Lo significativo de todo esto, agrega Simmel, fue que Kant no demarcó los límites de la razón pura con el fin de dirimir en su interior los problemas filosóficos últimos, sino que lo importante para Kant era precisamente todo ese ámbito de cuestiones que quedaban más allá de esos límites, es decir, en la esfera de los problemas de la metafísica.[135]

Tal interpretación de la filosofía kantiana por parte de Simmel es por tanto sumamente heterodoxa, sobre todo si se considera que la exposición de estas ideas proviene de una serie de clases dadas en la Universidad de Berlín entre 1902 y 1903, justo en el momento en que la ortodoxia neokantiana dominaba las universidades alemanas. Aunque en esta heterodoxa interpretación parecen anunciarse algunos temas de la tesis heideggeriana sobre Kant en *Kant y el problema de la metafísica*,[136] lo importante para nuestros propósitos no es eso sino el tomar conciencia de que las categorías simmelianas nunca fueron estrictamente kantianas por estar revestidas de una propia y *sui generis* interpretación filosófica orientada hacia la *Lebensphilosophie*. Lo cual significa que, cuando Simmel habla de "formas" y nos asegura que su filosofía toma como punto de partida "la teoría kantiana con su punto angular en el concepto de forma",[137] es conveniente recordar que el filósofo berlinés concibe las polaridades de vida-forma, vida-cultura y alma y formas en un sentido no estrictamente epistemológico, sino referido a una dialéctica metafísica, casi nunca explicitada como tal, donde los conceptos fundamentales adquieren un signi-

[132] *Ibid.*, p. 49.
[133] *Ibid.*, p. 137.
[134] *Ibid.*, p. 139.
[135] *Ibid.*, pp. 140-142.
[136] Véase Martin Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, México, FCE, 1954.
[137] Georg Simmel, *Problemas fundamentales de la filosofía*, México, UTEHA, 1961, p. 17.

ficado variable enmarcado en la idiosincrática concepción de una filosofía de la vida.

El revestimiento de vitalismo metafísico de las categorías kantianas, lleva a Simmel a desarrollar y aplicar una metodología no restringida al ámbito epistemológico cuando aborda los problemas del desarrollo artístico de las personalidades de Goethe o Rembrandt, o de la importancia de figuras filosóficas como Schopenhauer y Nietzsche. En este último caso, por ejemplo, Simmel aborda la comparación de los dos fundadores de la filosofía de la vida a partir de una metodología fundamentada en los principios metafísicos de la inconmensurabilidad e irreductibilidad de la pluralidad de "formas" en que las "almas" pueden expresar el dinamismo y la inaprehensibilidad de la vida, ilustrando así la aplicación de los principios en torno a los cuales Lukács aglutinaría tres años más tarde los ensayos del volumen con título tan simmeliano como el de *El alma y las formas*.[138] Refiriéndose así a la convicción que afirma la carencia del valor de la vida propia de Schopenhauer y, por otra parte, a la convicción que afirma el valor de la vida propia de Nietzsche, Simmel concluye una inconmensurabilidad básica entre las dos posiciones, porque:

> No son saber teórico, sino expresión de una estructura fundamental del alma y no puede conciliarse en una "unidad superior", por lo mismo que un ser no puede ser idéntico a otro. Pues el valor de lo que pudiera llamarse su síntesis consiste precisamente en que la humanidad haya podido llegar a sentimientos tan distintos de la vida [...] Al sentir en la distancia entre estas oposiciones la exaltación de la *vida*, se amplía el *alma* [...] hasta que pueda abrazar y gozar la desesperación de la vida, y el júbilo de la vida, como los polos de su propia amplitud, de su fuerza, de la *riqueza de sus formas*.[139]

Si con los casos de Schopenhauer y de Nietzsche, Simmel expresa la idea metafísica de la inconmensurabilidad y pluralidad de las "formas" anímicas de expresión de la "vida", otro tanto expresa Lukács en su libro de 1910-1911 con los casos de Novalis, Sterne, Kierkegaard, Paul Ernst, entre otros, donde las categorías de "alma", "forma" y "vida" tampoco son, según hemos visto en un capítulo anterior, de estricta raigambre neokantiana, sino que son más bien claramente próximas a la interpretación simmeliana de las mismas.

[138] Georg Simmel, *Schopenhauer und Nietzsche. Ein Vortragzyklus*, Leipzig, Duncker & Humblot, 1907. Esta obra tuvo una enorme influencia no sólo en Lukács y Ortega sino también en Max Weber y Ernst Troeltsch, entre muchos otros. Véase al respecto, Francisco Gil Villegas, "Max Weber y Georg Simmel", en *Sociológica*, UAM-Azcapotzalco, vol. I, núm. 1, primavera de 1986, pp. 74-79. Las categorías de "alma" y "formas", manejadas a lo largo de la obra de Simmel, parecen haber sido la inspiración directa para la metodología y el título del primer libro de Lukács publicado en Alemania, véase G. Lukács, *El alma y las formas*, *op. cit.*

[139] G. Simmel, *Schopenhauer und Nietzsche*, *op. cit.*, p. 263.

En sus obras sobre Goethe y Rembrandt,[140] Simmel continúa ejemplificando y aplicando su peculiar metodología metafísico-vitalista para interpretar el significado del desarrollo cultural de esas personalidades artísticas. El problema de "¿cómo puede adquirir forma lo infinito de la vida?" se plantea con particular ejemplaridad en el caso de Goethe.[141] Ahí, frente a la cuestión crucial de cómo "concebir la infinitud del mundo y de la vida en forma que de algún modo resuelva la contradicción entre la eterna marcha adelante y lo inagotable de la existencia, por una parte, y lo fijo, plástico y finito en la forma, por otra",[142] Simmel responde que la juventud de Goethe pone todo el acento en la fluente infinitud de la vida, aun cuando

> ...con el paso de los años fue cada vez más decidida la adoración de Goethe por la "forma", adoración que llegó al formalismo [...] entonces la sentida infinitud, la inconciencia de límites, de una vida, captó en las formas consistencias gráficas y poéticas, y figuras plásticas, máximas duraderas y cerradas; y la vida se hizo no menos infinita porque halló sitio en las formas, es decir, en finitudes y no por eso las formas resultaron más sueltas, más infieles al valor de la forma como tal, porque asumieron aquella fluencia de la vida".[143]

Goethe captó claramente de este modo, cómo la vida puede ser en todo instante, en cada uno de los momentos de su desarrollo, una vida perfecta en sí, sin que pueda considerarse alguna fase de la vida mejor o superior a las demás porque "todo periodo de la vida encierra en sí la totalidad de la vida, sólo que cada vez en otra forma".[144]

Si la vida de Goethe ejemplifica una respuesta al problema de ¿cómo puede ser formada la vida?, otro tanto ocurre con los cuadros de Rembrandt. También ahí se descubre que "el secreto de la vida es que en cada instante está toda la vida y, sin embargo, cada instante es diferente e inconfundible con otro";[145] o si se prefiere, Rembrandt nos ayuda a comprender "el hecho de que cada instante de la vida es toda la vida —o más precisamente— que la vida es total".[146] La capacidad de los cuadros de Rembrandt, especialmente de sus retratos, para revelarnos ese secreto proviene, según Simmel, del siguiente efecto:

[140] Georg Simmel, *Goethe*, Buenos Aires, Nova, 1949 (publicado originalmente en 1913); y G. Simmel, *Rembrandt. Ensayo de Filosofía del Arte*, Buenos Aires, Nova, 1950 (publicado originalmente en 1916).
[141] G. Simmel, *Goethe*, *op. cit.*, p. 235.
[142] *Ibid.*, pp. 236-237.
[143] *Ibid.*, pp. 238 y 240.
[144] *Ibid.*, p. 257.
[145] G. Simmel, *Rembrandt*, *op. cit.*, p. 21.
[146] *Ibid.*, p. 76.

> La continuidad del todo fluente de la vida, reunida en el retrato singular, pasa por encima de éste y expresa de un modo real y simbólico la inclinación revelada por Rembrandt de captar pictóricamente uno y el mismo hombre en muchos grados de la vida [...] Puesto que en Rembrandt, en cada instante, concebido como imagen, fluía la vida total, ésta seguía también fluyendo hasta el cuadro posterior.[147]

A diferencia del retrato del Renacimiento, que buscaba la forma donde la vida se capta intemporalmente para siempre, al reflejar el ser del hombre, Rembrandt busca el desarrollo temporal del ser, donde la vida misma, concebida en el instante en el que su corriente traspone al pasado en el presente para producir una intuición inmediata, refleja la realización de toda la potencialidad del origen de la vida en su devenir.[148] Simmel considera, por tanto, que cuando la estética convencional reprocha a Rembrandt su "falta de formas", comete el error de identificar ingenuamente todo tipo de formas con la clase específica de la "forma universal", sin percibir que la forma elaborada por Rembrandt corresponde a la vida de un individuo particular, donde esa forma "vive y muere con él en una solidaridad que no le permite ninguna validez que vaya más allá de ella o que sea universal y soporte otras especificidades".[149] Sintetizando esta ejemplificación de la aplicación de la metodología de la dialéctica de la forma y la vida al caso de Rembrandt, afirma:

> En Rembrandt la *forma* total del cuadro con muchas figuras crece a partir de la *vida* de las figuras singulares; es decir, la *forma* de la *vida* de la figura singular exclusivamente determinada por su centro propio, fluye en cierto modo por encima de ella misma y tropieza con la de otra con una influjo recíproco y una mutua fortificación, modificación y entrelazamiento.[150]

Simmel nunca fue afecto a dar definiciones explícitas de las categorías utilizadas por él en sus diversos estudios. Tal evasividad es un elemento constitutivo y característico de su metodología vitalista, pues una fijación precisa de las definiciones mutilaría el efecto de fluidez, infinitud e inaprehensibilidad del proceso vital que se buscaba reflejar, sugerir o mostrar en sus ensayos, más que demostrarse en fórmulas y definiciones fijas y precisas de las categorías utilizadas. En este sentido, Simmel alcanzaba la excelsitud mediante la ejemplificación concreta del significado de su metodología y categorías a través de la interpretación de personalidades específicas como Goethe y Rembrandt, o de sutiles elaboraciones sobre refinadas formas de

[147] *Ibid.*, pp. 19 y 20.
[148] *Ibid.*, p. 62.
[149] *Ibid.*, pp. 72-73.
[150] *Ibid.*, p. 65.

socialización, o bien de complicados fenómenos de desarrollo cultural, como el uso del dinero en la sociedad moderna, o el significado de la creatividad propia de la representación teatral.

2. La crítica del racionalismo neokantiano a la filosofía de la vida

Como la formulación sistemática de la metodología y la definición precisa de categorías nunca fue el punto fuerte de Simmel, hemos preferido aquí mostrar y sugerir primero por medio de una estrategia impresionista semejante a la del propio Simmel, cuál es el posible sentido y significado de los conceptos y categorías utilizados por él para tratar, ahora, de darles un ordenamiento un poco más sistemático aun a riesgo de traicionar y romper el fino equilibrio establecido por el filósofo berlinés en la aplicación concreta y específica de su metodología. En este intento de sistematizar lo que en su estilo esencial parece insistematizable, partimos del ensayo sobre Rembrandt del filósofo berlinés, pues a pesar de representar ésta una obra tardía en su evolución intelectual, constituye una de las pocas obras donde el propio Simmel intentó darle un ordenamiento riguroso a sus conceptos y categorías. Desde luego que semejante intento no fue ni suficiente ni completo y por ello deberemos complementar esa aproximación a la sistematicidad del ensayo sobre Rembrandt, con elementos extraídos de otras obras del autor estudiado y con una evaluación crítica de su pensamiento proveniente de la ortodoxia neokantiana de aquella época.

En el primer capítulo de su *Rembrandt*, Simmel caracteriza a la vida y la forma como las "categorías últimas de la concepción del mundo", porque entre la interpretación y la valoración de ellas tiene que "decidirse paso a paso la existencia".[151] De acuerdo con su "más profunda interpretación", la vida y la forma se excluyen recíprocamente por ser de carácter completamente heterogéneo: la forma es, en su naturaleza esencial y constitutiva, algo fijo y estático mientras la vida es una corriente en constante fluidez y dinamismo. Además, en sus relaciones con el tiempo y la fuerza, "forma y vida están absolutamente separadas", pues mientras la forma es intemporal y carece de fuerza al no poder ejercer por sí misma ninguna acción, la vida en cambio es una corriente en constante devenir temporal que se desenvuelve "en una continua eficacia de fuerza sin, por decirlo así, preocuparse por la imagen que ofrece a la mirada que la percibe desde fuera".[152]

En cuanto proceso homogéneo e indiferenciado, la vida permanece inaccesible al análisis y, como tal, no constituye un objeto posible del conocimien-

[151] *Ibid.*, p. 78.
[152] *Ibid.*, p. 79.

to, por ser más bien un flujo perpetuo que crea, aumenta e intensifica sin cesar sus propias energías y potencialidades, exhibiendo una tendencia a renovarse a sí misma produciendo más vida y creando nuevas entidades que son más-que-vida (*Mehr-als-Leben*).[153] Tales entidades se separan del ritmo y flujo vital y adquieren propiedades estables, enfrentadas a la corriente, constantemente dinámica de la vida. Así, aun cuando esas entidades culturales, institucionales o de otra índole son un producto generado por la vida, desarrollan características independientes de la misma.[154] Por todas estas razones, las categorías de las formas lógicas, epistemológicas y culturales no pueden reproducir las propiedades de la vida real y, al menos en el caso de las formas cognoscitivas, no pueden deducirse ni derivarse de la vida, aun cuando, paradójicamente, en sí mismas, las formas siempre sean creadas por la energía incesante de la vida.[155] La vida representa de esta manera una profunda e inconciliable antítesis frente a la forma, pues la corriente continua de la vida parece deshacer, desde una perspectiva estrictamente conceptual, todos los límites de la forma.[156] La captación del problema de la vida rebasa pues las formas lógicas y los límites de la construcción conceptual y, sin embargo, el problema central para Simmel y toda la tradición de la *Lebensphilosophie* consistiría precisamente en tratar de encontrar una respuesta a la cuestión de cómo puede ser formada la vida.

Ahora bien, Simmel sabía perfectamente que tal forma de pensar se encontraba en los límites del pensamiento lógico y trascendía los cánones de la razón pura, aunque apegado fielmente a su peculiar interpretación del pensamiento de Kant, él estaba dispuesto a ir más allá de las contradicciones lógico-formales para ir a tocar a las puertas mismas de la metafísica, con el fin de tratar de encontrar una respuesta al problema de cuál podía ser la relación dialéctica entre la vida y las formas. Al final del primer capítulo de su última obra, intitulada *Lebensanschauung: Cuatro capítulos de metafísica* (1918), Simmel presentaba la siguiente síntesis de su toma de conciencia de tal problema:

> La vida halla su esencia, su proceso, en ser más-vida y más-que-vida, su positivo como tal es ya su comparativo. Conozco muy bien las dificultades lógicas que se oponen a la expresión conceptual de este modo de ver la vida. He intentado formularla teniendo muy presente el peligro lógico, pero en todo caso es posible que aquí se alcance el estrato en que las dificultades lógicas imponen irremisiblemente silencio, porque se trata del estrato donde se nutre originalmente la raíz metafísica de la lógica misma.[157]

[153] Georg Simmel, *Lebensanschauug. Vier Metaphysische Kapitel*, Leipzig, Duncker & Humblot, 1922, p. 23.
[154] *Ibid.*, pp. 23-24.
[155] *Ibid.*, p. 26.
[156] *Idem.*
[157] *Idem.*

Con semejante interpretación, Simmel presentaba una trascendencia del neokantismo que según él se situaba todavía dentro de la correcta exegésis del pensamiento de Kant; sólo que la ortodoxia neokantiana de la época no estaría de acuerdo con tal versión y aunque tenía cierto aprecio por los rasgos reconociblemente kantianos de Simmel, presentaría una crítica ambivalente de su filosofía. Así, en calidad de portador del estandarte de la más pura ortodoxia neokantiana, Heinrich Rickert, antiguo amigo tanto de Simmel como de Max Weber, llegó a sintetizar su crítica al dilema lógico-conceptual de la *Lebensphilosophie* en los siguientes términos:

> La filosofía de la vida siempre cae en una posición difícil. Necesita de la forma de la vida para ser una *Filosofía* de la vida, pero debe renunciar a toda forma fija para seguir siendo una filosofía de la *Vida*. No puede existir con la forma, ni sin ella. ¿Acaso hay, en sentido estricto, algo así como las "formas de la vida", es decir, formas que sean sólo vida? ¿Es únicamente lo viviente el contenido de la vida?[158]

Para la ortodoxa posición neokantiana de Rickert, autor de los *Límites de la construcción de conceptos en las ciencias naturales*,[159] la filosofía necesita de manera imprescindible de principios y conceptos, es decir, formas que configuren y clasifiquen los contenidos de la reflexión filosófica pues, de lo contrario, "la pura intuición lleva a la nada teórica".[160] Aun cuando los autores de la *Lebensphilosophie* vean a las "formas" que imprimen racionalidad al mundo revestidas con la desventaja de conducir a la "desvitalización de la vida",[161] Rickert considera que para conocer y presentar un conjunto de ideas en cuanto filosofía de cualquier contenido, vital o de otro tipo, forzosamente "necesitamos de contenido configurado, vida pensada, visión conceptuada y captar, en forma de pensamiento o concepto, el momento cognitivo específico".[162]

Más aún, toda filosofía auténtica necesita de una presentación sistemática, pues "sólo el sistema permite extraer para nosotros un cosmos del caos del mundo y, en este sentido, puede decirse que toda filosofía debe tener la forma de un sistema".[163] Como la intuición por sí sola, aislada de formas conceptua-

[158] Heinrich Rickert, *Die Philosophie des Lebens. Darstellung und kritik der Philosophischen Modeströmungen unserer zeit*, Tubinga, Mohr, 1922, p. 64.

[159] Heinrich Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, Tubinga, Mohr, 1921. La primera edición de esta obra fue considerada como el canon ortodoxo de la epistemología neokantiana de Baden y tuvo una enorme influencia, primero, en el desarrollo de la metodología sociológica de Max Weber, y posteriormente, en el punto de partida de la investigación de la *Estética de Heidelberg* del joven Lukács, puesto que el supervisor de tal trabajo sería el propio Rickert.

[160] H. Rickert, *Die Philosophie des Lebens...*, *op. cit.*, p. 61.

[161] *Ibid.*, p. 41.

[162] *Ibid.*, p. 62.

[163] *Ibid.*, p. 14.

les, es incapaz de proporcionar conocimiento, ninguna intuición "extra-científica" puede ofrecer un fundamento a la filosofía, incluyendo en ella una posible filosofía de la vida.[164] En todo caso, es necesario tener presente que la filosofía no trata de la vida sino del pensamiento sobre la vida, algo claramente distinto a la pura visión intuitiva de la vida.[165]

El gran error de la *Lebensphilosophie*, para un neokantiano como Rickert, radica en que sus autores no han entendido que la conceptuación de la vida no consiste en la captación de la realidad inmediata de la vida, pues ninguna teoría de la vida, ninguna filosofía de la vida, incluye la vida real misma, sino tan sólo una conceptuación formada de la misma. "Todo lo que conocemos necesitamos distanciarlo de nosotros como realidad viviente, de tal modo que ya no lo vivimos como lo realmente vivo",[166] y esto implica entonces que, cuando conocemos, la vida real se convierte en algo no directamente vivo, pues la "realidad" (*realität*) o la "eficacidad" (*wirklichkeit*) mismas "sólo son formas de conocimiento y en cuanto tales no pertenecen a la vida real o efectuada".[167] Debe quedar claro, pues, que la vida es una cosa y el pensamiento, teoría o filosofía de la vida, otra cosa muy distinta. No debe intentarse configurar a partir de estas dos cosas distintas una unidad indiferenciada, pues en caso de llegarse a superar el dualismo de la realidad y el concepto, esto implicaría "la superación de la ciencia misma" cuya esencia se basa en la tensión permanente "entre la vida inmediatamente vivida o efectuada y la teoría de la vida o realidad efectuada (*wirklichkeit*)".[168]

Rickert estaba dispuesto a conceder, dentro de semejante crítica general a la *Lebensphilosophie*, que Simmel era el autor del que la filosofía en general más podría aprender y beneficiarse, porque él había sido capaz de ver los límites lógicos de esta forma de pensar mucho mejor que otros de sus representantes. Simmel sabía muy bien, por sus raíces kantianas, "que no puede haber vida sin forma" y que "nuestro conocimiento tiene límites" a la vez que la vida es un "acto de autotrascendencia el cual establece el límite inmanente mismo", con lo cual surge una "problemática metafísica última consistente en que la vida es continuidad ilimitada a la vez que un yo determinado".[169] Al plantear al final del primer capítulo de su *Lebensanschauung*, las dificultades lógicas presentadas a la expresión conceptual de ese modo de ver la vida, Simmel fue, según Rickert, "el filósofo de la vida que más claramente ha visto y más profundamente ha expuesto este problema",[170] y en aras del bienestar de la

[164] *Ibid.*, pp. 56-57.
[165] *Ibid.*, pp. 59-60
[166] *Ibid.*, p. 110.
[167] *Ibid.*, p. 114.
[168] *Ibid.*, p. 110.
[169] *Ibid.*, pp. 64-65.
[170] *Ibid.*, p. 64.

filosofía, "sería deseable de ahora en adelante que todos los filósofos de la vida tuvieran claras, en tan alta medida, las dificultades que deben surgir cuando se busca situar, en la ciencia, la vida viviente sobre el pensamiento de la vida".[171] Pero aunque Simmel conocía tales dificultades lógicas y las formuló con gran agudeza y perspicacia, para Rickert eso no era suficiente porque el berlinés sólo pudo plantear claramente el problema sin darle una solución efectiva.

De esta manera, cuando Simmel afirma que su tesis sobre la vida sólo aparece como contradicción en la reflexión lógica, el "sólo", según Rickert, es lógicamente incomprensible puesto que las contradicciones se dan fundamentalmente "sólo" en la reflexión lógica. Si hay contradicciones, las hay bajo todas las circunstancias y el condicional y restrictivo "sólo" pierde entonces el significado que podría haberse ganado con tal palabra.[172] Simmel señaló ciertamente los límites del conocimiento lógico, pero de ello lo único digno de aprenderse, desde la perspectiva neokantiana, es que lo que como realidad puede vivirse inmediatamente, jamás puede conocerse y, por lo tanto, no puede existir ninguna "Metafísica de la vida". Rickert concluía su evaluación crítica de Simmel del siguiente modo, aparentemente demoledor:

> En suma, si lo hemos comprendido correctamente, Simmel mismo ha dicho, con una ejemplar honradez intelectual, que es imposible pensar lógicamente sus pensamientos hasta el final y solucionar sólo con la vida el problema de la vida [...] Pero esto también significa que, para el hombre teórico, la filosofía de la vida de Simmel implica, por lo profundo de sus captaciones y lo radical de sus travesías, la refutación más fundamental de cualquier filosofía de la vida desnuda que pueda llegar a darse.[173]

El reconocimiento que otorga Rickert a las virtudes intelectuales de Simmel resulta así más paradójico e irónico que sincero pues, de acuerdo con semejante lógica, Simmel no podría ser un auténtico filósofo por quedarse meramente en el umbral de los problemas planteados sin ser capaz de resolverlos. No obstante, Simmel tiene implícitamente, en su concepción de su teoría de las formas, una respuesta al tipo de críticas neokantianas presentadas por Rickert. Simmel diría que la noción de las formas lógicas y epistemológicas propuesta por Rickert es tan sólo *una* de las múltiples formas posibles que pueden llegar a darse para la captación e interpretación del mundo, y que ninguna de esas formas puede reclamar un estatus privilegiado y reducir las demás formas de captación del mundo a su propio criterio de verdad. En todo caso, la rigurosa lógica formal del neokantismo no agota, ni mucho menos, a

[171] *Ibid.*, p. 67.
[172] *Ibid.*, p. 69.
[173] *Ibid.*, p. 70.

la filosofía ni a la diversidad de sus formas. De este modo, las formas se dan en una pluralidad de posibilidades, son irreductibles e inconmensurables, y cada aspecto de la realidad puede ser captado y comprendido por una multiplicidad de formas. Las formas son inmanentes en el sentido de que las categorías de una forma determinada no pueden derivarse de las categorías de ninguna otra forma; por esto, la crítica de Rickert a Simmel sería tan culpable de reduccionismo (lógico, teórico o "científico"), como lo serían otras tendencias reduccionistas del estilo del psicologismo, el biologismo, el historicismo o el sociologismo criticadas tanto por Simmel como por Rickert desde diferentes ópticas. Así pues, para Simmel, existen formas capaces de captar "la infinitud de principio de los contenidos posibles" del mundo, a partir de su propia lógica o racionalidad irreductible e inconmensurable, entre las que sobresale:

> ...el mundo en forma de arte, en forma de conocimiento, en forma de religión y, en general, en forma de jerarquías de valor y significado. Visto de manera puramente ideal, ningún contenido puede dejar de ser conocido, de adoptar una configuración artística o de ser valorado religiosamente. Estos mundos no se mezclan, propagan o cruzan recíprocamente, porque cada uno expresa la totalidad de la materia del cosmos en su propio lenguaje especial, aun cuando sea evidente que, en aspectos particulares, surjan confusiones de límites y que un pedazo del mundo, configurado por una categoría, sea retomado en otra para ser tratado nuevamente ahí como materia prima. Vemos en cada uno de estos ámbitos una lógica objetiva interna que, sin embargo, también conecta el espíritu creador con la validez objetiva de esa lógica.[174]

En concordancia con esta concepción pluralista y relativista de la teoría de las formas, Simmel concibe a las formas con "una existencia autosuficiente" y una racionalidad *sui generis*, por lo cual "no puede decirse que haya un solo mundo", sino más bien una pluralidad de mundos, donde ninguno puede reclamar para sí la primacía ontológica o epistemológica sobre los demás. Ninguna de estas formas es más o menos relativa, contingente o subjetiva que cualquier otra, incluyendo en ellas a la configuración del "mundo real" de la existencia práctica y cotidiana con lo cual se pone una vez más de manifiesto que "hay y debe haber distintas 'verdades' para formas y posiciones de vida distintas".[175] Así pues, la respuesta de Simmel a la crítica de Rickert consistiría en hacer notar que ésta no tomó en cuenta la complejidad de la visión pluralizada y relativizada de la teoría de las formas y trató, ilegítimamente, de juzgar esa pluralidad con un criterio monista de verdad, propio de la forma lógica del "intelectualismo". Sin referirse explícitamente a

[174] G. Simmel, *Lebensanschauung, op. cit.*, p. 29.
[175] *Ibid.*, pp 30-31 y 53.

la crítica de Rickert, Guy Oakes parece resumir de manera *ad hoc* las ideas de Simmel para responder a la ortodoxia neokantiana, o a cualquier otra forma de reduccionismo epistemológico, cuando afirma:

> Las formas no sólo son modos diferentes, autónomos e irreductibles de experimentar y conceptualizar el mundo o aspectos específicos de éste. Su criterio de verdad o patrones de adecuación también son peculiares a la forma misma. Por ello, los actos y artefactos constituidos por una forma, no pueden ser legítimamente captados con referencia al criterio de otra forma. Ninguna forma tiene una posición lógica, ontológica o epistemológica privilegiada. El principal interés de Simmel, al defender su posición, es poner en entredicho la tesis que a veces llama "intelectualismo": es decir, la pretensión de considerar en algún sentido a la ciencia natural como una forma preeminente o exhaustiva. Simmel sostiene, por el contrario, que la ciencia natural no ocupa la posición de forma privilegiada con relación a la cual todas las otras formas sean subordinadas, inferiores o derivadas.[176]

Al tomar como fundamento la teoría de la pluralidad de las formas, Simmel abordó el difícil y perenne problema de ¿cómo puede ser formada la vida? La respuesta a tal problema parece posible únicamente por medio de un proceso dialéctico, y no lógico-formal, capaz de explicar la interacción recíproca entre la vida y la forma como "los dos grandes partidos metafísicos que se reparten entre sí la esencia de la estructura dada".[177] La vida necesita intrínsecamente de la forma, pero también necesita más que la forma, pues va preñada con la contradicción de sólo poder ser expresada en formas y, sin embargo, de "no poder alojarse en ellas porque rebasa y rompe todas las que ha formado".[178] Cuando se define la vida como la "trascendencia inmanente", se apunta precisamente a que "la vida es siempre más vida de la que cabe en la forma",[179] y a que la vida se trasciende no sólo cuando es "más-vida" sino también, y sobre todo, cuando es "más-que-vida".[180] Simmel acepta que semejante manera de ver las cosas no pertenece ni al ámbito lógico, ni al psicológico, sino al metafísico, puesto que sólo así es posible captar cómo "la exaltación de la vida por encima de sí misma no es algo que se le añada, sino que constituye su más propia esencia inmanente".[181]

[176] Guy Oakes, "Introduction" a Georg Simmel, *Essays on Interpretation in Social Science*, Manchester, Manchester University Press, 1980, p. 25.
[177] G. Simmel, *Rembrandt*, *op. cit.*, p. 84.
[178] G. Simmel, *Lebensanschauung*, *op. cit.*, p. 22.
[179] *Idem.*
[180] *Ibid.*, p. 23.
[181] *Ibid.*, p. 94.

3. *Ejemplificación de la pluralidad irreductible de las formas*

Semejante representación del problema resulta, es cierto, demasiado abstracta, y cuando queda expresada únicamente en el plano metafísico parece ser también poco clara e iluminadora. Afortunadamente, Simmel no fue un pensador exclusivamente metafísico pues, al reconocer la pluralidad de formas de captación del mundo, él mismo proporcionó diversas aplicaciones de su metodología vitalista a muchos otros ámbitos donde clarificó y ejemplificó algunas de sus ideas más abstractas y complejas. Así, las complejas y aparentemente oscuras frases de que la vida sólo puede ser expresada en formas pero no puede alojarse en ellas porque siempre las rompe y las rebasa, o que "la vida es siempre más vida de la que cabe en la forma", resultan ser no sólo más claras y atractivas, sino también mucho más iluminadoras cuando Simmel nos las presenta configuradas, no mediante las formas metafísicas, sino con formas sociológicas. Por ello, es conveniente regresar ahora a la estrategia "impresionista" con la cual iniciamos la presente exposición de las ideas de Simmel, pues ella nos permitirá, con sus ejemplos e ilustraciones, aclarar algunos de los conceptos e ideas abordados hasta aquí. En la introducción a su *Sociología*, Simmel mismo reconocía alcanzar el punto más alto de sus virtudes expositivas cuando se dedicaba a presentar detallados y sutiles ejemplos analíticos de sus ideas, en vez de quedarse en los abstractos complejos sintéticos de las mismas: "Espero —decía en su *Sociología*— que la metodología sociológica que aquí se ofrece, resulte más segura y aún más clara en las exposiciones de los problemas particulares, que en su fundamentación abstracta."[182] Veremos a continuación hasta qué punto se realiza esta "esperanza" con los ejemplos seleccionados de la *Sociología* de Simmel, para así ilustrar concretamente la dialéctica entre la vida y las formas.

Pocas veces se ha prestado suficiente atención a las advertencias y aclaraciones metodológicas presentadas por Simmel en el primer capítulo de su *Sociología* donde, al seguir la lógica de su teoría de la pluralidad irreductible de las formas, pone en guardia a sus lectores contra el peligro del reduccionismo sociológico. Ahí se afirma que en la medida en que es imposible abarcar científicamente la realidad "en su integridad inmediata", conviene captarla desde varios puntos de vista separados para crear así "una pluralidad de objetos científicos independientes unos de otros".[183] Dentro de esta pluralidad de formas, tanto la psicología como la sociología tienen su lugar, pero eso no debe cegarnos frente al hecho de que la vida no es únicamente social, lo cual queda de manifiesto cuando "sentimos que esta difusión social no disuelve enteramente nuestra personalidad".[184] Ni siquiera la formación de los

[182] G. Simmel, *Sociología*, *op. cit.*, p. 27.
[183] *Ibid.*, p. 33.
[184] *Ibid.*, p. 50.

contenidos sociales es íntegramente social y, por ello, Simmel advierte más de una vez de los peligros del reduccionismo sociológico:

> El *a priori* de la vida social empírica afirma que la vida no es completamente social. No sólo constituimos nuestras relaciones mutuas con la reserva negativa de que una parte de nuestra personalidad no entra en ellas; la parte no social de nuestra persona no actúa sólo por conexiones psicológicas generales sobre los procesos sociales en el alma, sino que justamente el hecho formal de estar esa parte fuera de lo social, determina la naturaleza de su influencia [...] De lo que se trata es, ante todo, de esto: que el contenido social de la vida, aunque pueda ser explicado totalmente por los antecedentes sociales y por las relaciones sociales mutuas, debe considerarse al propio tiempo también, bajo la categoría de la vida individual, como vivencia del individuo y orientado enteramente hacia el individuo [...] La sociedad [...] consta de seres que por un lado se sienten cual existencias plenamente sociales, y por otro, cual existencias personales sin cambiar por ello de contenido.[185]

Esto quiere decir que si el filósofo berlinés es altamente consciente de los peligros del reduccionismo sociológico, los ejemplos que ponga desde la perspectiva sociológica para ilustrar la dialéctica entre las formas y la vida, no deben considerarse exhaustivos, sino tan sólo instancias particulares donde se manifiesta esa dialéctica. Por otra parte, tales aclaraciones metodológicas ponen en evidencia los muchos puntos de contacto entre los diversos periodos de la producción intelectual de Simmel, pues la teoría de la pluralidad de las formas, expuesta con mayor detalle y sistematicidad en sus últimas obras, opera ya con toda su complejidad en la *Sociología* en cuanto obra del periodo intermedio de su evolución intelectual.

Tanto la perenne oposición entre la vida y la forma, como su necesaria integración y coexistencia en instancias concretas, quedan expuestas con gran maestría por Simmel en la "digresión sobre la fidelidad y la gratitud" de su *Sociología*.[186] Ahí se nos muestra la dialéctica de la vida y las formas en las instancias sociales concretas de las relaciones matrimoniales o del sentido del uso del "usted" en los procesos de socialización. La relación interna de la *vida* de los cónyuges es pues fluida, cambiable y modificable pero la *forma* matrimonial, aceptada y creada por ellos, "resiste, inflexible, las transformaciones de la relación personal entre los cónyuges".[187] En tal caso, la trabazón de la forma sociológica, cualquiera que haya sido la causa de su génesis —amor, embarazo, interés, FM3, etcétera—, desarrolla una fuerza de conservación independiente de los motivos aglutinantes que actuaron en su origen. Si bien

[185] *Ibid.*, pp. 48 y 50-51.
[186] *Ibid.*, pp. 610-642.
[187] *Ibid.*, p. 617.

es cierto que hubo una época cuando se celebraban casamientos convencionales donde "el amor venía después de la boda", legitimándose *per subsequens matrimonium animarum*, actualmente es más común ver la situación inversa, donde *formas* matrimoniales, en concordancia con una *vida* amorosa original, se disuelven cuando el proceso de evolución interna de la *vida* erótica de los cónyuges ya no concuerda con el "yugo" de la *forma* matrimonial. Tanto en estos dos casos, como en aquel donde el matrimonio se preserva "por los niños", o porque "peor es nada", o por "el qué dirán", se establece una disociación entre la vida interna y la forma externa en cuanto dos capas que "siguen diferente *tempo* de evolución, y muy a menudo es esencial a la forma externa el no evolucionar en realidad".[188] En todos estos casos cobran claro sentido las frases del *Lebensanschauung* del Simmel tardío cuando afirmaba, por ejemplo, que "la vida siempre es más vida de la que cabe en la forma" o que "la vida acaba rompiendo y rebasando las formas en que se expresa".

Otro tanto ocurre cuando el "usted" entre amigos parece ya inadecuado a la cordialidad del trato, pero el "tú" resulta todavía un tanto excesivo, por lo menos al comienzo, por ser "la anticipación de una plena intimidad aún inexistente".[189] También ahí se da un antagonismo entre la vida y la forma, aun cuando su coexistencia quede expresada en una fórmula temporalmente inadecuada; ¿y qué decir de la sustitución de formas constitucionales rígidas y autoritarias por otras flexibles y avanzadas "antes de que la realidad de las fuerzas políticas y económicas esté madura para ello, poniendo, anticipadamente, un marco demasiado ancho, donde antes había uno demasiado estrecho?". ¿Acaso esta misma discrepancia del diferente *tempo* de evolución de la vida y la forma, no se expresa también cuando la pertenencia a una comunidad religiosa o nacional resulta ajena, pesada y antipática a un individuo aun cuando haya decidido adquirirla voluntariamente?[190] En todos estos casos se pone en evidencia que las formas externas de la socialización "no fluyen como la evolución interna, sino que quedan fijadas para cierto tiempo y su esquema consiste, o bien en adelantarse a la realidad interior, o bien en quedar rezagadas".[191]

La dialéctica entre la vida y las formas no se explica, por otro lado, únicamente por sus representaciones concretas en ámbitos específicos como el sociológico, aun cuando en tales casos pueda captarse mejor su significado y su modo de operación. Esa dialéctica también puede y debe explicarse por la interacción que tiene con otros de los conceptos fundamentales de Simmel como son el de alma y el de cultura. De tal manera que resulta imprescindible

[188] *Idem.*
[189] *Ibid.*, p. 618.
[190] *Ibid.*, pp. 617-618.
[191] *Ibid.*, p. 618.

agregarle a la dialéctica de la vida y las formas la dialéctica del alma y las formas y de la vida y la cultura.

En la metodología de Simmel, el "alma" siempre aparece como el sujeto creador de formas o, mejor aún, como el agente que a partir de la vida crea las diversas formas culturales, estéticas, lógicas y vitales. Una vez más, el papel del alma en cuanto creadora de formas es expresado mucho mejor por Simmel cuando recurre a ejemplos concretos, que cuando se queda en las abstractas definiciones conceptuales. Sólo que, en este caso, el ámbito específico de ejemplificación más favorable lo proporciona la reflexión estética o cultural, y no la consideración sociológica. Posiblemente la mejor representación simmeliana del papel del alma en cuanto creadora de formas, sea su descripción de la función desempeñada por un actor en una representación dramática:

> Partiendo de las facultades que residen únicamente en su alma [el actor] realiza una forma que le es exterior y ajena, con una vida y una animación que corresponde total y absolutamente al complejo que le es objetivamente dado; lo equipa con el alma propia de la forma poética que, sin embargo, nunca puede llevar a cabo la suya, es decir, como siendo su propia alma [porque su creación inicial proviene de otra alma]; cuando el dramaturgo configura sus criaturas con rasgos esenciales y las hace mover por impulsos que únicamente, en el instante de esta creación misma, nacen de él, pero que, por decirlo así, no se detienen en él, sino que están al mismo tiempo en aquellas formas en cuanto formas, en todos los fenómenos de esta especie —el más patente de los cuales es el actor— una forma objetiva está soportada o configurada por un alma inmanente a ellos y su expresión, mientras que el alma del creador que la trasciende es la que otorga la expresión que soporta y configura.[192]

En este ejemplo, cuyo origen se remonta por lo menos a un artículo de 1909 y que reapareció en la obra de 1916, Simmel no solamente nos dice que el alma es el agente creador de las formas, sino que también nos muestra la manera en que las formas culturales adquieren y desarrollan un proceso autónomo frente a sus agentes creadores. Tal proceso de autonomización de las formas culturales fue una preocupación constante en los escritos de Simmel, ya fuera que lo describiera como oposición entre vida y cultura, o entre cultura objetiva y cultura subjetiva, o que reapareciera como el problema de la definición de la vida en términos de ser "más-que-vida". La generación de autonomía de las formas culturales constituía también un rasgo esencial de la caracterización de la cosmovisión de la modernidad de Simmel. En todo caso, el ejemplo del actor y la representación dramática expresa un elemento no

[192] Georg Simmel, *Rembrandt, op. cit.*, pp. 36-37; véase también "The Dramatic Actor and Reality", en G. Simmel, *The Conflict in Modern Culture and other Essays*, Nueva York, Teachers College Press, 1967, pp. 91-97.

enajenante de la autonomía de los productos culturales, por permitirle al actor la posibilidad de ser un agente anímico con capacidad creativa capaz de generar un nuevo tipo de forma cultural (la representación dramática en cuanto algo distinto al texto escrito por el dramaturgo). Con ello, Simmel reforzaba su concepción pluralista de la teoría de las formas, al mismo tiempo que sugería, en este caso concreto, la relevancia del proceso de autonomía cultural para el tema de la modernidad. En efecto, lo decisivo es

> ...que el actor crea a partir de una unidad dotada de una legalidad completamente propia, que su arte, como el del escritor, tiene sus raíces en los mismos fundamentos últimos de todo arte, si bien su verificación requiere, por así decirlo, técnicamente, del texto como su *medium*. Sólo esta autonomía del arte teatral como arte, legitima el maravilloso fenómeno de que la figura poética, creada y unívoca, se ofrezca por distintos actores en configuraciones completamente distintas, de las cuales cada una puede ser plenamente suficiente, ninguna más correcta y ninguna más errónea que la otra [...] Si comprendemos el arte teatral como una energía artística completamente primaria del alma humana, de modo que asimile a su proceso vital el arte poético y la realidad, en lugar de componerse mecánicamente a partir de éstos, entonces también *su* explicación desemboca en la gran corriente de la moderna concepción del mundo.[193]

4. La tragedia de la cultura de la modernidad

El problema de la relación de la modernidad con la autonomía de las formas culturales frente a sus agentes creadores, es un tema íntimamente vinculado a la dialéctica entre la vida y las formas y aparece expuesto sistemáticamente en diversas obras de Simmel, a partir de 1900, con la publicación de *La filosofía del dinero*. Ahí, Simmel define a la cultura como "el refinamiento de las formas intelectualizadas de la vida" y considera que el poder superior de la cultura objetiva sobre la cultura subjetiva de los individuos "es resultado de la unidad y autonomización que la cultura objetiva ha conseguido en los tiempos modernos".[194] Así, en el último capítulo de *La filosofía del dinero*, Simmel desarrolla plenamente su concepción de la "tragedia de la cultura" sobre la cual basaría todos los ensayos de la *Philosophische Kultur* publicada como libro en 1911, y que repetiría en diversas partes de otras obras como los *Principales problemas de la filosofía* (1910), "El conflicto de la cultura moderna (1918)", "De la esencia de la Cultura" (1908), "El futuro de nuestra cultura" (1909) y "Transformaciones de las formas culturales" (1916). En todas estas obras Simmel concibe a la cultura como forma y al mundo de las producciones

[193] G. Simmel, "The Dramatic Actor...", *op. cit.*, pp. 96-97.
[194] G. Simmel, *The Philosophy of Money*, *op. cit.*, p. 531.

culturales como una colección de formas. Visto el desarrollo cultural como una consecuencia necesaria de la dialéctica entre la vida y las formas, Simmel considera a la cultura como una síntesis del contenido de la vida, donde se intersectan el alma, en cuanto sujeto creador constituido por las energías y fuerzas de la vida, y la pluralidad de las formas irreductibles en las cuales se expresa la vida y que acaban por desarrollar una autonomía objetiva frente a su agente creador.

a. Cultura objetiva y cultura subjetiva

A partir de tal intersección, es posible distinguir la cultura subjetiva de la cultura objetiva. Esta última se encuentra constituida por el mundo de las formas culturales y sus productos, mientras la cultura subjetiva se constituye por la vida del alma de la personalidad individual en cuanto representante de una síntesis de esas formas autónomas. La cultura objetiva es, pues, el ámbito de dominio de los objetos que funcionan como instrumentos para el cultivo del individuo; es el camino de formas objetivadas que debe recorrer el individuo para adquirir cultura. La cultura subjetiva, en cambio, es más bien el estado de la personalidad o alma individual en cuanto producto de tal proceso; es la cultura entendida como el valor de la formación individual, cuyo ejemplo más plástico y exuberante sería la *Bildung* representada por el Wilhelm Meister de Goethe, con sus años de viaje y aprendizaje. Simmel describe una discrepancia esencial entre las dos formas de cultura con el fin de caracterizar la modernidad a partir de los siguientes rasgos:

> Si se compara nuestra cultura con la de hace un siglo entonces puede decirse con seguridad —aunque sujeto a muchas excepciones particulares— que las cosas que determinan y rodean nuestra vida, tales como herramientas, medios de transporte, productos científicos, artísticos y tecnológicos son extremadamente refinados. No obstante, la cultura individual, por lo menos en los estratos más altos, no ha progresado en la misma medida; para ser sinceros con frecuencia hasta ha llegado a declinar [...] El predominio de la cultura objetiva sobre la subjetiva, presente durante todo el siglo XIX, se refleja parcialmente en el hecho de que el ideal pedagógico del siglo XVIII se centraba en la formación del hombre, es decir, en un valor personal interno reemplazado posteriormente, en el siglo XIX, por el concepto de "educación" entendido como un cuerpo de conocimientos objetivos y patrones de conducta. Esta brecha parece ampliarse cada vez más. Todos los días y por todas partes aumenta la riqueza de la cultura objetiva, pero la mente individual sólo es capaz de enriquecer las formas y contenidos de su propio desarrollo con un distanciamiento creciente frente a esa cultura y con un desarrollo de la suya propia a un ritmo mucho más lento [...] El trabajo de incontables generaciones está incorporado en el idioma y los hábitos, las constituciones políticas y las doctrinas religiosas, la literatura y la tecnología, como espíritu

> objetivado, del cual todos pueden tomar tanto como quieran o sean capaces de hacerlo, pero ningún individuo es capaz de agotarlo todo. Entre el monto global de este tesoro y lo que es tomado de él, existen las posibilidades más diversas y fortuitas.[195]

Simmel afirma, así, que cada avance de la cultura objetiva implica que el dominio del valor objetivo se hace cada vez más complejo e inaccesible a la cultura subjetiva de los individuos. El fin definitivo de la cultura ya no consiste, bajo tales condiciones, en la realización y perfección de los individuos, pues los valores objetivos ya no parecen tener la posición de ser meros instrumentos de la realización del valor de la cultura objetiva. De esta manera, la perenne contradicción entre la vida y la forma se expresa, en el contexto del desarrollo de la cultura, tanto en la objetivación de la cultura como en su enajenación frente a la cultura del individuo. Anticipándose en más de medio siglo a la concepción del "mundo 3" de Karl Popper,[196] Simmel detecta una nueva localización y una nueva entidad de la cultura en la concepción de la autonomía de las formas culturales objetivas que han cobrado un ser propio "independiente de los espíritus individuales que al principio las produjeron o posteriormente las reproducen".[197] La nueva localización ontológica de la cultura objetiva está ligada a formas externas como la palabra escrita y a objetos tangibles como las bibliotecas, computadoras, etcétera. Mediante una de sus plásticas descripciones, Simmel caracteriza la autonomía de la cultura objetiva (o el "mundo 3" popperiano), de la siguiente manera:

> El espíritu que se ha materializado en un libro escrito, está sin duda en él, puesto que puede ser sacado de él. Pero ¿cómo puede estar allí? Lo que el libro contiene es el espíritu de su autor, el contenido de su proceso psíquico. Pero si el autor está muerto, su espíritu, como proceso psíquico no puede existir. Es, por tanto, el lector quien, con su dinamismo psíquico, hace surgir el espíritu de las líneas y caracteres impresos en el papel. Pero esto está condicionado por la existencia del libro, con todo, de una manera más inmediata y en principio distinta de como está condicionado, por ejemplo, por el hecho de que el sujeto que reproduce el espíritu respire o haya aprendido a leer. El contenido que el lector reproduce en sí como proceso vital está contenido en el libro de una manera objetiva y el lector sólo lo *extrae*. Pero si el lector no lo extrajera, el libro no perdería por ello tal contenido y evidentemente que su verdad o falsedad, su elevación o vulgaridad son independientes del hecho de que el sentido del libro sea reproducido por los espíritus subjetivos con mayor o menor frecuencia, entendiéndolo o sin entenderlo, [subsistiendo así] como espíritu que de hecho nada tiene que ver con la

[195] *Ibid.*, pp. 449-450.

[196] Véase Karl Popper, "Sobre la teoría de la mente objetiva", capítulo 4 de *Conocimiento objetivo*, Madrid, Tecnos, 1982, pp. 147-179.

[197] G. Simmel, *Problemas fundamentales de la filosofía*, *op. cit.*, p. 63.

> materialización sensible; como espíritu objetivo cuyo significado real permanece intacto al ser vivido subjetivamente en esta o aquella conciencia. Esta categoría que permite absorber lo supramaterial en lo material, lo suprasubjetivo en lo subjetivo, determina toda la evolución histórica de la humanidad; este espíritu objetivo permite a la humanidad conservar los resultados de su trabajo por encima de las personas y de las reproducciones individuales.[198]

La referencia al "espíritu objetivo", ahí donde Popper hablará más tarde de "conocimiento objetivo", puede rastrearse también en *La filosofía del dinero* de 1900 donde Simmel anuncia, con palabras diferentes, la tesis desarrollada con mayor amplitud en los *Problemas de la filosofía*, cuando en la primera obra se nos dice que: "Así como el contenido e importancia de un libro permanece indiferente a un grupo de lectores sea éste reducido, comprensivo o apático, así cualquier producto cultural confronta su audiencia cultural, dispuesta a ser absorbida por cualquiera pero de hecho tomada sólo esporádicamente."[199]

De cualquier modo, en la medida en que aumenta la objetivación de la cultura, el desarrollo cultural del individuo tiende a rezagarse considerablemente frente al patrimonio cultural objetivo, pese a que las instituciones de éste sean el vehículo imprescindible para realizar el desarrollo cultural de los individuos.[200] Esta discordancia, particularmente aguda y notable en la modernidad como consecuencia de la división del trabajo y el desarrollo tecnológico, no es sino una exacerbación del conflicto matafísico y perenne entre la vida y la forma. Ya sea que Simmel defina la cultura como "siempre que la vida se expresa y se realiza a sí misma",[201] o como "el camino del alma hacía sí misma",[202] o bien que la cultura nace por el encuentro "del alma subjetiva y del producto espiritual objetivo",[203] el filósofo berlinés tiende a resaltar la tensión constante, el conflicto mismo, entre la energía vital y su manifesta-

[198] *Ibid.*, pp. 63-64.

[199] Georg Simmel, *The Philosophy of Money*, *op. cit.*, p. 450. Compárense estas afirmaciones de Simmel con lo que Popper dice en su libro *Conocimiento objetivo*, *op. cit.*, pp. 114-115: "casi todos los libros tienen las siguientes características: contienen conocimiento objetivo verdadero o falso, útil o inútil, siendo casi accidental que alguien los lea alguna vez y capte sus contenidos [...] Lo que hace de algo un libro es la posibilidad o potencialidad de ser comprendido, su carácter disposicional de ser comprendido e interpretado o incomprendido y mal interpretado. Ahora bien, esta potencialidad o disposición puede existir incluso sin ser actualizada o realizada nunca [...] Así pues, queda bien claro que para que algo sea un libro basta con que pueda ser descifrado, no siendo esencial ni que haya sido realizado por animales pensantes, ni que haya sido efectivamente leído o comprendido. Por tanto, concedo que para que un libro pertenezca al mundo 3 del conocimiento objetivo, ha de ser posible —en principio o virtualmente— que alguien lo comprenda (o lo descifre, lo entienda, lo 'conozca'). No concedo más".

[200] Georg Simmel, *The Philosophy of Money*, *op. cit.*, p. 465.

[201] Georg Simmel, "The Conflict in Modern Culture", en *The Conflict in Modern Culture and other Essays*, K. Peter Etzkorn (trad. y comp.), Nueva York, Teachers College Press, 1967, pp. 11 y 37.

[202] G. Simmel, "Der Begriff und die Tragödie der Kultur" en *Philosophische Kultur. Gesammelte Essais*, Munich, Alfred Kröner, 1919, p. 223.

[203] *Ibid.*, p. 227.

ción en formas que tienden a adquirir una autonomía que acaban por oprimirla, a pesar de constituirse esas mismas formas en elementos esenciales para las posibilidades de realización de la energía vital. De aquí surge entonces una nueva oposición entre cultura y vida, la cual conlleva un carácter *trágico*, pues "la vida vibrante y sin descanso del alma creativa, que se desarrolla hacia el infinito, contrasta con su producto fijo e idealmente incambiable, que detiene y solidifica su vitalidad".[204]

Aunque la cultura "es siempre una síntesis de un desenvolvimiento subjetivo y un valor espiritual objetivo",[205] dentro de tal estructura se desarrolla inevitablemente una tensión que se encontraba, por decirlo así, "programada" desde su fundación misma, convirtiendo a la síntesis de sujeto-objeto en una "trágica paradoja".[206] Hemos visto que en la referencia al "espíritu objetivo", Simmel encontraba que la lógica inmanente de las creaciones objetivas se desarrolla al margen de los propósitos originales de aquellos actores o "almas" que las engendraron. Sólo que tal autonomía cultural no se expresa únicamente en las bibliotecas y los materiales escritos. También en el caso de las estructuras jurídicas, artísticas, éticas, religiosas, literarias, tecnológicas y financieras se presenta el mismo fenómeno de autonomización y eventual enajenamiento. Una vez creadas estas estructuras —acaso al aliento de la más profunda espontaneidad de su autor individual—, ya no podemos controlar totalmente las direcciones en que se desarrollarán: "Aunque las hayamos generado, deben seguir las directrices de su propia necesidad interna, la cual no está más preocupada con nuestra individualidad que lo que están las fuerzas físicas y sus leyes".[207] En semejante lógica inmanente y autónoma del desarrollo cultural objetivo, "el hombre se convierte en el mero portador de la fuerza por la cual esta lógica domina su desarrollo [...] y ésta es la real tragedia de la cultura".[208]

Simmel define a una relación como trágica "cuando las fuerzas destructivas dirigidas contra un ser nacen de las capas más profundas de este mismo ser; con su aniquilamiento culmina un destino inicialmente implicado en él, destino que no es sino el desarrollo lógico de aquella estructura con la que el ser ha construido su propia positividad".[209] A partir de esta "metafísica de la tragedia", Simmel amplía temas anunciados, pero no plenamente desarrollados, en *La filosofía del dinero* de 1900, los cuales serían replanteados en el capítulo introductorio de su *Schopenhauer und Nietzsche* de 1907, para elaborar

[204] *Ibid.*, pp. 228-229.
[205] *Ibid.*, p. 237.
[206] *Ibid.*, p. 240.
[207] *Idem.*
[208] *Ibid.*, pp. 248-249.
[209] *Ibid.*, p. 249.

una versión de aquello denominado por otros célebres pensadores posteriores como la "dialéctica de la racionalidad instrumental".

b. La racionalidad instrumental y la tergiversación de los medios en fines

En efecto, el análisis de la "tragedia de la cultura" de 1911 constituye una elaboración del tema de cómo los medios se transfiguran en fines, con una lógica propia que acaba por oprimir a los agentes a quienes debía servir, original y supuestamente, en calidad de meros medios o "instrumentos". Ya desde *La filosofía del dinero* Simmel había analizado no sólo los efectos sociales del uso del dinero, en especial los hábitos mentales del cálculo del mismo, sino que también buscó describir cómo la función del dinero, que originalmente era un medio para conseguir otros fines, terminaba por pervertirse y convertirse en un fin en sí mismo. Al ocurrir semejante tergiversación de un medio transformado en fin, se genera una estructura enajenante la cual confina la libertad del individuo moderno dentro de límites extremadamente estrechos. Tal análisis parece haber ejercido una profunda influencia en dos preocupaciones centrales desarrolladas posteriormente por Max Weber entre 1903 y 1916: la cuestión de la *calculabilidad* en cuanto criterio definitorio de la racionalidad formal propia del capitalismo, y la concepción de la burocracia como un medio original que se transforma en un fin en sí mismo y acaba por circunscribir de manera sofocante el margen de libertad del hombre moderno. De esta forma, la elucidación de Simmel sobre el sentido del uso del dinero en la modernidad parece reproducirse, al menos parcialmente, en el diagnóstico de Weber sobre el proceso de burocratización en la época moderna. En todo caso, los dos planteamientos anuncian temas centrales de la problemática de la *modernidad* en torno a la cuestión de cómo los medios o "instrumentos" se pervierten y transfiguran en fines.

Por otro lado, en *Schopenhauer y Nietzsche* (1907), considerada en alguna ocasión por Simmel como su "obra maestra",[210] se expone la manera en que "la técnica", o conjunto de medios para la "existencia cultivada", transforma el contenido de las valoraciones y diligencias de la vida moderna. La complejidad de los diversos medios técnicos al alcance del hombre moderno genera una pregunta llena de angustia por el sentido de los fines y la totalidad, lo cual lleva a buscar desesperadamente un fin último y único que ya no sea el medio, de penúltima o antepenúltima instancia, para conseguir otro fin. El sistema de fines en la modernidad se ha complicado tanto que ha desaparecido el significado de la vida. Con su cosmovisión de la salvación del alma y el reino

[210] Ernst Troeltsch registra esta afirmación personal de Simmel en su *Der Historismus und seine Probleme*, citado en E. Fleischmann, "De Weber à Nietzsche", en *Archives Européennes de Sociologie*, vol. V, núm. 2, 1964, p. 225.

de los cielos, el cristianismo ofrecía en la etapa premoderna un valor definitivo, un fin último más allá de los aspectos parciales, fragmentarios y sin sentido de la vida, hasta que, con la llegada de la modernidad, el cristianismo "perdió su poder".[211] Sin embargo, la necesidad de un fin último para la vida no desaparece, sino que se arraiga y acentúa tan profundamente que la vida desarrolla una profunda nostalgia por un fin absoluto. Para Simmel "la filosofía de Shopenhauer es la expresión filosófica absoluta de esta condición interna del hombre moderno".[212] En ella, la localización de la existencia se proyecta hacia una cosmovisión integral (*Gesamtweltanschauung*), donde lo absoluto de la voluntad se identifica con la vida. Tal posición constituye el punto de partida de Nietzsche, pero "entre él y Schopenhauer se interpone Darwin", y con ello surge la posibilidad de darle un sentido práctico al absoluto de la voluntad a través del poder.

La "voluntad de poder" trasciende la desvalorización del mundo llevada a cabo por Schopenhauer y por ello "la simpatía del hombre moderno se decide por Nietzsche",[213] pues el predominio del instinto moral sobre el metafísico y la percepción de la energía vital en términos de posibilidades, esfuerzos y compromiso son más acordes con el espíritu moderno. Las coincidencias relativas entre esta exposición de Simmel sobre los medios transformados en fines y la pérdida del sentido en la vida moderna, tanto con la problemática weberiana como con la concepción de Heidegger sobre la "esencia de la técnica", son en verdad notables. Así, el elemento detectado por Simmel en el cristianismo, en cuanto cosmovisión capaz de otorgar un sentido último a las valoraciones del mundo premoderno y su eventual "pérdida de poder" con la llegada de la modernidad, es fácilmente asociable con el diagnóstico del proceso del *Entzauberung der Welt* (desencantamiento del mundo), descrito en las últimas obras de Weber. En todo caso, la diferencia esencial entre los análisis de los dos grandes sociólogos alemanes consiste en el mayor énfasis filosófico y parcialidad localizada del fenómeno en Simmel, frente al mayor horizonte espacio-temporal en el estudio comparativo de la sociología de las grandes religiones del mundo llevado a cabo por Weber.

En su análisis de la "tragedia de la cultura" de 1911, Simmel retoma esos temas de 1900 y 1907 para expresar cómo el hombre moderno se encuentra atrapado en una dialéctica de "racionalización instrumental" de la cultura, donde no existe ya una salida clara y probable a sus tribulaciones, pues "el desarrollo del sujeto no puede seguir el mismo camino tomado por los objetos pues al tratar de seguir a éstos, se pierde en un callejón sin salida, o se vacía

[211] Georg Simmel, *Schopenhauer und Nietzsche. Ein Vortragzyklus*, Leipzig, Dunker & Humblot, 1907, p. 3.
[212] *Ibid.*, p. 4.
[213] *Ibid.*, p. 14.

de su vida más íntima e individual".[214] Tal definición de las características trágicas esenciales del desarrollo cultural en la modernidad, sería descrita y clarificada más detalladamente por Simmel en otro lugar, donde también quedó resaltada la trágica transfiguración de los medios en fines propia de la racionalidad de la modernidad:

> Ese tesoro inagotable del espíritu objetivado presenta sus exigencias al sujeto, despierta sus veleidades, le abruma con un sentimiento de impotencia, le enreda en su propia rueda, y acaba él embarcándose en el todo antes de haber dominado los contenidos singulares. Así se origina la problemática situación del hombre moderno: se siente rodeado por un número infinito de elementos culturales que no dejan de tener importancia para él, y que, sin embargo tampoco tienen una decisiva importancia; se le presentan como una masa abrumadora, ya no puede asimilarse íntimamente a todos los elementos, pero tampoco puede rechazarlos sin más, puesto que forman parte, potencialmente, de la esfera de su desarrollo cultural [...] el hombre de nuestro tiempo, rico y sobrecargado, no posee nada: *Cultures omnia habentes, nihil possidentes* (culturas que tienen todo, no poseen nada) [...] Nuestra vida está sobrecargada de mil superfluidades que la encadenan y de las cuales no puede deshacerse; el hombre culto recibe constantes estímulos pero, a pesar de ello, no llega a encontrar el momento de creación propia; conocemos y disfrutamos de millares de cosas que no pueden ser prohijadas en nuestro desenvolvimiento y actúan, por tanto, como lastre; todos estos lamentados malestares culturales no hacen más que reflejar una misma experiencia: la de la emancipación del espíritu objetivado. Así, los contenidos culturales se atienen a una lógica que nada tiene que ver con los fines de la cultura y que cada vez los aparta más de esos fines. La situación es trágica: incluso en sus orígenes, la cultura va preñada con algo que está destinado a desviar, entorpecer, desconcertar y dividir su propósito más íntimo: la transición del alma de su estado incompleto a su estado terminal y acabado [...] En su búsqueda por la perfección, el espíritu debe pagar el trágico precio de que las leyes propias que rigen al mundo cultural creado por él, para alcanzar su propio desarrollo, se desenvuelven con una lógica y un dinamismo que crecientemente separan a los contenidos de la cultura de los fines, valor y significado esenciales de la misma.[215]

[214] G. Simmel, "Der Begriff und die Tragödie der Kultur", *op. cit.*, p. 249.

[215] *Ibid.*, pp. 250-253. Hay dos traducciones castellanas de este ensayo fundamental de Simmel que difieren estilísticamente de las citas que nosotros hemos traducido directamente del alemán. Consideramos que nuestra traducción es más clara e ilustrativa pero puede resultar útil compararla con las otras dos versiones: G. Simmel, "Concepto y tragedia de la cultura", en *Revista de Occidente*, vol. XLII, núm. 124, octubre de 1933, especialmente las pp. 72-77; y la reciente traducción de Gustau Muñoz y Salvador Mas en G. Simmel, *Sobre la aventura. Ensayos filosóficos*, Barcelona, Península (Homo Sociologicus), 1988, especialmente las pp. 229-232.

c. Externalización o internalización de las formas de expresión en cuanto posibles soluciones a la tragedia de la cultura

Frente a la situación trágica de la cultura, Simmel llegó a esbozar dos posibles soluciones que puede utilizar el hombre moderno para su eventual superación, encarnadas en las nociones de *internalización* y *externalización* de las energías vitales. La oposición entre *cultura* y *vida* no es algo fijo y estático, porque al ser fluida y cambiante, la vida misma puede proporcionar diferentes tipos de relación con la cultura, aun cuando en la modernidad sólo puedan vislumbrarse las nuevas formas de relación y respuesta anunciadas en los movimientos futuristas. De acuerdo con un planteamiento sintético del pensamiento de Simmel por parte de Guy Oakes, "aunque la cultura es un producto inevitable de la vida, el conflicto entre la vida y la cultura también es inevitable",[216] sólo que tal conflicto es susceptible de adquirir diversas manifestaciones y *anunciar*, con ello, diversas posibilidades de transformación del conflicto, aun cuando su esbozo adquiera por lo general rasgos más bien utópicos. En *La filosofía del dinero*, Simmel anuncia ya posibles soluciones al problema de la objetivación de la cultura, cuando estipula que "la esfera más íntima puede seguir desarrollándose dentro de sus propios límites",[217] y que depende de la capacidad y voluntad del hombre el que esto ocurra o el que se vea subyugado por el poder de los objetos: "Si esto llevará al refinamiento personal, a la distinción y a la introspección o sí, por el contrario, los objetos subyugados [...] ganarán el control sobre el hombre, ya no dependerá del dinero [como símbolo de la cultura objetivada] sino más bien del hombre mismo".[218]

Paradójicamente, al ser el dinero el medio a través del cual nos liberamos del contacto directo con las cosas, constituye también el vehículo para ganar y "asegurar una isla de subjetividad, una secreta y cerrada esfera de privacidad —no en un sentido social sino en un sentido metafísico más profundo— para nuestra existencia más personal que, en cierta medida, compensará al estilo religioso de vida de tiempos pasados".[219] Lo cual quiere decir que, por paradójico que pueda parecer, la reificación misma de la cultura objetivada posibilita al individuo la creación de una esfera de interioridad para realizar su propio desarrollo individual. La peculiar solución de Simmel al problema de la tragedia de la cultura, ha sido resaltada y analizada por David Frisby en diversas partes de su *Sociological Impressionism*: "Confrontado con un mundo reificado en el cual no hay posibilidad de acción humana puesto que los seres

[216] Guy Oakes, "Introduction" a G. Simmel, *Essays on Interpretation in Social Sciences*, Manchester, Manchester University Press, 1980, p. 36.
[217] G. Simmel, *The Philosophy of Money*, *op. cit.*, p. 470.
[218] *Idem.*
[219] *Ibid.*, p. 469.

humanos son 'meros agentes' de la tragedia de la cultura, un retiro al *intérieur* parece ser el único camino para preservar la individualidad".[220] La tesis de Frisby es confirmable con diversos escritos de Simmel posteriores a 1900; así, en el ensayo "El futuro de nuestra cultura", publicado en 1909, Simmel se inclina claramente por una posible solución del conflicto de la cultura en la dirección de una eventual predilección por la interioridad subjetiva:

> Ninguna política cultural puede suprimir esta trágica discrepancia entre la cultura objetiva aumentable ilimitadamente, y la cultura subjetiva, acrecentable sólo muy lentamente, pero puede trabajar en su disminución en la medida en que hace capaces a los individuos de convertir los contenidos de la cultura objetiva que experimentamos, mejor y más rápidamente que hasta el momento, en material de la cultura subjetiva, la cual finalmente, porta por sí sola el valor definitivo de aquélla.[221]

La solución de *interiorización* propuesta por Simmel ha sido criticada por perder de vista la opresora realidad de las restricciones sociales tan hábilmente detectada en sus diagnósticos sociológicos. Adorno ya había señalado que "la interioridad existe como la confinación de la existencia humana en una esfera privada, que debería ser capaz de trascender el poder de la reificación; sin embargo, en cuanto esfera privada pertenece en sí misma, aun cuando sea polémicamente, a la estructura social".[222] David Frisby cita a Adorno para manifestar su propia inconformidad con la respuesta de interioridad subjetivizada dada por Simmel, porque "la retirada a una ley moral individual y, poco después, a una forma temprana de existencialismo, no resuelve la contradicción".[223] Más aún, Simmel tiende —según Frisby— a sustituir la noción propiamente sociológica de la sociedad de sus primeros escritos, por la noción metafísica de cultura, como medio de salvación al problema de la tragedia cultural de la modernidad y por ello propiamente no resuelve, en términos realistas, la base fundamental del problema:

> A decir verdad, toda la teoría de la creciente separación de la cultura subjetiva frente a la cultura objetiva y, posteriormente, de la tragedia de la cultura —que le impone a Simmel la postulación de un nuevo modo de individualidad

[220] David Frisby, *Sociological Impressionism: A Reassessment of Georg Simmel's Social Theory*, Londres, Heinemann, 1981, p. 150. Véase también, por ejemplo, la p. 88, donde Frisby afirma: "La respuesta a esta trágica contradicción es la retirada interior al subjetivismo, la retirada al *intérieur*", o bien la p. 156: "La retirada interior se convierte en su perspectiva política final."

[221] Georg Simmel, "El futuro de nuestra cultura", en *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*, Barcelona, Península, 1986, p. 131.

[222] T. W. Adorno, *Kierkegaard*, Frankfurt, 1966, p. 87, citado en D. Frisby, *Sociological Impressionism..., op. cit.*, p. 129.

[223] *Idem.*

> que no esté totalmente incorporado en este destino trágico— plantea el problema de hasta qué punto, en tal teoría de la enajenación cultural, el concepto de sociedad desaparece totalmente, o si la sociedad se convierte en sinónimo de cultura.[224]

Lo cierto es que acostumbrado a trabajar en sus ensayos con las categorías de "internalidad" y "externalidad", especialmente en sus trabajos sociológicos,[225] Simmel tenía que plantear también la posibilidad de superar el problema de la tragedia de la cultura en la dirección de la externalización de las energías vitales. En agosto de 1916, Simmel publicó un ensayo intitulado "Transformaciones de las formas culturales", donde ponía de manifiesto cómo el expresionismo y otros movimientos artísticos futuristas pugnaban por exteriorizar la vida mediante una negación radical de las *formas* artísticas existentes. Al igual que el naturalismo artístico de finales del siglo XIX "el expresionismo actual, sustituye la imagen inmediata del objeto por el proceso anímico y su exteriorización de igual modo inmediata".[226] En el expresionismo, la expresión plenamente adecuada de la vida es buscada por medio de una movilidad interna para una creación externa "sin consideración a su propia forma, ni a normas objetivas válidas para ella";[227] es decir, la exteriorización de la vida se quiere ofrecer en "desnudez libre de forma" con el fin de no verse oprimida por el peso autónomo de las formas de la cultura objetivada existente.

Simmel encontraba de esta manera, tanto en el expresionismo y otros movimientos artísticos futuristas como en movimientos religiosos místicos de la modernidad, un impulso común a externalizar las energías vitales con fundamento en la negación radical de las formas culturales existentes, con lo cual se anuncian nuevos mundos aún no formados.

> En esta extrema consecuencia de nuestra situación artística se ha internado el futurismo: un apasionado querer expresar-se de una vida que ya no encuentra acomodo en las formas tradicionales y que aún no ha encontrado nuevas formas, y que, en esta medida, quiere encontrar su posibilidad pura en la negación de la forma.[228]

[224] David Frisby, *Georg Simmel*, Londres, Tavistock Publications (Key Sociologists Series), 1984, p. 110.

[225] Véase D. N. Levine, "The structure of Simmel's social thought", en K. Wolff (ed.), *Essays on Sociology, Philosophy and Aesthetics: Georg Simmel*, Nueva York, The Free Press, 1965.

[226] G. Simmel, "Transformaciones de las formas culturales", en *El individuo y la libertad...*, *op. cit.*, p. 133.

[227] *Idem.*

[228] *Ibid.*, p. 134.

El elemento *mesiánico*, o más bien *profético*, de semejante impulso externalizador se manifiesta en su posibilidad de únicamente poder *anunciar*, sugerir o mostrar nuevos mundos de salvación, sin ser capaz todavía de expresarlos plenamente o describirlos en todos sus detalles. Representa una salida "todavía no formulable", pues nuestros medios actuales de expresión resultan aún insuficientes y, por ello, la energía vital de externalización "busca nuevas formas que por ahora sólo se anuncian como sospecha o inexplicada facticidad, como demanda o tosco intento de ir palpando su presente oculto".[229]

[229] *Ibid.*, p. 138.

IV. EL PROBLEMA DE LA MODERNIDAD Y LA TRANSFORMACIÓN DEL LEGADO DE SIMMEL

AL ABORDAR el problema de la tragedia de la cultura, con dos respuestas alternativas basadas en las posibilidades de internalización o externalización de las energías vitales, Simmel proporcionó a sus herederos y seguidores, como Lukács y Ortega, instrumentos para resolver de acuerdo con sus propios intereses y orientaciones, el problema del futuro de las formas culturales. Hemos visto así, en el segundo capítulo de la presente investigación, cómo al tratar el sentido de la esencia y posible desarrollo futuro de la forma cultural del género literario de la *novela*, Lukács y Ortega optaron por una respuesta de externalización y una de internalización, respectivamente, para diagnosticar el futuro de la evolución posible de la novela. Ante la decadencia de la novela en la modernidad, Lukács encuentra la salida a la crisis en el abandono de la interioridad, por medio de una transformación del mundo externo para que el género literario pueda también exteriorizarse y absorberse en una nueva totalidad; Ortega, en cambio, ve la salida de la crisis no en una modificación de la exterioridad, sino en el perfeccionamiento de la interioridad hermética del mundo de la novela; el problema de la inadecuación contemporánea de la forma cultural de la novela es solucionado en el primer caso con una propuesta de exteriorización y en el segundo, con una consecuente propuesta de interiorización.[1]

Sin embargo, en el caso específico de Lukács es imprescindible ser especialmente cauteloso en la consideración de la relación causal de la influencia de Simmel en la propuesta de exteriorización del mundo de la novela. Lukács rechazó la respuesta de una interiorización para salvar a la novela porque la exigencia de la interioridad apuntaba hacia algo irrealizable y, por ello, se orientó más bien a encontrar en Dostoievsky el anuncio de un nuevo mundo con formas literarias desconocidas hasta entonces, donde sólo el análisis formal de sus obras podrá mostrarnos si Dostoievsky es ya el inicio de la revitalización de los géneros literarios, o un mero anuncio de la misma, capaz de superar "el estado de perfecta pecaminosidad" definitorio de la modernidad. En este anuncio mesiánico del comienzo de una "nueva era", cuya forma aún no es posible describir plenamente sino apenas esbozarla y presentirla, Lukács se asemeja a uno de esos futuristas, descritos por Simmel en 1916,

[1] Véase *supra*, capítulo II.

afanados en buscar la exteriorización de las energías vitales con un rechazo radical a las formas culturales existentes. Sólo que, en este caso específico, el ensayo de Simmel no pudo haber sido la fuente inspiradora para la propuesta de exteriorización de Lukács, sino que más bien fue al revés, y muy probablemente el propio Lukács fue quien influyó en la caracterización de Simmel del futurismo expresionista, pues la *Teoría de la novela* fue redactada entre 1914 y 1915, y publicada a mediados de 1916, mientras que el ensayo de las "Transformaciones de las formas culturales" de Simmel no apareció sino hasta el 27 de agosto de 1916.[2] De esta manera, la configuración de *Zeitgeist* se nutre de la constante interacción de una multiplicidad de fuentes, producidas por "el espíritu de los grandes hombres en que los tiempos se reflejan", donde muchas veces resulta difícil determinar unívoca y unilinealmente la dirección de las influencias culturales e intelectuales de un pensador sobre otro.

En todo caso, las categorías de interioridad y exterioridad aparecen en las obras de Simmel mucho antes de 1916. En *La filosofía del dinero*, Simmel anuncia ya que el uso de esas categorías, para abordar problemas culturales y artísticos, debe hacerse tomando en cuenta el carácter de su interdependencia recíproca, pues la interpretación de nuestros estados anímicos internos "está claramente tomada —en muchos casos— de observaciones del mundo externo".[3] Pero la dirección del sentido de lo externo para interpretar lo interno también puede ir en sentido inverso:

> Esta relación también es válida en la dirección opuesta, es decir, en la interpretación de eventos externos de acuerdo con los contenidos de nuestra vida interna. No quiero decir con esto que la primera sea únicamente un mundo de nociones sino que, una vez que un fenómeno relativamente externo confronta a uno relativamente interno sobre la base de algún tipo de fundamento epistemológico, el fenómeno específicamente interno sirve para configurar el fenómeno externo dentro de una imagen comprensible.[4]

Puesto que la interrelación entre lo interno y lo externo es recíproca, surge una tendencia relativista, donde lo importante consiste en no privilegiar por principio a ninguna de las dos categorías en un análisis concreto. Más bien,

[2] La *Teoría de la novela* fue publicada en 1916 en el *Zeitschrift für Ästhetik und Allgemeine Kunstwissenschaft* de Max Dessoir, pero las gestiones para su publicación, hechas por el propio Max Weber, se llevaban a cabo desde diciembre de 1915. Es muy probable que si Weber conocía bien el texto desde mediados de 1915, también Simmel tuviera acceso al manuscrito desde esas fechas. En todo caso, al ser Dessoir un íntimo amigo de Simmel, éste recibió en Estrasburgo un ejemplar de la revista con el artículo de Lukács desde mediados de 1916. Para la fecha de la publicación original del artículo de Simmel, sobre la "Transformación de las formas culturales" el 27 de agosto de 1916 en el *Berliner Tageblatt*, véase Georg Simmel, *El individuo y la libertad*, Barcelona, Península, 1986, p. 281.

[3] G. Simmel, *The Philosophy of Money*, *op. cit.*, p. 471.

[4] *Idem.*

dependiendo del fenómeno que se va a interpretar y de las condiciones específicas que lo rodean, será necesario o posible poner el énfasis en sus aspectos internos o externos sin olvidar el carácter esencial de la interdependencia recíproca: "Así se da un relativismo, un proceso interminable entre la vida interna y la vida externa; la una es el símbolo de la otra, haciéndola concebible y representable, sin ser ni la primera ni la segunda, sino realizando la unidad de su —es decir, nuestro— ser por la mutua dependencia".[5]

En su ensayo sobre *Kant y Goethe*, publicado originalmente en 1906, Simmel proporciona la pista para detectar el origen de las categorías de internalidad y externalidad en sus propios escritos. Según Simmel, las diferencias entre las concepciones del mundo de Kant y Goethe se pueden resaltar cuando se observan las relaciones que tuvo cada una de ellas con la famosa frase de Haller de que "ningún espíritu creado penetra en el interior de la naturaleza".[6] Tanto Kant como Goethe rechazaron esa afirmación, aunque sobre bases y argumentos radicalmente distintos. Simmel sintetiza esa diferente forma de rechazo con la siguiente fórmula:

> Si se pregunta por la esencia propia de la naturaleza, contesta Kant que es sólo exterior, pues consta exclusivamente de relaciones espacio-mecánicas; y Goethe: que es sólo interior, pues la idea, el principio espiritual creador, agota toda su vida. Y si se pregunta por sus relaciones con el espíritu humano, contesta Kant: es sólo interior, porque es una representación de nosotros; y Goethe: es sólo exterior porque la visibilidad de las cosas, en que descansa todo arte, debe tener una realidad incondicionada. Goethe no cree como Kant que la interioridad espiritual del sujeto sea el centro de la naturaleza, sino que este último, como está en todas partes, debe encontrarse también en el espíritu del hombre. Ambos son como exposiciones paralelas del ser divino, que en la naturaleza, en lo exterior, se desarrolla con la misma realidad que en el alma, en lo interior, de suerte que la naturaleza retiene su realidad absoluta exterior, visible, sin hacer abandono de su unidad esencial [...] Goethe suprime de antemano el contraste de interior y exterior que Kant reconcilia dentro del espíritu atribuyendo sólo materia "ciega" a lo exterior, materia a la cual sólo el entendimiento dará forma de "naturaleza"; y lo suprime por el hecho de considerar que lo interior y lo exterior son sólo dos latidos de una vida "tanto natural como divina".[7]

Aun cuando, al menos en principio, Simmel no se inclina explícitamente por ninguna de las dos posiciones, al ser formas "inconmensurables" de expresión y ser por tanto igualmente válidas, aparece ya en este ensayo de 1906 una clara transición del neokantismo a la *Lebensphilosophie*. Después de todo,

[5] *Ibid.*, p. 472.

[6] G. Simmel, "Kant y Goethe: para la historia de la concepción moderna del mundo", en *Goethe*, *op. cit.*, pp. 263-308.

[7] *Ibid.*, pp. 273-277.

hemos visto ya que la peculiar interpretación del pensamiento de Kant por parte de Simmel era sumamente heterodoxa y estaba muy lejos de apegarse a los rigurosos cánones del neokantismo de Marburgo o de Heidelberg.[8]

Simmel tendía a trascender el subjetivismo neokantiano, al plantearse de manera diferente las formulaciones clásicamente kantianas. Así, al preguntarse al inicio de su *Sociología* (1908), "¿Cómo es posible la sociedad?", Simmel está lejos de seguir a la ortodoxia neokantiana en el planteamiento del problema, por más aparente que fuera el raigambre kantiano de la formulación. Como lo ha señalado acertadamente David Frisby, esa cuestión "no se plantea en términos estrictamente kantianos en cuanto a cómo el conocimiento de la sociedad es posible, sino que está más bien situada en el nivel más sustantivo de cómo la sociedad *es* posible. El sujeto trascendental de la problemática kantiana es reemplazado por el compromiso con la interacción de los sujetos empíricos".[9] Más adelante, Lukács daría este mismo giro en su *Estética de Heidelberg* (1916-1918) cuando, después de afirmar, "hay obras de arte", se preguntaba, "¿cómo son posibles?".[10] Tal giro hacia la exteriorización en el planteamiento de Lukács, tuvo un gran impacto en Max Weber,[11] pero en honor a la verdad, tal orientación había sido anunciada por Simmel diez años antes que la formulación de su discípulo húngaro.

En todo caso, Simmel se inclina en el ensayo sobre *Kant y Goethe* de 1906 por la concepción de la interdependencia mutua de lo interno y lo externo planteada claramente en Goethe. Citando versos de Goethe que afirman la unidad esencial de la naturaleza que "es todo a la vez", pues su forma consiste en que "Dass innen gilt, was aussen galt", es decir "que rige en su interior lo que vale en el exterior",[12] Simmel expresa su simpatía por esa concepción donde "no se necesita un acoplamiento de tareas de la formación desde adentro y del material desde fuera pues lo que hay en el interior hay en el exterior".[13]

La distinción entre las categorías de lo interno y lo externo será, sin embargo, fundamental para las elaboraciones analíticas de Simmel, tanto en sus trabajos sociológicos como en aquellos de reflexión estética. Respecto a los primeros, Donald Levine ha hecho notar cómo los análisis de Simmel "sobre la sociedad secreta, el arbitraje, el pobre y el extranjero, son algunos de los temas relacionados con la dimensión interna-externa".[14] Respecto a los ensa-

[8] Véase *supra*, capítulo III.

[9] D. Frisby, *George Simmel*, *op. cit.*, p. 121.

[10] Georg Lukács, *Heidelberg Ästhetik (1916-1918)*, Darmstadt Luchterhand, 1975, p. 9: "Es gibt Kuntswerke-wie sind sie möglich?"

[11] Véase Georg Lukács, *Gelebtes Denken. Eine Autobiograhie im Dialog*, Frankfurt, Suhrkamp, pp. 58-59.

[12] G. Simmel, "Kant y Goethe", *op. cit.*, p. 272.

[13] *Ibid.*, p. 277.

[14] D. Levine, "The Structure of Simmel's Social Thought", *op. cit.*, p. 23

yos de estética, Simmel anticipaba desde 1907, en su *Schopenhauer und Nietzsche*, que las obras de Rembrandt y Dostoievsky podían ser analizadas como excelsas formas de interioridad conectadas con lo trascendente y no con el valor de la distinción inmanente: "La inconmensurable significación interior y ahondamiento del hombre que se observa en los cuadros de Rembrandt o en las novelas de Dostoievsky, no impide que [...] carezcan del rasgo de la distinción, porque su sentido sale de alguna manera de lo trascendente o se refiere a él".[15]

Algunos años después, Simmel desarrollaría más ampliamente esta idea en su *Rembrandt* (1916),[16] al notar que el pintor holandés lograba expresar en sus cuadros, sobre todo en los retratos, "lo funcional del alma en su vida más pura e interior" conectando esa individualización con "su forma más universal" o trascendente. Con ello, nos dice Simmel, "Rembrandt reemplaza la universalidad externa por la interna", pero sigue manteniendo la orientación a lo trascendente aun cuando la unidad del cuadro no se encuentre "con lo que está fuera de él, sino en la unidad última y simplísima del cuadro consigo mismo".[17] En todos estos análisis, Simmel usa las categorías de lo interno y lo externo para manifestar la dialéctica esencial de la búqueda continua del alma, o fuerza vital interna, para expresarse en formas externas. Ésta es la misma dialéctica que, por otro lado, Lukács retomaría en sus ensayos estéticos de *El alma y las formas*, donde afirmaría, por ejemplo, que el momento decisivo para el crítico lo constituye "el instante místico de la unificación de lo externo y lo interno, del alma y de la forma".[18]

Como tesis derivada de la importancia de la interioridad para la captación del fenómeno estético, Simmel desarrolló su teoría de la necesidad de entender la evolución del arte moderno, en función de un proceso de creciente distanciamiento entre la expresión artística y la inmediatez de las cosas u objetos expresados. Una vez más, es en *La filosofía del dinero* donde aparece la primera formulación de tal teoría del distanciamiento, cuya influencia decisiva se reflejaría tanto en la tesis de Ortega sobre la "deshumanización del arte" como en los planteamientos de Lukács sobre la crisis del "teatro íntimo" y el drama burgués en la *Evolución histórica del drama moderno*. Veamos primero cómo transforma el discípulo español la herencia legada por el maestro berlinés, para después compararla con la metamorfosis de la misma herencia en el discípulo húngaro.

[15] G. Simmel, *Schopenhauer und Nietzsche, op. cit.*, p. 260.
[16] G. Simmel, *Rembrandt, op. cit.*, p. 191.
[17] *Idem.*
[18] G. Lukács, *El alma y las formas, op. cit.*, p. 25.

A. Simmel y Ortega: de la teoría estética y la tragedia de la cultura a la "rebelión de las masas"

En 1900, Simmel desarrollaba en su libro *La filosofía del dinero* la siguiente formulación de la teoría del distanciamiento en el arte en cuanto manifestación específica de una tendencia más general, común a todo el proceso de distanciamiento de la modernidad:

> La significación interna de los estilos artísticos puede interpretarse como resultado de las diferencias en la distancia que producen entre nosotros y los objetos. Todo arte cambia el ángulo de visión en el que original y naturalmente nos colocamos con relación a la realidad [...] todo arte produce un distanciamiento frente a la inmediatez de las cosas; permite hacer retroceder a los estímulos directos y concretos y coloca un velo entre nosotros y ellos, a semejanza de la fina bruma azulada que envuelve a montañas distantes; [incluso el naturalismo] se sujeta a este principio básico del arte: acercarnos a las cosas al colocarlas a cierta distancia de nosotros [...] El refinamiento más extremo de nuestro estilo literario evita, así, la caracterización directa de los objetos; tan sólo toca un remoto rincón de ellos con la palabra, lo cual se muestra claramente en las tendencias simbolistas de las bellas artes y la literatura [...] El subjetivismo de los tiempos modernos tiene el mismo motivo básico que el arte: ganar una relación más íntima y verdadera con los objetos al disociarnos de ellos o al reconocer conscientemente la inevitable distancia entre nosotros y los objetos.[19]

Esta teoría simmeliana del "distanciamiento" presenta notorias semejanzas con varias ideas de Ortega y Gasset expuestas en sus ensayos de estética. Así, en "La deshumanización del arte" (1925), Ortega afirma que la tendencia moderna del arte busca purificarlo mediante una eliminación progresiva de los elementos humanos que dominan todavía, por ejemplo, en el romanticismo y el naturalismo. En el arte —agrega Ortega— adoptamos una perspectiva opuesta a la usada en la vida espontánea; la nueva sensibilidad artística no va torpemente hacia la realidad, tal y como ocurre en el naturalismo, sino que va contra ella y se ha propuesto deformarla, romper su aspecto humano, en una palabra, deshumanizarla. Por ello, el nuevo arte nos obliga a tratar con objetos con los cuales no cabe tratar humanamente; este arte es inhumano no tan sólo por no contener cosas humanas, sino por consistir activamente en la operación de deshumanizar. Para lograr semejante objetivo, es necesario estar conscientes de la incompatibilidad básica entre la percepción de la realidad vivida y la percepción de la forma artística, puesto que ambos requieren una acomodación diferente de nuestro aparato perceptor. Estilizar es deformar lo real, des-realizar y por ello la estilización implica la deshumanización, pues

[19] G. Simmel, *The Philosophy of Money*, *op. cit.*, pp. 473-475.

no existe otra manera de deshumanizar más que por medio de la estilización. Ante esto Ortega se pregunta:

> ¿Qué significa este asco a lo humano en el arte? ¿Es por ventura asco a lo humano, a la realidad, a la vida, o es más bien todo lo contrario: respeto a la vida y una repugnancia a verla confundida con el arte, con una cosa tan subalterna como es el arte?[20]

Ortega nos dice que el arte es para contemplarse, lo cual requiere *distancia*: "Ver es una acción a distancia. Y cada una de las artes maneja un aparato proyector que aleja las cosas y las transfigura".[21] Esta distancia permite evitar una participación sentimental que nos impida contemplar el arte en su pureza objetiva. Así, en el ámbito musical "era forzoso extirpar de la música los sentimientos privados, purificarla en una ejemplar objetivación. Ésta fue la hazaña de Debussy, [quien] deshumanizó la música, y por ello data de él la nueva era del arte sonoro".[22] Mallarmé logró lo mismo en la lírica al devolver al poema "su poder areostático y su virtud ascendente".[23] Semejante poesía no necesita ser "sentida" porque, al no haber en ella nada humano, tampoco hay nada patético. Por lo mismo que la música actual pertenece a un "bloque histórico" iniciado por Debussy, la nueva poesía se inicia con Mallarmé: "la poesía es hoy el álgebra superior de las metáforas".[24] Para Ortega, la metáfora es el instrumento más radical de deshumanización por la *distancia* que introduce entre la vitalidad interior y la inmediatez de las cosas, pero no es el único instrumento de este tipo: hay otros, como el cambio de perspectiva en las novelas de Proust, donde se tiende a dar una "inhumana" atención a la fina estructura de las relaciones sociales y sus caracteres. Al igual que Simmel, Ortega utiliza una combinación de Kant y Goethe para describir cuál es la relación de lo interno y lo externo en la tendencia al "distanciamiento" que se introduce con el arte moderno:

> La relación de nuestra mente con las cosas consiste en pensarlas, en formarse ideas de ellas. En rigor, no poseemos de lo real sino las ideas que de él hayamos logrado formarnos. Son como el *belvedere* desde el cual vemos el mundo. Decía muy bien Goethe que cada nuevo concepto es como un nuevo órgano que surgiese en nosotros [...] Dicho de otro modo, pensar es el afán de captar mediante ideas la realidad; el movimiento espontáneo de la mente va de los conceptos al mundo. Pero es el caso que entre la idea y la cosa hay siempre una absoluta distancia. Lo

[20] José Ortega y Gasset, *La deshumanización del arte y otros ensayos de estética*, Madrid, Revista de Occidente/Alianza Editorial, 1984, p. 33.
[21] *Idem.*
[22] *Ibid.*, p. 34.
[23] *Idem.*
[24] *Ibid.*, p. 36.

> real rebosa siempre del concepto que intenta contenerlo. El objeto es siempre más y de otra manera que lo pensado en su idea [...] Sin embargo, la tendencia natural nos lleva a creer que la realidad es lo que pensamos de ella, por tanto, a confundirla con la idea, tomando ésta de buena fe por la cosa misma [...] Si ahora, en vez de dejarnos ir en esta dirección del propósito, lo invertimos y, volviéndonos de espaldas a la presunta realidad, tomamos las ideas según son —meros esquemas subjetivos— y las hacemos vivir como tales [...] habremos deshumanizado, desrealizado éstas. Porque ellas son en efecto irrealidad. Tomarlas como realidad es idealizar —falsificar ingenuamente. Hacerlas vivir en su irrealidad misma es, digámoslo así, realizar lo irreal en cuanto irreal. Aquí no vamos de la mente al mundo, sino al revés, damos plasticidad, objetivamos, *mundificamos* los esquemas, lo interno y subjetivo.[25]

Pictóricamente hablando, Ortega considera que esta tendencia a tomar las ideas como tales, adquiere en el cubismo, el expresionismo y otros movimientos "futuristas", la manifestación de cómo "de pintar las cosas se ha pasado a pintar las ideas: el artista se ha cegado para el mundo exterior y ha vuelto la pupila hacia los paisajes internos y subjetivos".[26] El nuevo estilo elimina los ingredientes humanos y retiene sólo la materia puramente artística. "En el pintor hemos llegado al *maximum* de distancia y al mínimo de intervención sentimental".[27] Tal tendencia hacia la distancia y la deshumanización sentimental en el arte moderno, es una tendencia "irreversible". Al mismo tiempo, esta aspiración al arte puro y en sí mismo, a *l'art pour l'art*, no es una expresión de soberbia sino al contrario, de gran modestia pues al "vaciarse el arte de patetismo humano queda sin trascendencia alguna, como sólo arte, sin más pretensión".[28] Hay, así, claras y notables semejanzas entre la teoría del "distanciamiento" en la reflexión estética de Simmel y este esteticismo orteguiano: la tesis misma de la "deshumanización del arte" no es comprensible al margen de la teoría del distanciamiento y la oposición entre la internalidad y la exterioridad. Incluso el paralelismo señalado en 1900 por Simmel entre el movimiento filosófico del subjetivismo y la tendencia artística de la modernidad, en el sentido de que ambos buscan ganar una relación más íntima con los objetos al disociarnos de ellos por medio de la toma de conciencia de la inevitable distancia que nos separa de ellos, es expresado también en otro ensayo de Ortega publicado en 1924.

En "Sobre el punto de vista de las artes", Ortega busca un principio de unidad en la historia de la pintura occidental y encuentra un paralelismo con la evolución de la filosofía en Occidente: "Este paralelismo entre las dos labores de cultura más distantes permite sospechar la existencia de un princi-

[25] *Ibid.*, pp. 40-41.
[26] *Ibid.*, p. 41.
[27] *Ibid.*, p. 23.
[28] *Ibid.*, p. 52.

pio general aún más amplio que ha actuado en la evolución del espíritu europeo."[29] Tal principio general consiste en una dialéctica que oscila entre la externalidad y la internalidad con diferentes grados de distanciamiento entre el sujeto artístico y los objetos o contenidos expresados por él. Así, a lo largo de la historia artística de Occidente, el punto de vista del pintor ha ido cambiando desde la visión próxima a la visión lejana, medidas ambas en función de la *distancia* que guardan frente a los objetos. Sólo que, en esto —nos dice Ortega— es necesario reconocer la siguiente paradoja:

> el objeto que vemos en la visión lejana no está más distante de nosotros que el visto en proximidad, sino al revés, más cercano, puesto que comienza en nuestra córnea. En la pura visión a distancia, nuestra atención, en vez de proyectarse más lejos, se ha retraído a lo absolutamente próximo, y el rayo visual, en vez de chocar en la convexidad de un cuerpo sólido y quedar en ella fijo, penetra un objeto cóncavo, se desliza por dentro de un huevo.[30]

Lo cual significa que, para Ortega, la evolución de la pintura occidental debe verse como un retraimiento o internalización desde el objeto hacia el sujeto del pintor. Así, en el *Quattrocento*, flamencos e italianos pintan de bulto, no hay diferencia de planos, todo está pintado desde cerca, donde no hay un solo punto de vista, sino tantos como objetos hay en él: cada cosa aparece con inequívoca solidez, corpóreo y tangible; en el Renacimiento, Rafael no cambia el punto de vista próximo, pero introduce la composición o arquitectura que da unidad al cuadro; en Tintoretto y el Greco se da una transición hacia la posesión arquitectónica completa donde los objetos pintados quedan violentamente sometidos a un esquema ideal; en el claroscuro de Ribera, Caravaggio y los primeros cuadros de Velázquez, la visión no se fija ya en el cuadro como tal sino en la *superficie*, donde la luz choca y se refleja, produciendo un retraimiento de la mirada: el rayo visual se detiene donde comienza el cuerpo y cae la luz, de allí busca otro lugar de otro objeto con similar intensidad e iluminación y, con ello, se produce la solidaridad y unificación de todos los trozos *claros* frente a los *oscuros*; en Velázquez se da un desdén hacia los objetos pues "su pupila" no busca el objeto sino que se detiene y hace que los objetos vayan a ella. Ortega encuentra en la pintura de Velázquez, donde todo el cuadro nace de un solo acto de visión y "las cosas habrán de esforzarse por llegar como puedan hasta el rayo visual", a un claro paralelismo con la "revolución copernicana" promovida por Descartes y Kant en el pensamiento filosófico.[31] "El punto de vista se ha retraído, se ha alejado del objeto, y de la visión próxima pasamos a la lejana que, en rigor, es aún más próxima que

[29] *Ibid.*, p. 188.
[30] *Ibid.*, p. 192.
[31] *Ibid.*, p. 198.

aquélla. Entre los cuerpos y la pupila se intercala el objeto más inmediato: el hueco y el aire".[32] El objeto ha sido triturado y convertido en chispas de luz, pero su cuadro puede ser mirado desde un punto de vista, en totalidad y de golpe, con lo cual el punto de vista se vuelve sinopsis.

El retraimiento del punto de vista no se agota, sin embargo, ni siquiera con el impresionismo. Los impresionistas, ciertamente, traen el fondo del hueco velazquino a primer plano. Se llega a la eliminación de toda resonancia táctil y corpórea, con lo cual las figuras empiezan a ser incognoscibles. "En vez de pintar los objetos como se ven, se pinta el ver mismo. En vez de un objeto, una impresión, es decir, un montón de sensaciones. El arte, con esto, se ha retirado por completo del mundo y empieza a atender la actividad del sujeto."[33] Pero aunque el retraimiento de la visión "no se detiene en la córnea" sino que penetra en la visión misma, en el propio sujeto, la trayectoria de internalización no se detiene aquí, sino que continúa avanzando. Así, Cézanne y los cubistas dan "un paso más en la internación de la pintura" al sustituir los cuerpos de las cosas con volúmenes irreales de pura invención que sólo tienen con aquéllos un nexo metafórico. "El cono es metáfora de la montaña, la semiesfera del seno joven. Desde Cézanne la pintura sólo pinta ideas —las cuales, ciertamente, son también objetos, pero objetos ideales, inmanentes al sujeto o intrasubjetivos."[34] Por medio del uso de las categorías de la distancia y de lo interno y lo externo —en una línea inevitablemente asociada con Simmel—, Ortega sintetiza la tendencia hacia la internalización del arte moderno en los siguientes términos:

> No es otra cosa el equívoco cubismo que una manera particular dentro del expresionismo contemporáneo. En la impresión se ha llegado al *minimum* de objetividad exterior. Un nuevo desplazamiento del punto de vista sólo era posible si, saltando detrás de la retina —sutil frontera entre lo externo y lo interno—, invertía por completo la pintura su función y, en vez de meternos dentro de lo que está fuera, se esforzaba por volcar sobre el lienzo lo que está dentro: los objetos ideales inventados. Nótese cómo por un simple avance del punto de vista en la misma y única trayectoria que desde el principio llevaba, se llega a un resultado inverso [...] La ley rectora de las grandes variaciones pictóricas es de una simplicidad inquietante. Primero se pintan cosas; luego sensaciones; por último, ideas. Esto quiere decir que la atención del artista ha comenzado fijándose en la realidad externa, luego, en lo subjetivo; por último, en lo intrasubjetivo. Estas tres estaciones son tres puntos que se hallan en una misma línea. Ahora bien: la filosofía occidental ha seguido una ruta idéntica y esta coincidencia hace aún más inquietante aquella ley.[35]

[32] *Ibid.*, p. 199.
[33] *Ibid.*, p. 200.
[34] *Ibid.*, p. 202.
[35] *Ibid.*, pp. 202-203.

Ortega consideraba, en efecto, que la tendencia o "ley" hacia la internalización de la modernidad se manifestaba por igual en sorprendentes paralelismos entre el arte y la filosofía, tal y como lo había señalado Simmel ya desde 1900. Al igual que en la pintura, la filosofía había manifestado un avance en el retraimiento hacia lo interno, hacia el sujeto, no sólo con Descartes, Leibniz y Kant, sino también en el "radical sensualismo de Aveniarius y Mach". Si en febrero de 1924 el arte pictórico de mayor vanguardia se detenía en el cubismo y el expresionismo, la filosofía vanguardista alcanzaba su máximo nivel en la fenomenología de Husserl. Ortega sintetizaba entonces el paralelismo entre estos dos movimientos de la siguiente manera:

> El filósofo retrae todavía más su atención, y en vez de dirigirla a lo subjetivo como tal, se fija en lo que hasta ahora se llamaba "contenido de la conciencia", en lo intrasubjetivo. A lo que nuestras ideas idean y nuestros pensamientos piensan podrá no corresponder nada real, pero no por eso es meramente subjetivo. Un mundo de alucinación no sería real, pero tampoco dejaría de ser un mundo, un universo objetivo, lleno de sentido y perfección [...] ¿Cómo no sorprenderse de la coincidencia entre tal filosofía y su pintura sincrónica, llamada expresionismo o cubismo?[36]

El capital transformado por Ortega de la herencia "líquida" dejada por Simmel no se restringe, naturalmente, a tal aplicación de las categorías de internalidad, exterioridad y distanciamiento en los ensayos de estética de 1924 y 1925. Otras categorías centrales, como la oposición "vida-cultura" y la "tragedia de la cultura", de claro raigambre simmeliano, aparecen en otras obras importantes de Ortega aun cuando su proveniencia no sea siempre explicitada por el filósofo español.

Así, de la misma manera en que las categorías simmelianas del "alma" y las "formas" inspiraron el título y contenido metodológico del famoso libro de ensayos de Lukács en 1911, las categorías de "vida" y "cultura" constituyeron el título y contenido de uno de los capítulos cruciales del libro fundamental de Ortega, *El tema de nuestro tiempo*, publicado en 1923. En el capítulo IV de este libro, intitulado "Cultura y vida", Ortega cita a Simmel como el pensador que ha visto "con mayor agudeza que nadie (ese) carácter extraño del fenómeno vital humano", donde la vida tiene una dimensión trascendente, sale de sí misma y "participa de algo que no es ella, que está más allá de ella [...] la vida humana se presenta como el fenómeno de que ciertas actividades inmanentes al organismo trascienden de él. La vida, decía Simmel, consiste precisamente en ser más que vida; en ella, lo inmanente es un

[36] *Ibid.*, p. 205. Para un detallado estudio de las coincidencias entre la fenomenología y el expresionismo, véase Ferdinand Fellman, *Fenomenología y expresionismo*, Barcelona, Alfa, 1984.

trascender más allá de sí misma".[37] Este carácter trascendente de la vida permite "dar su exacta significación al vocablo cultura". La cultura queda constituida así por esas funciones vitales "que cumplen leyes objetivas que en sí mismas llevan la condición de amoldarse a un régimen transvital".[38] Sin embargo, y por ello mismo, "no hay cultura sin vida, no hay espiritualidad sin vitalidad".[39] Esto implica un doble imperativo donde la cultura no se rige exclusivamente por sus leyes objetivas o transvitales, sino que, a la vez, está sometida a las leyes de la vida, pues aunque "la vida debe ser culta [...] la cultura tiene que ser vital".[40] Ortega considera, en consecuencia, que el hombre moderno debe ser consciente de la necesaria complementación entre el imperativo cultural y el imperativo vital, sobre todo en situaciones culturales críticas donde se hace patente "la necesidad de completar los imperativos objetivos con los subjetivos".[41] Es necesario evitar, pues, la tendencia unilateralmente culturista con el fin de que la cultura se realice en nosotros y no quede como una mera superficie de ficción sobre la "vida efectiva". Sólo así —afirma Ortega— la cultura no se irá quedando "cada vez más distante de la vitalidad que la engendra".

Ante la crisis producida por la objetivación de la cultura, Ortega propone una vitalización radical para fomentar un nuevo tipo de cultura fundamentada en la espontaneidad. Esta propuesta de revitalización de la cultura inspirada en Simmel, es planteada en los siguientes términos por el filósofo español:

> La cultura nace del fondo viviente del sujeto y es como he dicho con deliberada reiteración, vida *sensu stricto*, espontaneidad, "subjetividad". Poco a poco la ciencia, la ética, el arte, la fe religiosa, la norma jurídica se van desprendiendo del sujeto y adquiriendo consistencia propia, valor independiente, prestigio, autoridad. Llega un momento en que la vida misma que crea todo eso, se inclina ante ello, se rinde ante su obra y se pone a su servicio. La cultura se ha objetivado, se ha contrapuesto a la subjetividad que la engendró. Ob-jeto, *ob-jetum, Gegenstand* significan eso: lo contra-puesto, lo que por sí mismo se afirma y opone al sujeto como su ley, su regla, su gobierno. En ese punto celebra la cultura su sazón mejor. Pero esa contraposición a la vida, esa su distancia al sujeto tiene que mantenerse dentro de ciertos límites. La cultura sólo pervive mientras sigue recibiendo constante flujo vital de los sujetos. Cuando esta transfusión se interrumpe, y la cultura se aleja, no tarda en secarse y hieratizarse. Tiene, pues, la cultura una hora de nacimiento —su hora lírica— y tiene una hora de anquilosamiento —su hora

[37] José Ortega y Gasset, *El tema de nuestro tiempo*, Madrid, Revista de Occidente/Alianza Universidad, 1981, pp. 102-103.
[38] *Ibid.*, p. 103.
[39] *Ibid.*, p. 105.
[40] *Ibid.*, p. 107.
[41] *Ibid.*, p. 108.

> hierática—. Hay una cultura germinal y una cultura ya hecha. En las épocas de reforma, como la nuestra, es preciso desconfiar de la cultura ya hecha y fomentar la cultura emergente —o, lo que es lo mismo, quedan en suspenso los imperativos culturales, y cobran inminencia los vitales—. Contra cultura, lealtad, espontaneidad, vitalidad.[42]

Hay varios autores especializados en la obra de Ortega, que ven en las *Lebensanschauungen* de Simmel la principal fuente de inspiración para estas secciones del *Tema de nuestro tiempo*.[43] Sin embargo, Nelson R. Orringer defiende fundamentadamente la tesis de que es el *Goethe* (1913) de Simmel la fuente principal de *El tema de nuestro tiempo*, puesto que un examen crítico de tal obra "revela que Ortega se vale del *Goethe* de Simmel para combatir el culturalismo neokantiano".[44] En efecto, frente al unilateralismo culturalista, Ortega apela "a la autoridad del Goethe Simmeliano" argumentando que la vida inmediata merece ser el primer principio frente a la cultura por su valor inmanente, independiente de su contenido cultural.[45] Con ello, Ortega repite también la inclinación mostrada por Simmel, en su ensayo de "Kant y Goethe", hacia el poeta defensor del proceso vital con preferencia sobre el filósofo paladín del contenido. Aunque estas observaciones de Orringer son correctas y metodológicamente se encuentran muy bien fundamentadas, es posible demostrar, no obstante, la influencia de más de una sola fuente proveniente de Simmel en la obra de Ortega.

Así, aun cuando resulta claro que la transición del neokantismo a la *Lebensphilosophie*, expresada por Simmel en sus obras sobre Goethe, es retomada en la propuesta de revitalización de la cultura de *El tema de nuestro tiempo*, Ortega muestra también, en otras obras el gran peso e influencia de *La filosofía del dinero* y del ensayo "Concepto y tragedia de la cultura" del maestro berlinés. De esta manera, en el curso *¿Qué es conocimiento*? de 1929-1930, Ortega describe, sin citar la fuente de la idea, el problema de la objetivación de la cultura en términos de su esencia trágica: al convertirse la reflexión filosófica de la modernidad en una actividad antinatural y ser "hoy de hecho la menos natural, la más insólita, es tema grave —que nos llevaría a descubrir la tragedia misma de la cultura, de la civilización. La cultura y civilización hechas, establecidas, son recibidas y, se imponen como pseudo-naturaleza".[46]

[42] *Ibid.*, p. 111.

[43] Véase por ejemplo Arturo García Estrada, *El pensamiento de Ortega y Gasset*, Buenos Aires, Troquel, 1961, p. 67, n. 4; Ciriaco Morón Arroyo, *El sistema de Ortega y Gasset*, Madrid, Alcalá, 1968, pp. 117-118; Julián Marías, *Ortega: las trayectorias*, Madrid, Alianza Universidad, 1983, p. 173, n. 13.

[44] N. Orringer, "Simmel's *Goethe* in the Thought of Ortega y Gasset", en *Modern Language Notes*, vol. XCII, marzo de 1977, pp. 296-311, reproducido como capítulo IX en N. Orringer, *Ortega y sus fuentes germánicas*, Madrid, Gredos, 1979, especialmente las pp. 304-305.

[45] N. Orringer, *Ortega y sus fuentes germánicas*, *op. cit.*, p. 302.

[46] José Ortega y Gasset, *¿Qué es conocimiento*?, Madrid, Revista de Occidente/Alianza Universidad, 1984, p. 26.

Tal descripción, expuesta claramente también en *El tema de nuestro tiempo*, no proviene de las obras de Simmel sobre *Goethe* sino que, en todo caso, deriva del libro de 1900 sobre el dinero, así como del ensayo de 1911 sobre la esencia trágica de la cultura moderna.

La transformación del capital proveniente de la herencia dejada por Simmel a Ortega puede detectarse también en la influencia ejercida por *La filosofía del dinero* en otros aspectos de la obra del filósofo español. Así, al referirse Simmel al problema de la tergiversación de los medios en fines de la cultura moderna, menciona en su obra de 1900 cómo la máquina, que supuestamente liberaría al hombre de su condición de esclavo frente a la naturaleza, acaba por convertirlo en esclavo de la máquina y cómo, por lo mismo, el significado y potencial intelectual de la vida moderna y tecnologizada han sido transferidos del individuo, no a las masas como "erróneamente podría creerse", sino más bien a los objetos.[47] Refiriéndose entonces a la expresión de Nietzsche de la "rebelión de los esclavos", Simmel moderniza la idea en función de su propia concepción de la tragedia de la cultura objetivada, tecnologizada, para lo cual acuña el título expresivo que se haría famoso en el más conocido y célebre libro de Ortega: "la rebelión de las masas", aun cuando tal expresión tiene todavía en Simmel un significado polémico y se utiliza únicamente en cuanto fórmula negativa para referirse a la "verdadera" rebelión de los objetos:

> En consecuencia, la "rebelión de los esclavos" que amenaza con derrocar a la autocracia y a la independencia normativa de los individuos fuertes, no es *la rebelión de las masas*, sino la rebelión de los objetos.[48]

Simmel había venido trabajando, desde un punto de vista sociológico, con la categoría de las masas por lo menos desde 1890, cuando publicó su libro *Über Soziale Differenzierung*, donde establecía, inspirado en Nietzsche, el contraste entre el individuo y la masa.[49] El nivel social de las masas es aquel dominado por "una ausencia de diferenciación individual" y, por ello, cualquier proceso nivelador sólo puede producirse hacia abajo, pues la característica esencial de la masa es su indiferenciación, lo cual le da a su actividad un carácter objetivo y objetivador.[50] Después de publicar en 1895 una reseña

[47] G. Simmel, *The Philosophy of Money*, *op. cit.*, p. 483.

[48] *Idem.*, (subrayado mío). La expresión original en alemán de Simmel para la "rebelión de las masas" es literalmente "der aufstand der Massen" que es la expresión exacta con la cual sería traducida, años después, la célebre obra de Ortega al alemán. Véase Georg Simmel, *Philosophie des Geldes*, Berlín, Duncker und Humblot, 6a. ed., 1958, p. 550; y José Ortega y Gasset, *Der Aufstand der Massen*, Hamburgo, Rowohlt Taschenbuch, 1956.

[49] Georg Simmel, *Über soziale Differenzierung. Soziologische und psychologische Untersuchungen*, Leipzig, Duncker & Humblot, 1890.

[50] *Ibid.*, pp. 75-85.

sobre el libro de Gustave Le Bon intitulada "Massenpsychologie", y otra más, en 1897, con el título de "Über Massenverbrechen",[51] Simmel retomó en su libro *La filosofía del dinero* de 1900, la cuestión del carácter objetivador de la acción de las masas, en cuanto producto natural del desarrollo de la cultura objetiva y de la división del trabajo en la modernidad. Ahí, Simmel establecía cómo la tendencia objetivadora de la modernidad determinaba que "las cosas importantes sean llevadas a cabo no por los individuos sino por las masas, pues la división del trabajo produce, de hecho, una situación en la cual incluso el objeto individual es el producto de la masa".[52] Por ello, la rebelión de las masas no es en el fondo más que una manifestación específica de la tendencia más general de la rebelión de los objetos expresada en la tragedia de la cultura de la modernidad.

Semejante "Diagnóstico de nuestro tiempo" parece inspirar entonces algo más que el mero título de la célebre obra de Ortega y Gasset, aun cuando el filósofo español haya sintetizado otras influencias intelectuales para desarrollar el contenido de su obra más conocida. Así, Fernando Salmerón ha resaltado cómo la influencia de fuentes francesas, particularmente Renán, es por lo menos tan importante como la influencia de fuentes germánicas en esta obra de Ortega,[53] en tanto que Nelson Orringer ha probado la posible dependencia de la misma —en su crucial distinción entre nobles y masas— frente al libro de Johannes Maria Verweyen, *Der Edelmensch und seine Werte*, publicado por primera vez en 1919. Orringer considera que "no la masa sino la nobleza constituye el concepto más básico de *La rebelión de las masas* [...] La claridad del libro entero, pues, depende de la transparencia de la idea de lo noble",[54] y por esta razón, la fuente de donde haya sacado Ortega su concepción fundamental del "hombre noble", proporcionará la clave para captar la esencia del argumento de la famosa obra orteguiana de 1930. Orringer ve en el libro de Verweyen a esa fuente principal de inspiración para Ortega, pero nosotros creemos que en Simmel puede encontrarse una evidencia más clara y sólida, que la de Verweyen, para establecer la crucial distinción entre nobles y masas.

Sin negar la pluralidad de influencias claramente demostradas por Salmerón y Orringer, entre varios otros especialistas, nosotros consideramos, no obstante, que la influencia de Simmel en la famosa obra de Ortega no ha sido todavía del todo bien calibrada, pues esos análisis exegéticos no han hecho referencia, por ejemplo, a cómo la expresión misma de la "rebelión de las masas" fue acuñada por el maestro berlinés, al modificar y "modernizar" la noción de la "rebelión de los esclavos" proveniente de Nietzsche. Por otra

[51] Véase D. Frisby, *Sociological Impressionism*, *op. cit.*, pp. 50-51.

[52] G. Simmel, *The Philosophy of Money*, *op. cit.*, p. 467.

[53] Véase Fernando Salmerón, "Prólogo" a José Ortega y Gasset, *El tema de nuestro tiempo y La rebelión de las masas*, México, Porrúa ("Sepan cuantos"...), 1985, pp. XXIX-XXXIII.

[54] N. Orringer, *Ortega y sus fuentes germánicas*, *op. cit.*, capítulo VIII, especialmente la p. 265.

parte, los últimos capítulos del *Schopenhauer und Nietzsche* (1907) de Simmel juegan también un papel protagónico en la crucial distinción de Ortega entre nobles y masas, antes de la publicación del libro de Verweyen en 1919. En todo caso, Simmel podría ser, nuevamente, una fuente compartida por Ortega y Verweyen. Según hemos visto en un capítulo previo, Ortega había afirmado en 1908 que en el libro de Simmel de 1907 "las opiniones de Nietzsche" quedaban "admirablemente fijadas"[55] y a partir de entonces, Nietzsche parece ser un pensador mediado por Simmel en su trayectoria de recepción hacia Ortega. A continuación presentamos algunos ejemplos ilustrativos de cómo pudo haber influido la obra de 1907 del maestro berlinés en la concepción central de la obra de 1930 del discípulo español.

En su interpretación del pensamiento filosófico de Nietzsche, Simmel afirma explícitamente que, en la modernidad, "los destinados por la naturaleza a mandar... descenderán al nivel de la masa"[56] como consecuencia de la ética social de esta época, la cual fomenta una tendencia a la "nivelación", donde el hombre se ve obligado "a restringirse a sí mismo en favor de los más bajos".[57] Dentro de esta tendencia general, se coarta la posibilidad del hombre selecto y elevado para superarse y elevar, mediante alguna creación excepcional, "la altura de los tiempos", al mismo tiempo que se fomenta la mediocridad, al crear la imagen normativa de una comportamiento "medio" para las masas. Nietzsche establece en consecuencia, según Simmel, el siguiente criterio esencial para distinguir al hombre "noble" de la masa vulgar: "la masa quiere 'pasársela bien' quiere seguridad y comodidad. Pero nadie se hace fuerte si no necesita serlo. El hombre elevado desea la lucha; sólo los débiles quieren, por razones obvias, 'paz en la tierra'".[58] En otras palabras mientras la masa es inerte y autoindulgente, el hombre noble se exige a sí mismo, por medio de una férrea disciplina, una constante superación. Como en la modernidad predomina la tendencia a la "nivelación" en la masa, se ha producido también una decadencia general con la desaparición de los puntos de elevación del noble. Por ello —nos dice Simmel—, para Nietzsche "toda la decadencia en que ha caído el presente se manifiesta en la desaparición de la severidad consigo mismo y con los demás, la dura disciplina, el respeto y la autoridad, por obra de la manía de igualación, del impulso vulgar hacia la felicidad de todos".[59] Así pues, lo importante en la concepción de Nietzsche sobre el adecuado desarrollo y superación de la humanidad, no es la igualdad sino la excelencia, la cual se encuentra necesariamente restringida a unos cuantos o, incluso, a uno solo, es decir, "lo importante no es la igualdad sino

[55] Véase *supra*, nota 266, capítulo III.
[56] G. Simmel, *Schopenhauer und Nietzsche*, *op. cit.*, p. 199.
[57] *Ibid.*, pp. 212-213.
[58] *Ibid.*, p. 203.
[59] *Ibid.*, p. 244.

los puntos más elevados en la serie de las almas".[60] Anticipando así claramente la noción orteguiana de "la altura de los tiempos", Simmel propone la siguiente interpretación:

> Para Nietzsche, la altura del más alto punto alcanzado en un grupo de hombres decide sobre el valor general que representa el grupo entero. No le importa el que miles de hombres posean una dosis media de felicidad, libertad, cultura; sino el que pocos, y en último caso uno solo, realicen en sí una dosis excesiva de estos valores y fuerzas, aun cuando sea al precio de que aquellos miles tengan que quedar en un estadio muy bajo; esto es para él el sentido mismo, el fin último, de la evolución de la humanidad. La altura del género humano no se determina para Nietzsche por el término medio de los individuos, sino por la máxima altura que la humanidad ha alcanzado entre ellos.[61]

Nietzsche podía observar, sin embargo, que las corrientes democrático-socializantes del siglo XIX habían disminuido la distancia entre las "capas superiores e inferiores de la humanidad", y con ello habían obstaculizado la superación de los mejores, pues como la mayoría no puede desarrollarse tan rápida e intensamente como los pocos y selectos, éstos se ven obligados a descender al nivel de los muchos, al nivel de la mediocridad de la imagen normativa del comportamiento "medio" de las masas. Refiriéndose al socialismo, Simmel nos describe cómo Nietzsche era capaz de ver que "el nivel de la masa o de la sociedad socialista puede elevarse o permanecer igual pero, debido a su naturaleza intrínseca, nunca podrá tener el valor de la vida concentrada la cual sólo se alcanza avanzando sobre los otros".[62] Coherente con tal cosmovisión, Nietzsche veía en la tendencia niveladora de las corrientes democrático-socializantes de la modernidad el camino más seguro para ingresar en la decadencia de los mejores valores de la humanidad. Es decir, todo movimiento social, nivelador y democrático, produce tanto la mediocridad como una decadencia valorativa de la humanidad, porque lleva a la pérdida de los instintos básicos de crecimiento y superación. Con esto, se limita también la posibilidad de expresión vital de los mejores para elevar el sentido total de la "altura de los tiempos".[63]

En el último capítulo de su libro, Simmel expone cómo Nietzsche planteó, dentro de esta visión pesimista, una posibilidad de salvación en la práctica de una "moral de la distinción", es decir, de una conducta en la que coinciden "una personalidad decidida y una decidida objetividad" fundamentadas en el principio de la "responsabilidad". Con ello, se reforzó la actitud aristo-

[60] *Ibid.*, p. 218.
[61] *Ibid.*, pp. 222-223.
[62] *Ibid.*, pp. 228-229.
[63] *Ibid.*, pp. 227-228.

crática frente a la vulgaridad decadente de la masa, puesto que "la esencia de la distinción es la exclusión de la mayoría, la resistencia a hacerse vulgar".[64] Tal criterio de demarcación entre el noble y la masa lleva, por otro lado, a la posible fundamentación de un nuevo tipo de análisis sociológico pues, como dice acertadamente un comentarista del libro de Simmel a propósito de su influencia también decisiva sobre Max Weber:

> La sociología debe entonces comprender el comportamiento del *vulgus*, cuyo estudio revelará los aspectos decadentes e impotentes del hombre. Pero, por otra parte, el estudio de la "moral de la distinción" proporcionará la clave del verdadero problema social: el funcionamiento de mecanismos de dominación que, sin excepción, suponen una voluntad que se impone a otras.[65]

Ahora bien, sin que Ortega mencione sus fuentes de inspiración, las líneas centrales de la interpretación de Nietzsche por parte de Simmel se reproducen notablemente en diversas partes de *La rebelión de las masas*. En el capítulo II de esta obra, significativamente intitulado "La subida del nivel histórico", Ortega afirma que "vivimos en sazón de nivelaciones" y que esto lleva a que "la altura de los tiempos" (título del capítulo III), se encuentre dominada por "el imperio de las masas". El capítulo VII, intitulado "Vida noble y vida vulgar, o esfuerzo e inercia", también establece una distinción entre los dos tipos de vida, con base en el siguiente criterio:

> La nobleza es sinónimo de vida esforzada, puesta siempre a superarse a sí misma, a trascender de lo que es hacia lo que se propone como deber y exigencia. De esta manera, la vida noble queda contrapuesta a la vida vulgar e inerte, que, estáticamente, se recluye a sí misma, condenada a perpetua inmanencia, como una fuerza exterior no la obligue a salir de sí. De aquí que llamemos masa a este modo de ser hombre —no tanto porque sea multitudinario, cuanto porque es inerte [...] Son los hombres selectos, los nobles, los únicos activos y no sólo reactivos, para quienes vivir es una perpetua tensión, un incesante entrenamiento.[66]

[64] *Ibid.*, p. 260.

[65] Eugene Fleischmann, "De Weber à Nietzsche", en *Archives Européennes de Sociologie*, vol. V, núm. 2, 1964, p. 226. Basado en el ejemplar subrayado por Max Weber del *Schopenhauer und Nietzsche* de Simmel, Fleischmann sugiere que la noción de la *Verantwortungsethik* (ética de responsabilidad) de Weber pudo haber sido inspirada por este texto de Simmel. Fleischmann no menciona a Ortega en su reconstrucción interpretativa, pero a nosotros nos parece que la influencia de esta obra en el filósofo español es mucho más clara que en Max Weber. Al resumir el contenido de una sección del libro de Simmel, Fleischmann expresa, sin mencionar a Ortega, una de las ideas centrales de la obra de 1930 del filósofo español: "Democracia y socialismo son fenómenos de decadencia, justamente porque exaltan la mediocridad en el hombre al crear la imagen normativa de un comportamiento 'medio' para las masas", *idem*.

[66] José Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, Madrid, Revista de Occidente (El Arquero), 1972, pp. 121-122. Compárese esta exposición de Ortega con el criterio de demarcación entre nobles y masas de la exposición de Simmel, *supra*, notas 58 y 59.

No tan sólo el criterio de demarcación propuesto por Ortega entre lo noble y lo vulgar resulta prácticamente idéntico al reconstruido por Simmel en su exposición de Nietzsche, sino que también el análisis de las causas de la decadencia de los valores de la humanidad en la Europa de la modernidad son explicadas en términos extraordinariamente similares. Ortega resume la tesis central de la segunda parte de *La rebelión de las masas*, intitulada "¿Quién manda en el mundo?", de la siguiente manera:

> Sufre hoy el mundo una grave desmoralización que entre otros síntomas se manifiesta por una desafortunada rebelión de las masas y tiene su origen en la desmoralización de Europa. Las causas de esta última son muchas. Una de las principales, el desplazamiento del poder que antes ejercía sobre el resto del mundo y sobre sí mismo nuestro continente. Europa no está segura de mandar, ni el resto del mundo de ser mandado.[67]

Resulta interesante comparar tal diagnóstico de Ortega, donde la "verdadera cuestión" del problema queda resumida en la afirmación de que "Europa se ha quedado sin moral",[68] con la cita de Nietzsche usada por Simmel para concluir el capítulo VII de su fructífero libro:

> La moral es hoy en Europa una moral de rebaño: es decir, solamente —tal y como entendemos las cosas— un tipo de moral humana, junto a la cual, antes de la cual, después de la cual, son posibles o debían serlo muchas otras morales y, sobre todo, otras morales más elevadas.[69]

Tanto Ortega como Simmel en su interpretación de Nietzsche, "desembocan" así en la "verdadera cuestión", la cual consiste en plantearse el problema de la decadencia moral de Europa como consecuencia de las tendencias niveladoras de la sociedad y la cultura modernas. Ahora bien, frente a una posible interpretación exegética de las fuentes originales que inspiraron la célebre obra de Ortega en una posible lectura directa de Nietzsche —y no mediada por Simmel—, podríamos responder que resulta francamente una coincidencia, en verdad notable, el que Simmel haya desembocado toda su interpretación central de Nietzsche en la cita de la moral de Europa (entre todas las múltiples citas de la variada, aforística y fragmentada obra del filósofo de Basilea), y que Ortega haya "desembocado" también en la "verdadera cuestión" de su célebre obra, precisamente con la afirmación de que "Europa se ha quedado sin moral". Concluimos entonces que el título, contenido y desarrollo de *La rebelión de las masas* puede tener su inspiración última

[67] *Ibid.*, pp. 249-250.
[68] *Ibid.*, p. 257.
[69] G. Simmel, *Schopenhauer und Nietzsche*, *op. cit.*, p. 232.

en Nietzsche, pero también que este filósofo se encuentra claramente mediado por la interpretación que Simmel hizo de él, de manera similar a como el maestro berlinés acuñó, entre otras cosas, el título de la obra más famosa de su discípulo español. La configuración del *Zeitgeist* se fragua así mediante la combinación de una pluralidad de fuentes que, algunas veces, se constituye y complica por la mediación de interpretaciones específicas. El capital que hereda Simmel a Ortega resulta entonces fácil de encontrar en algunas ocasiones, difícil de rastrear en otras, pero, llegado el momento decisivo, éste es reconocible aun cuando haya sido transformado, disfrazado, ocultado o sublimado. Veamos ahora cómo transformó Lukács esa misma herencia cultural legada por el maestro de Berlín.

B. Lukács y Simmel: del problema de la crisis de la cultura moderna al desarrollo de la estética del joven Lukács

La herencia de Simmel en Lukács es más fácil de rastrear que en Ortega, entre otras cosas, porque al menos en algunas de sus primeras obras, el discípulo húngaro sí citó explícitamente las fuentes de donde provenían muchas de sus ideas. Así, exégetas de la Escuela de Budapest, en particular György Márkus, consideran que la idea central en la evolución intelectual de Lukács se encuentra constituida por el problema de la cultura, el cual tiene, por lo menos en sus orígenes, un claro raigambre simmeliano:

> *La cultura* fue el "único y singular" pensamiento de la vida de Lukács. ¿Es posible actualmente la cultura? A lo largo de toda su vida, la preocupación central de Lukács fue proporcionar una respuesta a esta pregunta, al mismo tiempo que buscaba contribuir activamente a la creación o realización de su posibilidad. Este concepto de cultura incluía y significaba, desde sus primeros trabajos, algo mucho más amplio que el "arte elevado" o la filosofía, pues no se trataba tan sólo de la problemática de la alta cultura. La cuestión de la cultura siempre fue para Lukács equivalente a la cuestión de la vida, al "significado inmanente de la vida" [...] En otras palabras: desde los inicios de su desarrollo como pensador, Lukács concibió el problema de la cultura como aquel de *la posibilidad de la vida libre de enajenación*. Detrás de esta cuestión se encontraba escondido entonces un apasionado diagnóstico de la "crisis" de la cultura en la vida moderna burguesa, con su antagonismo intrínseco hacia la cultura, y el rechazo consecuente de la vida burguesa [...] Todo el periodo "premarxista" de Lukács constituye una lucha ininterrumpida por obtener un diagnóstico conceptual preciso de esta "crisis" y sus contradicciones, con el fin de encontrar soluciones teóricas para salir de las crisis, o por lo menos encontrar las normas para la correcta conducta humana frente a ella.[70]

[70] György Márkus, "Die Seele und das Leben. Der junge Lukács und das Problem der Kultur", en Agnes Heller *et al.*, *Die Seele und das Leben*, *op. cit.*, pp. 102-104.

De esta manera, ya desde sus escritos premarxistas, Lukács se había planteado la cuestión de si el diagnóstico de la crisis o tragedia de la cultura proporcionado por Simmel, era una atemporal tragedia ontológica existencial o simplemente una manifestación histórica específica, cuya crisis podía ser solucionada mediante un nuevo tipo de sociedad con un consecuente nuevo tipo de cultura. Márkus reconoce que en este tipo de planteamiento "no es necesario documentar la relación entre la visión de Lukács y las diversas corrientes de *Lebensphilosophie*, especialmente la de Simmel",[71] por ser ésta una relación evidente. Sin embargo, puesto que nuestro objetivo es hallar la manera concreta mediante la cual Lukács transformó el capital que le heredara Simmel, es necesario explicitar la documentación de tal relación.

Basándose en las categorías de alma, formas, vida y cultura, Lukács repite en diversas partes de su obra de juventud, el diagnóstico simmeliano de la tragedia de la cultura moderna en tanto consecuencia de la tergiversación de medios en fines, generadora de una situación objetivadora y enajenante frente a las energías vitales del "alma" creadora. Así, en *La evolución histórica del drama moderno* —redactada entre 1906 y 1907, corregida y aumentada en 1909 después de ganar un premio literario en Budapest, y traducida sólo muy recientemente del húngaro al alemán—[72] Lukács ofrece una sociología histórica-crítica de la cultura y de la enajenación cultural. De acuerdo con la evaluación de esta obra, proporcionada por los especialistas norteamericanos Breines y Arato,

> el libro funciona, en relación con su propia estética filosófica, como una sociología histórica que expone las bases sociales de la crisis del arte moderno, bases que en sus otros escritos de la época sólo aparecen indirectamente o en forma simbólica

[71] *Ibid.*, p. 108.

[72] Véase Georg Lukács, *Die Entwicklungsgeschichte des modernen Dramas*, Frank Benseler (ed.), vol. 15 de las obras completas, Darmstadt, Hermann Luchterhand, 1981. Los periodos de la redacción y publicación del original en húngaro son precisados por György Márkus, *op. cit.*, p. 129, nota 68: "En 1906-1907 Lukács redactó la primera versión de su primera obra verdaderamente significativa sobre *La evolución histórica del drama moderno*, para competir por el premio literario de la Sociedad Kisfaludy [en Budapest]. Una vez ganado el premio [en febrero de 1908], Lukács reelaboró radicalmente varios de los capítulos, especialmente los primeros, de la edición de 1908-1909, y apareció una segunda edición húngara de 1911." La traducción alemana de 1981 se basa en la segunda edición húngara de 1911. El primer capítulo de la obra (pp. 17-52), intitulado simplemente "Das Drama", había servido a Lukács para doctorarse en la Universidad de Budapest en 1909 y se mantuvo sin traducir (y por lo tanto desconocido) hasta 1981. El segundo capítulo, que lleva el título de "Sociología del drama moderno" (pp. 52-132), fue la única parte del libro sobre el drama conocida por el mundo occidental, pues en 1909 Lukács enviaría una traducción (abreviada) de ese capítulo a Simmel para discutirlo en su seminario de Berlín (véase *supra*, capítulo III, pp. 120-121) y posteriormente se publicaría en la revista dirigida por Max Weber como "Zur Soziologie des modernen Dramas" en *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, vol. 38, 1914, cuaderno 2, pp. 303-345, y cuaderno 3, pp. 662-706. La traducción alemana de 1981 incluye varios fragmentos del capítulo II no traducidos en la versión enviada a la revista de Weber en 1914 (véase la nota 26 del editor, p. 570 de la edición de Frank Benseler, *op. cit.*).

> [...] *La Dramahistoria* enuncia las fuentes y los contenidos sociales de la "nueva soledad" y la interioridad fragmentada del "hombre problemático" contemporáneo [...]; constituye el embrión del análisis social y psicológico del mundo cosificado que luego aparecerá revisado y con perspectiva marxista, en el capítulo decisivo de *Historia y consciencia de clase*. También es evidente que la concepción inicial de Lukács de la cosificación, y su visión de las tareas de la sociología de la cultura, fueron configuradas de manera fundamental por Georg Simmel, especialmente por su *Filosofía del dinero* (1900).[73]

En efecto, Lukács cita con aprobación varias veces *La filosofía del dinero* en su historia del drama, y de ahí extrae los elementos fundamentales de su interpretación sociológica de la crisis de la cultura moderna reflejada ya, de manera concreta y específica, en las dificultades formales e internas de la creación dramatúrgica de la modernidad. Las ideas centrales del último capítulo de *La filosofía del dinero*, referidas a cómo en la modernidad los medios se transfiguran en fines; a la autonomía y objetivación que desarrollan los productos culturales frente a sus creadores; a la tendencia de distanciamiento, intelectualización y deshumanización o despersonalización del arte moderno; así como a la importancia de las masas en el desarrollo de la cultura moderna a pesar de las tendencias interiorizadoras e individualistas de ésta, se reproducen, de una u otra forma, en la primera gran obra de Lukács. Refiriéndose así, por ejemplo, a las causas de la enajenación existencial de la cultura moderna, Lukács expone el siguiente planteamiento reminiscente del diagnóstico de 1900 del maestro de Berlín:

> todas las cosas, una vez introducidas en la vida, toman una existencia propia e independiente de su creador y su finalidad, ya sea que sean útiles o dañinas, buenas o malas [...] Se trata aquí de la categoría del "estar-ahí" [*Bestehen*], de la existencia desnuda como una fuerza, como un valor, como una categoría decisivamente importante en la organización de la vida como un todo [...] La vida de toda obra se separa de su creador y de los objetivos planeados; vive su propia vida, empieza a cambiar en direcciones quizá no previstas por él, incluso puede volverse contra él aniquilando aquello que supuestamente debía apoyar y fundamentar. Los medios se convierten en fines y nadie puede saber, ni antes ni después de la creación, qué clase de energías inmanentes y potenciales se encuentran esperando en las cosas.[74]

La idea central de Simmel, en su diagnóstico de la tragedia de la cultura moderna, de cómo los medios se transfiguran en fines, de cómo la cultura objetiva, que supuestamente debía apoyar y fundamentar el desarrollo de

[73] Andrew Arato y Paul Breines, *The Young Lukács and the Origins of Western Marxism*, Londres, Pluto Press, 1979, pp. 14-15.

[74] G. Lukács, *Die Entwicklungsgeschichte des modernen Dramas*, *op. cit.*, p. 70.

la cultura individual, acaba oprimiendo y sofocando al individuo moderno, es repetida en varios momentos de la primera gran obra de Lukács: "Lo volvemos a decir: los medios se convierten en fines y siempre es incalculable la energía potencial de las cosas".[75] Al analizar ya concretamente en el drama moderno la manera en que a veces aparece en las obras de Schiller y Goethe el tema de un sirviente que se vuelve en el momento decisivo contra su señor, Lukács reitera; "y también aquí como en todas partes, el medio se independiza de aquel que quiere utilizarlo, gana una nueva vida, se convierte en fin".[76]

Apoyándose en la sociología de Simmel así como en la lectura de Marx hecha por el maestro de Berlín, Lukács desarrolló su propia interpretación sociológica con el fin de abordar el problema de la creación artística en la cultura objetivada y enajenada de la modernidad. Al colocar el problema de la división del trabajo del capitalismo moderno en el centro de la cuestión, Lukács detectó que la tendencia general a la objetivación de la cultura moderna se manifestaba no sólo en la economía y la política, sino también en tendencias "deshumanizadoras" o "despersonalizadoras" en el arte:

> La esencia de la moderna división del trabajo, desde el punto de vista del individuo, reside en que independiza el trabajo de la capacidad, siempre irracional y por lo tanto sólo cualitativamente determinable, del obrero para dirigirlo con criterios objetivos de utilidad pero que, al ser externos, no guardan ninguna relación con la personalidad del trabajador. La principal tendencia económica del capitalismo es, igualmente, del mismo tipo: la objetivación de la producción, su separación de la personalidad del productor. A través de la economía capitalista, una abstracción objetiva, el capital, se convierte en el verdadero productor, el cual apenas se encuentra en una relación orgánica con la personalidad de sus dueños contingentes e incluso, en muchas ocasiones, resulta irrevelante el que éstos tengan una personalidad (como en el caso de las sociedades anónimas) [...] La relación recíproca entre el trabajo y el trabajador se hace cada vez más difusa: la personalidad del trabajador se refleja cada vez menos en el trabajo y, en correspondencia, también el trabajo toma cada vez menos la particularidad personal del que lo realiza. El trabajo obtiene una vida objetiva y propia frente al individualismo del hombre aislado, de modo que éste debe expresarse en medios diferentes de los que utiliza en el trabajo real. Del mismo modo, también las relaciones entre los hombres se hacen cada vez más impersonales. La peculiaridad propia [...] del orden burgués es la objetivación [*die Versachligung*]. Toda la organización estatal (sistema de elecciones, burocracia, ejército), cada manifestación de la vida económica (capital, crédito, Bolsa, etcétera), muestra siempre la misma tendencia a la despersonalización.[77]

[75] *Ibid.*, p. 91.
[76] *Ibid.*, p. 103.
[77] *Ibid.*, pp. 94-95.

De las implicaciones de este análisis para el caso del arte, Lukács concluyó que tal "racionalización" despersonalizadora de la vida social y económica del capitalismo moderno, genera la nueva cosmovisión del "intelectualismo", la cual tiende a reducir todo a números y fórmulas en las ciencias naturales, en la historia e incluso en las humanidades y en el arte. En este último, la percepción inmediatamente sensorial y simbólica es sustituida por "la manera mediatizada, intelectual: la categoría de lo cualitativo queda desplazada por la categoría de lo cuantitativo, o bien —hablando en el lenguaje del arte— el análisis y la definición sustituyen al símbolo".[78] Es decir, la tendencia despersonalizadora, deshumanizadora, de la cosmovisión intelectualizadora y racionalizadora propia de la modernidad, afecta también a la esencia misma del arte contemporáneo. Ahora bien, dentro de todas las formas de arte literario, Lukács considera que el drama constituye el género donde resulta más difícil, en función de su esencia intrínseca, eliminar el componente específicamente humano y personal en su creación y desarrollo. El drama es así un caso límite donde puede detectarse de la mejor manera posible la crisis de la creación artística en la que desemboca la tendencia intelectualizadora y deshumanizante de la modernidad. Por ello, Lukács decide centrarse en el análisis de la evolución histórica del drama, con el fin de diagnosticar la situación límite a la cual lleva la tragedia de la cultura moderna para tratar de plantear las posibles soluciones para su superación.

Lukács define el drama como "la obra literaria que, a través de acontecimientos interhumanos, desea escenificar y producir un efecto inmediato e intenso en una masa congregada".[79] Es decir, el objetivo del drama es producir un efecto sobre la masa y para ello Lukács necesita definir la categoría sociológica de "masas", con el fin de caracterizar la esencia del drama y sus vicisitudes en la vida moderna. Acuñando entonces una categoría que hubiera sido mucho más acorde con la perspectiva orteguiana, Lukács nos dice que como la masa sólo puede pensar en figuras (*Bildern*), sólo se produce el efecto deseado en ella a través de figuras, puesto que la experiencia fundamental del hombre en la masa conlleva un sentimiento primitivo de pertenencia al grupo hacia donde deben dirigirse los recursos figurativos del dramaturgo. La experiencia de "ser-en-la-masa" constituye, así, tanto el origen como el objetivo hacia el cual debe estar dirigida la capacidad expresiva del drama y por ello es necesario construir una categoría ontológico-sociológica capaz de expresar esa experiencia o modo de ser. Lukács acuña, en consecuencia, la categoría de *"In-der-Masse-Sein"*,[80] en una construcción que se antoja una caprichosa combinación *avant lá léttre* de Heidegger con Ortega.

[78] *Ibid.*, p. 63.
[79] *Ibid.*, p. 17.
[80] *Ibid.*, p. 18.

La masa excluye la pura validez general de corte intelectual que le resulta incomprensible; para ella sólo vale el simbolismo del suceso representado y por eso la generalidad del acontecimiento dramático sólo es válido si tiene un contenido concreto: es necesario que el hombre y el destino de la representación dramática sean para la masa "un hombre típico y un destino típico".[81] El drama constituye entonces "una lucha que simboliza toda la vida de un hombre", y en esto se encuentra el profundo y verdadero sentido de que "el contenido del drama sólo puede ser un acontecimiento interhumano".[82] El estudio crítico-literario del drama requiere necesariamente de una aproximación sociológica porque, como "la lucha dramática sólo puede ser una lucha entre hombres, el drama también sólo puede representarse a partir de los fundamentos metafísicos de la lucha original en una forma sociológica".[83] El aspecto sociológico del drama no debe despreciarse, ni considerarse una interpretación forzada o reduccionista que de alguna forma adultera o devalúa lo sublime de su capacidad expresiva, ya que de hecho "a través de la representación de acontecimientos sociológicos, el drama puede liberar sentimientos que rayan en el límite del éxtasis místico".[84] Pero, sobre todo, como las circunstancias del efecto dramático son sociales por ir dirigido éste a un público, a una masa, las relaciones histórico-sociales de una época influyen más abierta y claramente en la producción dramatúrgica que en aquellas otras producciones literarias dirigidas al hombre aislado. Al mismo tiempo, el hombre que asiste a una representación dramática no puede sustraerse, "por lo menos durante el tiempo en que es un 'ser-en-la-masa-', del efecto sociológicamente determinado".[85]

La determinación sociológica del drama se manifiesta entonces tanto interna como externamente: el contenido interno del drama es social al expresar acontecimientos entre hombres y una cosmovisión compartida entre la obra y el público, entre el drama y la masa; por otro lado, la representación misma del drama es un acontecimiento social externo, porque la masa experimenta un efecto espontáneo a través del drama y "este sentimiento es, en tanto sentimiento de masa, una experiencia sociológicamente determinada".[86] De cualquier modo, el problema de la posibilidad del drama lleva a la cuestión de la posibilidad del teatro, pues "sin escenario no puede haber drama",[87] lo cual plantea, una vez más, la necesidad de un análisis sociológico.

[81] *Ibid.*, p. 20.
[82] *Ibid.*, pp. 24-25.
[83] *Ibid.*, p. 25.
[84] *Ibid.*, p. 38.
[85] *Ibid.*, pp. 43-44.
[86] *Ibid.*, pp. 44 y 52.
[87] *Ibid.*, pp. 44-45.

Para tener éxito en su objetivo de producir un efecto en la masa, el mundo del drama debe representar, intensa y simbólicamente, el mundo entero de la vida; pero la totalidad y la riqueza de la misma sólo pueden expresarse de una manera formal, estilizada, donde la lucha del héroe signifique toda su vida. Por ello, la consecución del "efecto inmediato en la masa, excluye la conceptuación abstracta del drama y su contenido (acontecimientos espontáneos entre hombres vivientes), prohíbe su manifestación en una forma puramente lógica y dialéctica".[88] La esencia del drama, en sus aspectos internos y externos, es sintetizada por Lukács de la siguiente manera:

> Como su fin último es el efecto en las masas, el drama expresa sentimientos más primitivos y menos refinados y complicados que los de otros géneros literarios; sin embargo, el drama es entre ellos el más abstracto y simbólico y, por lo mismo, el más próximo a la filosofía. La esencia del drama radica, por lo tanto, en que con ayuda de símbolos inmediatos puede hacer conscientes a las masas de los problemas vitales más profundos, es decir, puede despertar los sentimientos vitales más profundos en hombres muy diversos y —a través del ser-en-la-masa (*In-der-Masse-Sein*)— en los hombres más simples y primitivos.[89]

La posibilidad del desarrollo de la forma dramática se ha vuelto problemática *en la modernidad* como resultado de la tendencia intelectualizadora y despersonalizadora que afecta al arte moderno en general. El drama moderno, nos dice Lukács, es el drama de la burguesía, el cual pudo desarrollarse fructíferamente en sus inicios porque todavía reflejaba los valores y el dominio de clase como si éstos fueran universales. Sin embargo, después de la revolución francesa, los contenidos y las formas de expresión dramáticas han sufrido un creciente proceso de intelectualización que ha tendido a obstaculizar, cada vez más, el efecto directo sobre las masas. La cultura sobre la cual nace el nuevo drama es más intelectual que cualquier cultura anterior y esto significa, desde el punto de vista de la representabilidad de los conflictos dramáticos, que éstos aparecen casi exclusivamente en forma de desplazamientos apenas visibles y no como acciones claras y directas sobre los sentidos. Cuanto más típicamente *actual* es un conflicto, más difícil es expresarlo en una acción simbólica, inmediatamente comprensible para todos, al mismo tiempo que logre abarcar el hecho entero en toda su profundidad y con todas sus finezas. Se ha llegado a una situación, afirma Lukács, en que "el intelectualismo concede a los sucesos típicos una forma mediante la cual éstos son difícilmente perceptibles para la masa".[90]

[88] *Ibid.*, p. 31.
[89] *Ibid.*, p. 33.
[90] *Ibid.*, p. 63.

Los mensajes y temas del nuevo drama burgués se vuelven de este modo cada vez más opacos e incomprensibles para todos, excepto para un público intelectual. La objetivación y despersonalización del capitalismo moderno ha transformado la vida burguesa, y con ella la vida misma; en tanto material con el cual debe trabajar el dramaturgo, esta vida ha perdido el dramatismo "de otros tiempos". La mitología, el *pathos* y la verdadera tragedia parecen ausentes en la pasiva vida burguesa; el intelectualismo tiene "la más fuerte tendencia" a desintegrar cualquier comunidad y a aislar a los hombres entre sí, es decir, destruye incluso a aquella masa que debía estar a su disposición.

Lukács evalúa al drama, según hemos visto, como la forma más sociológica y más democrática de todas las posibles formas de arte, por formar simbólicamente a la vida. Sin embargo, la tendencia intelectualizadora y despersonalizadora de la modernidad, tiende a despojarla de todos sus elementos esenciales: su efecto masivo, su simbolización personalista, su carácter democrático e, incluso, su contenido vitalista:

> La intelectualización empuja este género artístico, paradójicamente democrático, cada vez más hacia lo aristocrático. Estas obras se hacen cada vez más exclusivas, más difícilmente comprensibles y demandan exigencias cada vez más altas a quienes las gozan. Esto se efectúa a través de la intelectualización misma, la cual destruye por una parte a la masa (pues el ser-en-la-masa [*in-der-Masse-sein*] es algo en sí muy democrático) y, por otra, convierte las diferencias existentes entre los hombres individuales en diferencias tangibles e inmediatamente perceptibles para cualquiera. Por ello, quizás no resulta demasiado paradójico decir que en una especie de contacto intelectual, democrático en su intención (enseñar, moralizar), se implica un elemento más aristocrático (debido a la acentuación, a menudo inconsciente, de las diferencias intelectuales de grado existentes entre el creador y los receptores), que dentro de una ceremonia místico-religiosa de cuño aristocrático.[91]

Las manifestaciones de la "teoría del distanciamiento" de la modernidad en el arte moderno, planteadas por Simmel en *La filosofía del dinero*, parecen llevar al diagnóstico de la "deshumanización del arte" tanto en Lukács como en Ortega. El filósofo español también había notado que el arte moderno es para una minoría "y no para la masa", es un "arte de casta, y no demótico".[92] Pero al igual que Lukács, Ortega había detectado, "sociológicamente", que el nuevo arte generaba una diferenciación aristocrática capaz de provocar irritación y resentimiento:

[91] *Ibid.*, p. 64.
[92] J. Ortega y Gasset, "La deshumanización del arte", *op. cit.*, p. 19.

> A mi juicio, lo característico del arte nuevo, "desde el punto de vista sociológico", es que divide al público en estas dos clases de hombres: los que lo entienden y los que no lo entienden [...] El arte nuevo, por lo visto, no es para todo el mundo, como el romántico, sino que va desde luego dirigido a una minoría especialmente dotada. Cuando a uno le gusta una obra de arte, pero la ha comprendido, se siente superior a ella y no ha lugar a la irritación. Mas cuando el disgusto que la obra causa nace de que no se ha entendido, queda el hombre como humillado, con una oscura conciencia de su inferioridad que necesita compensar mediante la indignada afirmación de sí mismo frente a la obra [...] Habituada a predominar en todo, la masa se siente ofendida en sus "derechos del hombre" por el arte nuevo, que es un arte de privilegio, de nobleza de nervios, de aristocracia instintiva. Dondequiera que las jóvenes musas se presentan, la masa las cocea.[93]

Desde luego que la actitud de Lukács es muy diferente a la de Ortega en lo referente al sentido que debe darse a esta tendencia aristocratizante del arte moderno: mientras el español la aplaude, el húngaro la ve más bien como una preocupante manifestación de una posible enajenación de la expresión artística misma. Sin embargo, las premisas y los supuestos del diagnóstico de deshumanización y despersonalización son los mismos en ambos casos. Cambia la actitud tomada frente al diagnóstico, pero no el diagnóstico mismo. Así, al referirse de manera específica al drama, Ortega también considera que éste logrará mejor su propósito en la medida en que configure simbólicamente "los casos reales de la vida" y obtenga la mejor síntesis posible de elementos humanos con un efecto de conmoción en la masa:

> Hay, ante todo, una cosa que conviene precisar. ¿A qué llama la mayoría de la gente goce estético? ¿Qué acontece un su ánimo cuando una obra de arte, por ejemplo, una producción teatral, le "gusta"? La respuesta no ofrece duda: a la gente le gusta un drama cuando ha conseguido interesarse en los destinos humanos que le son propuestos. Los amores, odios, penas, alegrías de los personajes conmueven su corazón: toma parte en ellos, como si fuesen casos reales de la vida. Y dice que es "buena" la obra cuando ésta consigue producir la cantidad de ilusión necesaria para que los personajes imaginativos valgan como personas vivientes.[94]

Lukács encuentra, sin embargo, que el drama tardío de la burguesía evoluciona hacia una intelectualización donde resulta cada vez más difícil cumplir con el requisito formal de poder expresar, simbólicamente, la vida en acontecimientos interhumanos y tener al mismo tiempo el efecto deseable sobre las masas. Si el "ser-en-la-masa" construye el "espacio" del drama y es, simultáneamente, el principio interpretativo de su forma, un drama intelec-

[93] *Ibid.*, p. 14.
[94] *Ibid.*, p. 16.

tualizado y abstracto socava ese principio y ese espacio destruyendo, en consecuencia, las bases fundamentales de la esencia del drama mismo. De tal suerte, que cada vez es más difícil e improbable que la minoría, capaz de entender y estimar el nuevo drama, pueda convertirse en mayoría. Todo este conglomerado de causas coadyuvó a producir un nuevo teatro, el teatro de la minoría, el "teatro íntimo". La idea de un teatro íntimo y "aristocrático" fue planteada por primera vez, nos dice Lukács, en el prólogo de Strindberg a *La señorita Julia*, en un programa representado por primera vez en París y en Berlín. Tal intento fue un "experimento interesante", aun cuando Lukács lo encontró sumamente "problemático" en cuanto a su importancia y su valor. El crítico húngaro sintetizó las dificultades y aporías del nuevo tipo de drama de la siguiente manera:

> En primer lugar, el teatro de la minoría no puede contar nunca, por razones económicas, con aquella minoría a la que debe su existencia, a la cual necesita y por la cual fue ansiado, por otra parte, para convertirse realmente en aquello para lo cual fue creado. El teatro íntimo (en cuanto necesariamente debe excluir a la gran masa) sólo puede ofrecer un arte refinado a unos cuantos hombres. Ahora bien, precisamente por ello, su público, que es la minoría, sólo puede estar compuesto, por razones económicas, de la minoría de los más ricos. Un público, entonces, que no se encuentra en ninguna relación necesaria con el auténtico y real público aquí definido por nosotros [...] Por consiguiente, el público del teatro íntimo se distingue únicamente por ser más pequeño que el del gran teatro. Pero en cuanto a la calidad, no aporta ni puede aportar la transformación esencial y decisiva que exigía la idea de su nacimiento.[95]

El gran error de principio del "teatro íntimo" consiste en querer suprimir el primitivismo del sentido de la masa en el teatro. Pero el carácter de una masa no está determinado, nos dice Lukács, "por el número de los hombres incluido en ella", sino por el carácter de congregación sea grande o pequeño. Por ello, el carácter íntimo del nuevo teatro no altera en nada la esencia de los efectos del Teatro sino que, a lo más que puede aspirar, es a aminorar y debilitar esos efectos mediante una disgregación y aislamiento de los hombres entre sí, evitando con ello la formación de un gran éxtasis místico. Pese a estos esfuerzos, resulta imposible alcanzar la proximidad íntima de la lectura solitaria porque, en suma:

> Es imposible que el sentimiento del ser-en-la-masa [*In-der-Masse-sein*] pierda por completo todos sus efectos, por mucho que se le haya desprendido y debilitado de su fuerza positiva [...] no existe ni puede existir un teatro aristocrático, porque una de sus partes esenciales debe ser aniquilada por la otra. Un teatro no puede

[95] G. Lukács, *Die Entwicklungsgeschichte des modernen Dramas*, *op. cit.*, p. 65.

anhelar la superación del primitivo sentimiento de la masa, sin condenarse también a sí mismo.[96]

Sin embargo, cuando Lukács terminó en 1909 la segunda versión de su gran obra sobre el drama, todavía no podía dar una solución única y definitiva para la superación de sus aporías y dificultades. El crítico húngaro podía diagnosticar, ciertamente, que la "situación trágica del drama moderno" provenía de sólo ser capaz de dirigir su mensaje a una reducidísima cantidad de personas, pero ésta era la tendencia general a la que conducía todo el nuevo arte por el excesivo "intelectualismo", despersonalizador y deshumanizador, propio del desarrollo de la cultura objetivada de la modernidad. Las posibilidades de superación de las dificultades formales del drama moderno no podían encontrarse, entonces, en una solución aislada, sino que tenían que conectarse necesariamente con las posibles respuestas al problema mucho más amplio de la "tragedia" del drama moderno, sin inclinarse por una solución específica.

Según Ferenc Fehér, exégeta y discípulo de Lukács, del gran tratado sobre la evolución histórica del drama moderno pueden extraerse cuatro posibles desarrollos para el género literario en cuestión: el primero sería la "evolución" de la "decadencia dentro de la decadencia", es decir, una profundización de las dificultades de la representación personalizada; la segunda posibilidad de desarrollo sería la de la representación de un mundo anónimo-colectivo que trascendiera el mundo burgués, probablemente en la dirección de un socialismo con una "ética propia" que manifestara una fuerte intolerancia hacia la expresión de la personalidad individual; el tercer camino podría darse en la dirección de un socialismo con una "dialéctica propia", donde se resaltaran las contradicciones inmanentes del género para crear una nueva literatura representativa de carácter trágico; por último, la cuarta vía podría darse en la dirección de una "cultura neoclásica" encarnada ya, como anuncio precursor, en los dramas del Paul Ernst, donde el equivalente sociológico de este tipo de cultura se da en una sociedad elitista, en una comunidad de "almas distinguidas" a semejanza de la Esparta jerárquica frente a la Atenas plebeya, o la Venecia de patricios frente a la Florencia de plebeyos.[97]

Aunque Ferenc Fehér puede documentar la extracción de estas cuatro posibilidades, lo cierto es que Lukács sólo se limitó a señalar, al final de su obra sobre el drama, dos posibilidades explícitas de desarrollo sin hacer

[96] *Ibid.*, pp. 66-67.

[97] La síntesis de estas cuatro posibilidades de desarrollo no la proporciona directamente Lukács, sino que es extraída de su obra sobre el drama por su discípulo Ferenc Fehér; véase Ferenc Fehér, "Die Geschichtsphilosophie des Dramas, die Metaphysik der Tragödie und die Utopie des untragischen Dramas. Scheidewege der Dramentheorie des jungen Lukács", en Agnes Heller *et al.*, *Die Seele und das Leben*, *op. cit.*, p. 29.

referencia a un posible "mundo socialista": por un lado, el drama podía evolucionar hacia un nuevo tipo de representación trágica y, por el otro, hacia un creciente distanciamiento en la dirección de una cultura neoclásica elitista. Los extremos de "la decadencia en la decadencia" y del mundo anónimo-colectivo que trasciende el mundo burgués, no son considerados como alternativas reales por Lukács, quien se limitó a estipular lo siguiente:

> se puede decir que actualmente son visibles dos tendencias generales para el drama: la aproximación a la Tragedia (y con ello al estilo de la tragedia clásica francesa), y el distanciamiento frente a ella, en la dirección de fuertes representaciones significativas y profundas resonancias líricas, configurativas del misterio de la vida (o eventualmente en la dirección de un puro reflejo lírico intelectualizado de la tragedia). Quizá tienen derecho los jóvenes escritores a considerar factible la posibilidad de una síntesis de ambas tendencias, aun cuando con los datos disponibles no resulta claro cómo podría obtenerse ese resultado. No queremos hacer aquí pronósticos sino tan sólo someternos estrictamente a los resultados alcanzados [...] Este libro solamente quiere avanzar en las cuestiones esenciales y consigue su objetivo, cuando es el caso, al señalar los puntos en que se encuentran en lucha las tendencias actuales del desarrollo del drama. Sobre los resultados finales todavía no podemos decir hoy absolutamente nada.[98]

Por tanto, en 1909 Lukács se encontraba sin una clara y definitiva respuesta al problema de la tragedia de la cultura moderna. La respuesta aparentemente favorecida por Simmel, en torno a un creciente cultivo de la interioridad, a una estetización de la vida para escapar de los elementos enajenantes de la objetivación de la cultura moderna, todavía no era rechazada abiertamente por Lukács. Si Simmel consideraba la obra de arte como una unidad completa capaz de expresar con su *forma* la experiencia más íntima y profunda de un *alma* o sujeto creativo, Lukács todavía no se oponía a esta definición general, pues de hecho aparecería en 1911 y en 1912 tanto en sus ensayos de *El alma y las formas* como en sus primeros manuscritos de Heidelberg sobre estética. Pero también es cierto que Lukács tenía desde entonces reticencias frente a la respuesta del cultivo de la interioridad por dos razones: primero, porque a diferencia de Simmel, quien veía en la creación artística la posibilidad de salvación frente a la enajenación y objetivación de la cultura, Lukács planteaba ya, según hemos visto en la discusión del problema del "teatro íntimo", que la enajenación cultural había invadido también la esfera artística amenazando con ello su autonomía y posibilidades de creación; en segundo lugar, Lukács consideraba que el cultivo de la interioridad no resolvía el problema de cómo puede ser transmitida intersubjetivamente la cultura pues, al ser el esteta un especialista de la vida interior, se caía inevitablemente en un refina-

[98] G. Lukács, *Die Entwicklungsgeschichte des modernen Dramas*, *op. cit.*, p. 538.

do solipsismo que amenazaba con destruir la esencia misma de aquellas formas culturales que, como el drama y la representación teatral, sólo tienen sentido en función de su transmisibilidad colectiva y efecto masivo.

Con todo, Lukács no pudo evitar sucumbir varias veces en su libro sobre el drama a la tentación de admirar, con todas sus contradicciones, las formas de expresión elitista y estetizantes de los dramaturgos vanguardistas más representativos de la cultura de esa época, tales como Paul Ernst, August Strindberg, Richard Beer-Hofmann, Hugo von Hofmannsthal y Gerhart Hauptmann. "¿Quién puede actualmente decir —se preguntaba Lukács a propósito de las obras de Paul Ernst— si sus representaciones significan un mero episodio decadente o el nacimiento de un nuevo tipo de drama?"[99] Aun cuando las obras de estos dramaturgos estén destinadas a una minoría selecta, y se vean en graves dificultades para alcanzar la potencialidad expresiva y generalidad que sólo un auténtico efecto dramático puede alcanzar, hay "verdaderas maravillas de expresión artística, por ejemplo, en las obras de Beer-Hofman."[100] Y aunque en las obras de Strindberg "no aparecen hombres sino meras siluetas" y en vez de voluntades, actos y choques, se yuxtaponen únicamente sucesos inverosímiles, éstos constituyen indudablemente "figuras bellísimas y multisignificantes" que no pueden dejar de despertar la admiración estética del crítico. Las siluetas y figuras de Strindberg son así bellas y de gran resonancia lírica pese a que, para Lukács, no son esencialmente dramáticas: "con Strindberg ocurre lo mismo que con la mayoría de los poetas contemporáneos que escriben dramas: mientras más profunda y verdadera es la obra, más se distancia del auténtico drama".[101]

Con Gerhart Hauptmann ocurre algo parecido, sus versos y diálogos constituyen "el más alto reflejo lírico de las tragedias pero no son dramáticos [...] porque en él su infinita gran humanidad es la principal causa de su distanciamiento", por ser los personajes de sus obras de tal elevación y distinción moral que sus problemas no tienen nada que ver con las luchas comunes de los hombres cotidianos.[102] "El resultado de esto sólo puede tener una consecuencia: se desarrollan reflejos líricos de las tragedias pero no un drama. En los diálogos 'dramáticos' de Hauptmann el elemento platonizante, puramente intelectual, es demasiado fuerte".[103] El caso de Paul Ernst es el más complicado de todos, por haber tenido este dramaturgo una relación directa y una estrecha amistad tanto con Lukács como con Simmel.[104]

[99] *Ibid.*, p. 507.
[100] *Ibid.*, p. 515.
[101] *Ibid.*, p. 529.
[102] *Ibid.*, p. 535.
[103] *Ibid.*, p. 536.
[104] Para una descripción de la estrecha y complicada relación de Paul Ernst con Lukács, véase el inmejorable trabajo de Ferenc Fehér, "Am Scheideweg des romantischen Antikapitalismus.

Paul Ernst había sido en su juventud un radical agitador de izquierda que, al desencantarse del movimiento socialista de principios de siglo, llegó a considerarlo una etapa superada y degenerada que sólo servía de fachada para continuar solapando a la cultura burguesa. De ahí que Ernst evolucionara (o involucionara) hacia una especie de rebelión romántica contra el capitalismo burgués, donde la utopía socialista ya no podía representar una alternativa real para la creación artística. La desafiante crítica a la cultura burguesa del capitalismo constituía así el punto de enlace de Ernst con Lukács, pero las premisas de la crítica compartida por los dos amigos vanguardistas eran diferentes. Mientras que para el joven Lukács la alternativa socialista "todavía no" [*noch-nicht*] llegaba a su verdadero nivel porque aún no desarrollaba un arte monumental y no tenía todavía una auténtica cosmovisión vitalista, limitándose lamentablemente a quedar atrapado en un positivismo científico, Paul Ernst consideraba, en cambio, que el socialismo ya no tenía "nada más" [*nicht-mehr*] que ofrecer en un mundo industrializado. De esta manera, la rebelión contra la cultura capitalista, compartida por Lukács y Ernst en los años previos a la primera guerra mundial funcionaba como punto de identidad tan sólo en nombre de una "nueva cultura constructivista de vanguardia", es decir, en cuanto "neoclasicismo pantrágico", donde el ensayo de Lukács sobre la "Metafísica de la tragedia" se erigía en calidad de programa de acción, en tanto que el drama *Brunhild* de Ernst constituía la obra canónica del nuevo movimiento.[105]

El punto de contacto entre Lukács y Ernst se rompería después de la primera guerra mundial, pero entretanto Lukács se sentía profundamente atraído por el neoclasicismo antiburgués de los dramas de Ernst, a pesar de que éstos se fundamentaban en una concepción elitista de la cultura y tenían una clara inclinación al cultivo de la interioridad y al distanciamiento frente a las masas. La fuerza expresiva de las obras de Ernst probaba de alguna manera que la solución de interiorización al problema de la tragedia de la cultura no estaba del todo agotada, y Lukács prefería ver en el dramaturgo alemán al "más consciente de los actuales artistas estilizadores", que si bien se orientaba hacia el elitismo aristocratizante y al distanciamiento frente a las masas, era porque su diagnóstico de "que la gran obra de arte siempre va de por sí contra los instintos de la gente",[106] resultaba válido por lo menos en las condiciones de la modernidad. Si Ernst producía grandes obras de arte y tenía

---

Typologie und Beitrag zur deutschen Idelogiegeschichte gelegentlich des Briefwechsels zwischen Paul Ernst und Georg Lukács", en A. Heller *et al.*, *Die Seele und das Leben*, *op. cit.*, pp. 241-327. Fehér se basa para su reconstrucción interpretativa de la relación entre Ernst y Lukács en la correspondencia y documentos compilados por Karl August Kutzbach, *Paul Ernst und Georg Lukács. Dokumente einer Freundschaft*, Emsdeffen, Lechte, 1974.

[105] F. Fehér, "Am Scheideweg...", *op. cit.*, p. 249.

[106] G. Lukács, *Die Entwicklungsgeschichte des modernen Dramas*, *op. cit.*, p. 68.

una concepción elitista de la cultura, para Lukács resultaba irresistible sucumbir tácticamente a ese elitismo y estudiar cuidadosamente la producción de Ernst con el fin de determinar si la salida al problema de la tragedia de la creación artística de la modernidad podía encontrarse ahí.

El tratamiento del problema de la muerte en los grandes personajes míticos de los mejores dramas de Ernst constituía un nuevo tipo de acercamiento a la estructura clásica de las grandes tragedias. Es cierto que Ernst abusaba del elemento lírico del drama al considerarlo "el virtuosismo artístico por excelencia", pero el tema de sus dramas es el del destino del hombre que ya no es romántico y con ello, aun cuando la vivencia ya no es nueva, la forma de su valoración y tratamiento sí lo es, con lo que "se crea la posibilidad para un nuevo drama y una nueva tragedia".[107] Ernst construye técnicamente sus dramas con pocos personajes, en un tiempo y un lugar sumamente circunscritos, con el fin de producir un efecto simbólico y en esto se acerca a los grandes autores de la tragedia clásica francesa quienes "sabían muy bien por qué querían trabajar con unos cuantos personajes en sus dramas y por qué querían representar, no el acontecimiento en sí mismo, sino su efecto en el alma de los hombres distinguidos".[108] Los elevados personajes de los dramas de Ernst son conscientes, todo el tiempo, de su gran destino y de su especial y diferente relación con el problema de la muerte, lo cual los libera de una abstracción artificial:

> Todo el drama descansa en el entrecruce de unas cuantas relaciones simples de destino, y a pesar de todo el contenido epigramático y abstracto de su lenguaje, no resultan ser artificiales y sin vida. Ernst es capaz aquí de representar tan bien en su esencia al meollo dramático de la tragedia, que todas las escenas individuales del drama expresan a cada instante su destino.[109]

Frente a los resultados alcanzados por Ernst, Lukács vuelve a preguntarse si la creciente intelectualización y elitismo y cultivo de la interioridad, característicos de la cultura moderna, están realmente engullendo a la verdadera esencia de la creación dramática, o si las innegables y deslumbrantes posibilidades del "reflejo lírico de las tragedias" de los nuevos dramas, no constituyen más bien el inicio de un nuevo tipo de drama desconocido hasta entonces. Ésta es la cuestión fundamental con la que concluye la primera gran obra de Lukács, la cual ambicionaba ser la inspiración y el programa vanguardista para la creación de las obras dramáticas del futuro.[110] No obstante esta ambición, Lukács no se decidió en el último momento a responder a la

[107] *Ibid.*, pp. 500-501.
[108] *Ibid.*, p. 503.
[109] *Ibid.*, p. 507.
[110] F. Fehér, "Am Scheideweg...", *op. cit.*, p. 260.

cuestión crucial ni a proponer una solución concreta y definitiva para la superación de los problemas de la creación artística en el drama. Ni la interiorización elitista ni la exteriorización colectiva pueden todavía proponerse en 1909 como solución; lo único que puede hacerse, en ese momento histórico de compás de espera, es plantear el problema con claridad y no aventurarse ni a la emisión de pronósticos sin fundamento sólido, ni a la propuesta de soluciones sin una clara perspectiva de sus posibilidades de realización. "Solo el tiempo [concluye Lukács] podrá dar una respuesta a este problema."[111]

Habría que esperar efectivamente hasta la publicación, en 1911, de la versión alemana de *El alma y las formas* para encontrar ahí una respuesta inequívoca por parte de Lukács. Al trabajar ahí con las categorías vitalistas de Simmel, Lukács propone un cultivo de la interioridad en calidad de respuesta al problema de cómo puede ser formada la vida. En esta colección de ensayos, según hemos visto en el primer capítulo, las formas de expresión artística son atemporales y no requieren del mundo exterior. Los poemas de Stefan George, por ejemplo, intentan dar forma a nuevas experiencias de soledad, así como la nostalgia de Charles Louis Philippe se disuelve a sí misma en pura forma, o la muerte aparece en la obra de Beer-Hofmann como conciencia del límite absoluto capaz de dar sentido formativo al problema de la vida.

Sin embargo, es en el ensayo de la "Metafísica de la tragedia", dedicado al análisis de los dramas de Paul Ernst y redactado especialmente para la versión alemana de *El alma y las formas*, donde Lukács expresa más clara y vehementemente su inclinación por la retirada a la interioridad como respuesta al problema del futuro de las formas artísticas. Ahí, la realidad del fundamento metafísico del drama trágico no puede tener nada en común con la existencia temporal de la vida cotidiana e inauténtica del mundo externo. En el drama trágico se da forma expresiva a las "situaciones-límite" de la existencia, donde se manifiesta la interioridad de la vida auténtica. En la tragedia dramática, la muerte —el límite en sí— es una realidad interna y omnipresente entrelazada con cada evento e instante trágico. La viviencia interna del límite para el hombre trágico es, por eso, la vivencia del despertar del alma a la conciencia, a la autoconciencia como forma de interioridad. En una autocrítica implícita a las conclusiones de su obra sobre el drama de 1909, Lukács concluye en 1911 con una refutación a los críticos modernos que, como él, habían objetado la supuesta "artificialidad" del drama moderno. El drama trágico tiene enormes posibilidades de desarrollo para el futuro si se concentra en el sentido interno del destino, porque:

[111] G. Lukács, *Die Entwicklungsgeschichte, op. cit.*, p. 537.

> La simplificación de los hombres y de los acontecimientos en el drama trágico no es ninguna pobreza sino una riqueza dada por la esencia de las cosas e intensamente concentrada: sólo aparecen aquí seres humanos cuyo encuentro se ha convertido en destino; sólo se toma a la totalidad de sus vidas en el momento que ha llegado a ser destino.[112]

Lukács proporciona con esto la solución que no se había atrevido a proponer en 1909. Siguiendo a su maestro Simmel, el Lukács ensayista de 1911 proclama una doctrina de salvación interna a través del arte: una retirada a la interioridad mediante una propuesta de estetificación de la cultura. En varios ensayos de *El alma y las formas*, pero especialmente en el ensayo dedicado a Paul Ernst, Lukács plantea que la muerte, y el valeroso reconocimiento de la misma, constituyen los límites internos y condiciones de la verdadera forma cultural del futuro y de la vida verdaderamente auténtica: "sólo si reconocemos a la muerte como el límite de la existencia, podremos alcanzar la conciencia auténtica de nosotros mismos".[113] El análisis del drama trágico en el ensayo de 1911 llevó así a Lukács a concebir estéticamente, en la más clara línea simmeliana, que una verdadera tragedia, como la representada en la producción dramatúrgica de Paul Ernst, no tiene más finalidad que representar la tragedia (metafísica) de la cultura moderna. Pero la influencia de Simmel en el ensayo de Lukács sobre Ernst no se refleja únicamente en la problemática de la tragedia de la cultura, sino también en el análisis de la *muerte* en cuanto categoría central de la esencia del drama moderno y de la vida auténtica.

Desde 1906, Simmel discutía en su selecto y privado seminario de Berlín la cuestión del sentido metafísico de la muerte y de su posible representación en las formas artísticas de la modernidad. Así, el íntimo amigo de Lukács, Bela Balázs, había participado en 1906 en ese seminario privado dedicado a los problemas de *Filosofía del Arte* (*Kunstphilosophie*), con una ponencia sobre "la estética de la muerte", dedicada posteriormente, al ser publicada, a Simmel en calidad de reconocimiento a su influencia inspiradora.[114] Por medio de Balázs, Lukács conocía desde 1906 las ideas de Simmel sobre el problema de la muerte, pero la influencia más fuerte y directa de tal cuestión en la redacción de su ensayo sobre Ernst lo constituye, con toda probabilidad, más bien el ensayo de Simmel intitulado "Para una metafísica de la muerte" publicado en 1910 en el primer volumen de la revista *Logos*. En 1911, en el segundo volumen de la misma revista, Lukács publicaría el ensayo "Metafísica de la tragedia" dedicado a Ernst, antes de incluirlo en la versión alemana de *El alma y las formas*. El ensayo de Lukács puede verse así como una continuación y una

[112] G. Lukács, *El alma y las formas y Teoría de la novela*, *op. cit.*, p. 258.
[113] A. Arato y P. Breines, *op. cit.*, p. 43.
[114] Mary Gluck, *Georg Lukács and his Generation*, *op. cit.*, p. 146.

respuesta propia a los límites de la discusión sobre el problema de la muerte establecidos originalmente en el ensayo de Simmel.

La originalidad del planteamiento de Simmel consistía en ver a la muerte no como un corte final de la vida, tal y como se le concibe en las representaciones vulgares y cotidianas de una existencia banal, sino que más bien, en su real y auténtico sentido, "la muerte está ligada a la vida de antemano y desde el *interior*".[115] Para Simmel, la vida se torna más plena y más fuerte en su periodo de desarrollo ascendente, pero éste se encuentra a su vez, incrustado en un contexto global más amplio, el cual se encuentra "encarado" hacia la muerte. En realidad, la vida sería algo muy distinto "si no estuviera en aquella serie que se dirige inequívocamente hacia la muerte".[116] La auténtica conciencia de tal determinabilidad se adquiere cuando se acepta con claridad y valor la significación configuradora de la muerte; "en todos los momentos particulares de la vida *somos* los que van a morir y la vida sería distinta si esto no fuera nuestra determinación dada, actualmente en ella de algún modo".[117] La delimitabilidad de la totalidad de la vida por la muerte se encuentra en todos sus contenidos e instantes, sigue un desarrollo interior donde la cualidad y la forma de cada uno de ellos "sería distinta, si pudieran sobrepasar esta frontera inmanente".[118]

Al parecer, Lukács retomó en su ensayo sobre Ernst estas ideas de Simmel para distinguir diversas actitudes hacia la muerte e identificar el drama trágico como la forma expresiva del límite para el hombre trágico, como la forma expresiva de las "situaciones-límite" de la existencia, donde la vivencia del límite para el hombre trágico consiste en la vivencia interna del despertar a la autoconciencia de la vida auténtica. En el drama trágico, al igual que en el análisis de Simmel, la muerte ya no puede concebirse como un mero "evento" situado al "final" de la vida sino que, al ser real y omnipresente, la muerte constituye más bien la más plena y concreta realidad conectada interiormente con cada evento, instante y acontecimiento vital.[119] En la "Metafísica de la tragedia", Lukács se centra en la posibilidad ontológica y la inalienabilidad de la propia muerte revelada en la estructura *interna* del drama trágico donde los héroes que mueren en la tragedia, debido a su determinabilidad interna, "están muertos mucho antes de morir". Por ello, nos dice Lukács, el drama trágico constituye "la forma de los puntos culminantes de la existencia de sus últimos objetivos y sus últimos límites".[120]

[115] G. Simmel, "Para una metafísica de la muerte", en *El individuo y la libertad, op. cit.*, p. 56 (el subrayado es mío).
[116] *Idem.*
[117] *Ibid.*, p. 57.
[118] *Idem.*
[119] G. Lukács, "Metafísica de la tragedia" en *El alma y las formas, op. cit.*, pp. 253-255.
[120] *Ibid.*, p. 253.

Sin embargo, la respuesta al problema de la tragedia de la cultura en términos de una estetificación de la misma y una retirada a la interioridad, tal y como, siguiendo a Simmel, Lukács la planteó en 1911 en *El alma y las formas*, no se mantendría por mucho tiempo. A partir de 1912, Lukács buscaría la manera de fundamentar sólidamente una respuesta orientada hacia la *exteriorización* de las formas culturales, en cuanto respuesta alternativa y antitética a la dada en 1911, a fin de responder a la problemática de la tragedia de la cultura. En la consecución de tal objetivo, sin embargo, Simmel seguiría erigiéndose en una influencia crucial para Lukács, a pesar de que los esfuerzos de este último se orientaran ahora en una dirección opuesta a la privilegiada por el maestro berlinés. Lukács buscaría apoyarse, a partir de 1912, en una superación epistemológica del solipsismo subjetivizante, estetizante y ahistórico que había permeado a sus ensayos de 1911. Sólo que el fundamento epistemológico para tal superación provendría paradójicamente, al menos en una primera instancia, de la superación de la dualidad sujeto-objeto anunciada por Simmel en su peculiar interpretación de la filosofía de Kant.

Por otro lado, Lukács trataría de escapar del análisis de la esencia de las formas culturales y de su conflicto, dentro del ámbito de la subjetividad individual, por medio de una situacionalidad histórico-hegeliana del análisis y de un sujeto colectivo como actor central del desarrollo cultural. Pero también en estos esfuerzos, su análisis seguiría delimitado y condicionado por la problemática simmeliana de la tragedia de la cultura aunque revestida ahora de un Hegel interpretado por Bloch. Lukács abandonaría la respuesta de 1911 al problema de la tragedia de la cultura, pero en su búsqueda por una alternativa, no abandonaría el problema mismo planteado por Simmel, sino que más bien trataría de situarlo y definirlo históricamente en calidad de un problema "trágico" válido exclusivamente para la sociedad capitalista de la modernidad y con posibilidades de ser superado en nuevas formas, tanto sociales como artísticas y culturales, promovidas ahora no por la exquisitez vanguardista de algún genio individual, aristocratizante y "distanciado" de las masas, sino más bien por un sujeto histórico colectivo capaz de llegar a un nuevo tipo de sociedad.

C. La combinación de Simmel con Hegel y Bloch en la transición del ensayo a la estética "sistemática" del joven Lukács: 1912-1918

En 1912, Lukács parte para Heidelberg donde permanecería la mayor parte de los siguientes cinco años redactando, entre otras cosas, su *Filosofía del arte* (1912-1914), su *Teoría de la novela* (1915-1916) y su *Estética de Heidelberg* (1916-1918). Según Donald Levine, todos estos escritos "están fuertemente marcados por el concepto central de Simmel de la tragedia de la cultu-

ra".[121] Pero aunque esto sea efectivamente así, también es cierto que a partir de 1912 Lukács abandona la fructífera fase ensayística de los años previos y se dispone a realizar una obra más "académica", sistemática y rigurosa. Parte de la evidencia documental para poder explicar reconstructivamente por qué se dio este cambio de estilo y forma de pensar en el joven Lukács, no apareció sino hasta 1973. En efecto, después de la muerte de Lukács en 1971, varios de sus discípulos pertenecientes a la actual "Escuela de Budapest", decidieron rastrear una pista para localizar un valioso "archivo" que Lukács había dejado en una caja de seguridad bancaria en Heidelberg, durante 1917, poco antes de partir definitivamente para Budapest. La maleta documental sobrevivió así dos guerras, la República de Weimar, el nacionalsocialismo y el milagro de la reconstrucción alemana, hasta que en 1973 se encontró en ella una riqueza documental inapreciable para reconstruir no sólo la biografía y la génesis de la obra de Lukács, sino también el *Zeitgeist* de la Alemania guillermina de principios de siglo.

En la famosa maleta se descubrieron los textos inéditos de Lukács sobre "Estética" y "Filosofía del arte" del periodo de Heidelberg (publicados en 1974 y 1975 por la editorial Luchterhand de Berlín como los volúmenes 16 y 17 de sus obras completas, bajo los títulos respectivos de *Heidelberger Philosophie der Kunst (1912-1914)* y *Heidelberger Ästhetik (1916-1918)*, así como una valiosísima colección de cartas pertenecientes a una correspondencia de Lukács con Max Weber, Georg Simmel, Ernst Bloch, Martin Buber, Karl Mannheim y otros importantes intelectuales de la época; y, por si fuera poco, también aparecieron borradores y fragmentos de obras literarias del joven Lukács, junto con un *Diario* del periodo 1910-1911, el cual constituye un testimonio inapreciable para la elaboración de la biografía intelectual de Lukács.

De todo este material, solamente el *Diario 1910-1911* ha sido traducido al castellano,[122] este documento reúne los inéditos de carácter más claramente personal de los años de formación del primer periodo intelectual de Lukács. En él se refleja la gran crisis existencial por la que atravesó el joven pensador húngaro después del suicidio de su íntima amiga Irma Seidler a quien había dedicado *El alma y las formas*, y cuyo suicidio cuestionó gravemente la seguridad y la firmeza de la personalidad de Lukács. Este cuestionamiento se refleja en las discusiones incluidas en el *Diario* sobre el conflicto entre la vida y la

[121] Véase D. Levine, "Ambivalente Begegnungen: 'Negationen' Simmels durch Durkheim, Weber, Lukács, Park und Parsons", en H. J. Dahme y O. Rammstedt (eds.), *Georg Simmel und die Moderne*, *op. cit.*, p. 338.

[122] Véase G. Lukács, *Diario 1910-1911 y otros escritos de juventud*, J. F. Yvars (ed.), Barcelona, Península, 1986. Véase también una reseña crítica de la obra en F. Gil Villegas, "La crisis existencial de Lukács: el descubrimiento de la primera estética", en *Breviario político. Reseña trimestral de teoría y filosofía política*, UAM-CIDE, vol. 1, núm. 1, primavera de 1988, pp. 11-12.

muerte, así como en la consternación y autorreflexión que establece la trama teórica subyacente a la emotiva reflexión ética del documento. Pero el *Diario* permite no sólo una reconstrucción biográfica, sino también una explicación de los modos y formas de transición entre las diversas etapas de la evolución intelectual de Lukács, que es lo que nos interesa básicamente. El *Diario* contiene pasajes que resaltan las dificultades intelectuales afrontadas por Lukács para conformar su propio estilo de pensamiento dentro de la forma estilística del ensayo literario y las razones que tuvo para abandonar tal forma y aproximarse a una forma más rigurosa y académica. Al criticar las deficiencias del estilo ensayístico, Lukács escribe, por ejemplo, el 6 de junio de 1910, que el estilo del ensayo es "filosóficamente arbitrario" porque "abandona el objeto para alcanzar su cúspide absoluta: esta forma que empecé líricamente con George y no conseguí en el ensayo sobre Storm quizá pueda lograrlo ahora (en el ensayo sobre Paul Ernst). Éste será también el estilo del libro sobre el romanticismo. El estilo verdaderamente libre del objeto".[123]

En el *Diario*, Lukács exhibe también todos los proyectos que tenía programados, todavía dentro del estilo ensayístico: "El ensayo sobre el Rey Arthus", el fragmento del *Drama no trágico* y, sobre todo, como se desprende del pasaje del *Diario* ya citado, un proyecto de una gran obra sobre el romanticismo, así como una discusión sobre "la cuestión de los límites entre la religión y el arte". Para 1912 todos estos proyectos fueron abandonados por Lukács. ¿Cuáles son las razones para entender este abrupto abandono de tan ricos proyectos? El *Diario* refleja las dudas que agobiaban a Lukács entre 1910 y 1911, y la lucha emprendida por él para superar una aguda crisis existencial. Nada puede caracterizar mejor el ánimo de Lukács en esta fase inmediatamente previa al abandono del ensayo y el inicio del trabajo sistemático en Heidelberg, que la última entrada del *Diario*, el 16 de diciembre de 1911: "...todo conduce nuevamente a la vieja pregunta: ¿cómo puedo ser un filósofo? Es decir, puesto que como ser humano no puedo salir nunca de la esfera ética —¿de qué manera puedo dar forma a lo más elevado?".[124] De esta manera, Lukács planteaba claramente la necesidad de encontrar urgentemente una nueva forma de expresión, diferente a la del ensayo, para poder ser un auténtico "filósofo" y poder dar forma a "lo más elevado". Esa nueva forma de expresión quedaría representada por el típico estilo de un *Gelehrte* alemán en la redacción tanto de su *Filosofía del arte* como de su *Estética* del periodo de Heidelberg.

Entre 1912 y 1916 Lukács no escribió ensayos y por ello en 1912 notificaba a M. Susmann desde Heidelberg, respecto a *El alma y las formas*, que "tanto su conjunto como su forma se han vuelto completamente ajenos a mí".[125] En

[123] G. Lukács, *Diario 1910-1911*, *op. cit.*, pp. 98-99.

[124] *Ibid.*, p. 123.

[125] Carta citada en G. Márkus, "Lukács 'erste' Ästhetik: Zur Entwicklungsgeschichte der Philosophie des jungen Lukács", en A. Heller *et al.*, *Die Seele und das Leben*, *op. cit.*, p. 192.

realidad, lo que se había vuelto ajeno a Lukács era únicamente el estilo ensayístico pues los problemas de corte simmeliano de *El alma y las formas*, tales como si la vida puede ser formada y la autenticidad realizada o si es posible, y cómo reintegrar al individuo en una cultura compartida, reaparecerán constantemente, bajo una forma expresiva diferente, en sus escritos de Heidelberg. Basado en el examen analítico de los cuadernos de notas preparatorias para la redacción de las obras de Heidelberg, György Márkus ha demostrado que Lukács leyó una enorme gama de tratados técnicos-filosóficos, especialmente de filosofía neokantiana, con el fin de encontrar una sólida fundamentación filosófica para su concepción estética. La *Filosofía del arte* de Heidelberg se configura, así, sobre una rigurosa síntesis de elementos tomados del neokantismo y la *Lebensphilosophie*.[126] Lukács se acercó a la filosofía crítica de Kant a través de la interpretación simmeliana del filósofo de Königsberg. La cuestión central con la que se inician las obras de Heidelberg, ¿cómo son posibles las formas de arte?, proviene directamente de Simmel según puede documentarse con los cuadernos de notas de Lukács recientemente descubiertos.[127] Aceptando la formulación de Simmel "es gibt Formen —wie sind Formen möglich?" ("hay formas, ¿cómo son posibles las formas?"), Lukács anota en su cuaderno de notas su conformidad con tal planteamiento y se pregunta al iniciar un párrafo intitulado "El círculo Simmeliano", lo siguiente:

> ¿Es sin embargo esto realmente un círculo? Su aparente complejidad radica en el *postulado de las condiciones de solución* [...] Por ello debería corregirse el método kantiano y no verlo ya como si nos sacara del hecho de nuestras certezas (que es un elemento de nuestra existencia).[128]

En otras palabras, mediante la reformulación simmeliana del método kantiano, tanto Simmel como Lukács intentaban superar la dualidad sujeto-objeto de la epistemología clásica y acercarse a una nueva manera de plantear los problemas, muy cercana a la forma de superación de ese mismo dualismo por parte de la fenomenología. Lukács encuentra, así, el fundamento crítico-filosófico para iniciar su orientación hacia la *exteriorización* de las formas culturales en la muy peculiar interpretación de Simmel de la filosofía kantiana. El "círculo simmeliano" proporcionó entonces uno de los elementos centrales para la problemática crucial de las obras sistemáticas del Lukács de Heidelberg. Refiriéndose a esa interpretación de Simmel por parte de Lukács, el crítico Márkus establece: "La cuestión fundamental con la que se abre la

[126] G. Márkus, "Lukács 'erste' Ästhetik...", *op. cit.*, pp. 201-202.
[127] *Ibid.*, p. 202.
[128] *Idem.*, cuaderno 2 de Lukács ahí citado.

Filosofía del arte de Heidelberg: 'hay obras de arte, cómo son posibles', está expresada ya en el espíritu de esa exposición previa."[129]

La importancia de esta "Revolución" en el planteamiento del problema estético, proviene de la afirmación de la existencia dada (*Vorhandensein*) de la obra de arte en cuanto elemento indudable del ser humano, que postula, en su facticidad insistente, el punto de partida del análisis que pregunta por sus precondiciones, dejando abierta con ello la perspectiva de si esta realidad (*Tatsächlichkeit*) se deja configurar como necesidad del pensamiento o si debe conceptuarse más bien como un hecho fáctico (*Factum*).

En todo caso la *Filosofía del arte* quedó inconclusa, después de dos años de trabajo a consecuencia del estallido de la primera guerra mundial en 1914. Los tres capítulos conservados constituyen una introducción general filosófico-metodológica; un "Esbozo fenomenológico de las conductas creativa y receptiva" (capítulo 2); y un último capítulo intitulado "Historicidad e intemporalidad de la obra de arte".[130] En ellas, el arte se presenta como la esfera en cuyo interior se resuelven las antinomias últimas y latentes de la vida: la oposición entre individuo y comunidad, personalidad y universalidad normativa, subjetividad y objetividad, historicidad e intemporalidad, creación humana y totalidad. Pero para Lukács esto no debe implicar la "sacralización" del arte, al elevarlo en calidad de tribunal de última instancia frente al problema de la vida. El arte ofrece simplemente un hogar (*Heimat*); un hogar adecuado para la personalidad de cada quien —aun cuando sea explícita y consciente la imposibilidad de alcanzar el "Hogar compartido" y más amplio de la auténtica *Kultur*. Lukács considera en consecuencia que el estilo artístico sólo puede ser concebido dentro de una comunidad, pero también es consciente de que su realización objetiva se da únicamente en la categoría de la manifestación individual.

Tal concepción implica por consiguiente una representación "aislada" de la obra de arte con un desarrollo inmanente y cerrado, donde surge un caos anárquico de "unidades irracionales" vistas desde la perspectiva de una pluralidad de "racionalidades" inmanentes, cerradas en sí mismas, a semejanza de mónadas aisladas y sin comunicación posible entre sí. El poner al descubierto el sentido de tales irracionalidades y la posible unificación de sus diversas tendencias individuales, sólo es posible mediante un punto de vista unificador del significado del mundo, en última instancia metafísico, el cual no pudo ser desarrollado, lamentablemente, en la inconclusa obra de Lukács de 1912-1914 sobre la *Filosofía del arte*. Es decir, el pensador húngaro se esforzó, sin lograr resultados tangibles en esta obra, por abandonar tanto la individua-

[129] *Ibid.*, p. 202.

[130] G. Lukács, *Heidelberger Philosophie der Kunst (1912-1914)*, *op. cit.*, el capítulo I se intitula "El arte como 'expresión' y las formas de mediación de la realidad vivencial".

lidad estetizante como el retiro a la interioridad con el fin de alcanzar una exteriorización de las formas artísticas por medio de una posible comunicación intersubjetiva en el ámbito compartido y colectivo de una "Cultura" superior y diferenciada.

No obstante este intento fallido, Lukács será capaz de alcanzar un éxito relativo en la consecución de esa exteriorización de las formas culturales en su *Teoría de la novela*, redactada entre 1915 y 1916. Ahí se percibe ya un notable cambio en el manejo del problema de la *Kultur*, puesto que se ha tomado como posible la realidad de la cultura, sea en tanto realidad histórica del pasado (Grecia), o como una proyección indeterminada de una utopía capaz de reconciliar en el futuro al individuo con la comunidad. Para entonces, Lukács supera el solipsismo estetizante de las primeras obras porque trabaja ya con un sujeto colectivo, en calidad de actor principal, para resolver el problema de la tragedia de la cultura con una exteriorización de las formas culturales en un "nuevo mundo". Al prever así la posible cancelación del mundo cultural burgués y *anunciar* literalmente un "nuevo mundo" histórico-social, Lukács encuentra en la *Teoría de la novela*, una posible trascendencia de las patologías culturales de la modernidad y la posible fundamentación, como consecuencia de tal trascendencia, de un nuevo tipo de arte. Lukács consigue todo esto gracias a una nueva base filosófica proveniente de un Hegel interpretado por Ernst Bloch en combinación con una nueva interpretación de las categorías vitalistas de alma, forma, vida, cultura, interioridad y exterioridad provenientes de Simmel.

En efecto, en la *Teoría de la novela* Hegel aparece como la influencia dominante en la obra, pues la dialéctica "histórico-hegeliana" se erige en el hilo conductor para explicar la génesis, desarrollo y posible evolución futura del género novelesco. En sus memorias póstumas, Lukács atribuye expresamente a Bloch el papel de catalizador filosófico para abandonar definitivamente el marco teórico y el estilo de la fase ensayística de 1906-1911, e iniciar una nueva basada en el pensamiento filosófico sólido y sistemático, en el estilo de la gran tradición de la filosofía. De acuerdo con Lukács, el ejemplo proporcionado por Bloch le permitió descubrir que era posible filosofar a la manera de Aristóteles o de Hegel. Al preguntársele a Lukács, en 1969, cómo había sido su amistad con Emil Lask (el filósofo neokantiano de Heidelberg), el pensador húngaro respondió:

> Fue una bella amistad. Pero no puede decirse que Lask me haya influido. Bloch tuvo, en cambio, una tremenda y poderosa influencia sobre mi [*Bloch hatte auf mich gewaltigen Einfluss*] porque me mostró con su ejemplo que era posible filosofar a la manera de la tradición clásica. Hasta entonces yo había estado perdiendo el tiempo con el neokantismo, pero entonces encontré en Bloch al fenómeno de un hombre capaz de filosofar como si toda la filosofía de nuestra época [neokantismo,

fenomenología, etc.] no existiera y que, en cambio, era posible filosofar como Aristóteles o Hegel.[131]

En otro lugar de *Gelebtes Denken*, ya no basado en entrevistas sino en las notas del esquema autobiográfico redactado por el propio Lukács, éste expresa de manera concisa y sintética cómo el ejemplo de la poderosa personalidad de Bloch abrió para él una nueva etapa y una nueva forma de filosofar:

> Así, no por accidente, mi fase ensayística llegó a su fin. En ello juega un papel crucial E. Bloch. Contradicción: Decisiva, pero no es posible detectar concretamente la influencia. Encuentro en Budapest. Corrección de malos entendidos de la primera conversación. Buena relación. Mi vivencia [*meine Erlebnis*]: una filosofía en el estilo clásico (y no en el estilo de epígono universitario de la época), ejemplificada como posible a través de la personalidad de Bloch y que también a mí se me abre como camino vital [*auch für mich als Lebensweg eröffnet*] [...] Dudo mucho que hubiera encontrado mi camino en la filosofía sin la influencia de Bloch [...] Exteriormente: transición del ensayo a la estética (primer borrador en Florencia en el invierno de 1911-1912) [...] Con estos planes me fui a Heidelberg junto con Bloch. Es característico de esta época de transición que —bajo su influencia— el fundamento ontológico de la estética se volvió una crítica metafísica.[132]

La influencia de Bloch en Lukács resulta ser decisiva justo en el momento en que el segundo emprende la búsqueda por una nueva fundamentación filosófica para sus investigaciones sistemáticas sobre estética. Hay pues una influencia decisiva de la interpretación que hace Bloch de Hegel en la transición de la fase ensayística de Lukács a su fase de estética "sistemática". Antes del contacto con Bloch no hay rastros de influencia hegeliana en la obra de Lukács; después de producirse tal contacto, la influencia hegeliana es definitiva incluso para todo el desarrollo posterior de Lukács a partir de su conversión al marxismo en 1918. Entre 1911 y 1914, Lukács conoció la interpretación que tenía Bloch de Hegel, como lo reconoce explícitamente en las citas ya referidas de su *Gelebtes Denken*, y como lo evidencia también el testimonio propio e independiente de Bloch respecto a cuál fue específicamente el tipo de intercambio intelectual que mantuvo con el filósofo húngaro. Según Bloch, en una entrevista concedida al filósofo Michel Löwy en 1974, tal intercambio se dio de la siguiente manera:

> Nuestra relación fue siempre de enseñanza recíproca. Lukács me dio a conocer a Kierkegaard y al místico alemán, el Meister Eckart; en cambio yo le di a conocer más profundamente a Hegel [...] yo era tanto el adepto de Lukács como él lo era

[131] Georg Lukács, *Gelebtes Denken. Eine Autobiographie im Dialog*, Frankfurt, Suhrkamp, 1981, p. 59.
[132] *Ibid.*, pp. 251-252.

> mío. No había diferencias entre nosotros. Yo conocí a Dostoievski, Kierkegaard y el Meister Eckhart por él, y Lukács aprendió a conocer mejor a Hegel por mí.[133]

Otros datos pueden confirmar de manera indirecta que el descubrimiento de la filosofía de Hegel fue la aportación más valiosa de Bloch al pensamiento de Lukács. Recordemos que Lukács afirmó en *Gelebtes Denken* que Bloch jugó "un papel crucial" en la clausura de su fase ensayística en 1911, cuando se da la "transición del ensayo a la estética". En su "Prólogo" de 1962 a una nueva edición de la *Teoría de la novela*, redactada entre 1914 y 1915, es decir, justamente en el periodo de "transición" ya mencionado, Lukács afirma que para entonces ya "se había vuelto hegeliano"[134] y que eso constituye la innovación más importante de la obra de 1914-1915 respecto a la publicada previamente. En 1962, Lukács critica su obra de juventud por ser todavía un producto típico de las "ciencias del espíritu", pero considera que la innovación hegeliana es saludable, aun cuando ya no está de acuerdo con la "mezcla entre una ética de 'izquierda' y una epistemología de 'derecha'" característica no sólo de esa obra sino también de las obras de Bloch. Lukács detecta entonces una paradójica similitud entre su parcialmente repudiada obra de juventud y la esencia del pensamiento de Bloch; paradoja manifestada abiertamente en el debate de la década de los años treinta en torno a la cuestión del expresionismo, cuando Bloch se apoyó en el planteamiento crítico-hegeliano de la *Teoría de la novela* para combatir al dogmatismo stalinista de Lukács. Acudamos al testimonio directo de Lukács para confirmar esta interesante paradoja:

> Es así que, en el debate sobre el expresionismo y el realismo en el curso de los años que siguieron a 1930, se pudo llegar a una situación bastante grotesca: Ernst Bloch se apoyaba en la *Teoría de la novela* para mantener una polémica contra el marxista Georg Lukács.[135]

Sin embargo, la situación no resulta tan paradójica o grotesca si consideramos la identidad de puntos de vista entre Lukács y Bloch, manifestada por la época de la concepción y redacción de la obra en cuestión. Bloch podía apoyarse en una obra cuya innovación más importante era precisamente la aplicación de *su* interpretación del pensamiento hegeliano a una cuestión específica de reflexión estética como puede ser la génesis, desarrollo y perspectivas futuras de la novela. Aun cuando Lukács abandonara posteriormente, con su conversión al marxismo, la perspectiva estético-filosófica de la

[133] Michel Löwy, entrevista a E. Bloch, Tubinga, 4 de marzo de 1974, publicada como apéndice en M. Löwy, *Pour une sociologie des intellectuels Révolutionnaires. L'évolution politique de Lukács 1909-1920*, París, PUF, 1976, pp. 292-296.

[134] Georg Lukács, *Teoría de la novela*, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1974, p. 15.

[135] *Ibid.*, pp. 18-19.

Teoría de la novela, Bloch siguió reconociendo en ella la aplicación de su propia interpretación de la relación sujeto-objeto del pensamiento de Hegel a la evolución de la novela.[136]

Ahora bien, ¿cómo influyó la peculiar interpretación utópica del pensamiento de Hegel por parte de Bloch en la *Teoría de la novela* del joven Lukács? Podríamos decir que en esa obra de mocedad, Lukács desarrolló una "fenomenología del espíritu de la novela" culminando en un mensaje utópico y apocalíptico prácticamente idéntico al sostenido por Bloch, tanto en el *Geist der Utopie* (1918) como en la exposición sistemática y tardía de 1949-1951 sobre el pensamiento de Hegel.[137] Podríamos decir también que la base metodológica y filosófica de Lukács en la *Teoría de la novela* es susceptible de ser sintetizada en la yuxtaposición de tres párrafos del libro tardío de Bloch, cuando éste afirma que el hilo de Ariadna de la *Fenomenología del espíritu* consiste en que éste:

> se encuentra constantemente desde el primer sujeto-objeto directamente idéntico, a través de sus desdoblamientos y extrañaciones, hasta el sujeto-objeto en la última identidad mediada. Aquí, el reencuentro por Hegel de la identidad entre sujeto y objeto [...] es pensado sólo como la completa recuperación de las extrañaciones (de los objetos en general) en el sujeto. Extrañación y recuperación igualmente crecientes son así el tema central de esta historia genética de los contenidos de los fenómenos (p. 68); [...] La sustancia que partiendo de la inmediata identidad entre sujeto y objeto ha atravesado la dialéctica histórica de las relaciones entre ellos se convierte en identidad total mediada consigo misma entre sujeto y objeto (p. 95); [...] siempre y cuando que con esta dirección sistemática hacia ello, la sustancia sea referida realmente al sujeto, al contenido suyo que irá emergiendo en proceso para desembocar en objetos no alienados. Lo interior es así exterior, y lo exterior no sólo desaparece, sino que puede llegar a ser como lo interior, es decir, de la misma esencia, una esencia que se abre, un espacio (p. 438).

Consideramos que si se compara esta concepción general de la relación sujeto-objeto, hecha por Bloch en *El pensamiento de Hegel*, con el manejo de la

[136] Para un análisis más detallado de esta cuestión véase F. Gil Villegas, "La relación sujeto-objeto en el pensamiento de E. Bloch y su influencia en la obra del joven Lukács" en S. Pérez, V. Alarcón y C. Cansino, *Ernst Bloch: sociedad, política y filosofía*, México, UAM-CIDE, 1988, pp. 77-106.

[137] Véase E. Bloch, *El pensamiento de Hegel*, México, FCE, 1949. Después de las ediciones alemanas de 1951 y 1962 posteriores a la edición original mexicana, en 1983 el FCE publicó la segunda edición mexicana que resulta más completa que las ediciones alemanas porque incluye fragmentos y notas que *sólo* constaban en la edición de 1949, además de todos los agregados y modificaciones de las ediciones alemanas; véase E. Bloch, *Sujeto-Objeto: El pensamiento de Hegel*, México, FCE, 1983. La obra "tardía" de Bloch sobre Hegel recuperaba el contenido de su interpretación básica del periodo 1906-1918 que había influido en Lukács para la redacción de *Teoría de la novela*. Véase la demostración de esta hipótesis en F. Gil Villegas, "La relación sujeto-objeto en el pensamiento de E. Bloch y su influencia en la obra del joven Lukács", *op. cit.*, pp. 86-100.

misma relación en la *Teoría de la novela*, se puede concluir que esta última constituye una formulación concreta de la primera. La novela surge con Cervantes, en el momento en que se descubre la interioridad y se rompe la identidad primigenia de la relación sujeto-objeto del universo cerrado y unitario del mito épico; al llegar el proceso de interiorización a sus extremos, la novela entra en decadencia y Lukács concibe la superación de su crisis en un reencuentro de la relación sujeto-objeto mediante la orientación de la novela hacia una renovación de la realidad transproblemática de la epopeya. La posibilidad salvadora de Dostoievsky radica en su capacidad de trascender la interioridad más allá del género novelesco, de hacer que la novela ya no sea novela sino algo nuevo; de salir de la interioridad por medio de la transformación del mundo externo, para que el género literario también pueda exteriorizarse, fusionarse y absorberse en una nueva totalidad concreta. En esta posibilidad de "que lo interior se externalice y lo exterior pueda hacerse como lo interior" es precisamente donde Bloch encontrará la fuente y el umbral límite de lo utópico; y la propuesta de exteriorización señalada por Lukács para solucionar el problema de la inadecuación de la interioridad de la novela, desemboca por ello, lógicamente, en una posición utópica, soteriológica y *mesiánica*. Desde tal punto de vista, y dentro de este amplio contexto reconstruido con la exposición sistemática del pensamiento hegeliano por parte de Bloch, es posible ver ahora en qué grado tan alto pertenece la concepción de la *Teoría de la novela* al auténtico "espíritu de la utopía".

Ahora bien, si esta interpretación de la relación sujeto-objeto del pensamiento de Hegel es la piedra angular para explicar las identidades y coincidencias entre Bloch y Lukács, y constituye también el vector filosófico-metodológico a lo largo del análisis hecho por Lukács de la evolución del género novelesco, también es cierto que todo este fundamento se encuentra enmarcado en la problemática simmeliana de cómo responder a la tragedia de la cultura de la modernidad y, por ello, Lukács no abandona las categorías de alma, forma, vida, cultura, interioridad y exterioridad provenientes de la *Lebensphilosophie*. Estas categorías son más bien incorporadas en la situacionalidad histórico-hegeliana con el fin de complementar a esta última y poder explicar así el sentido del futuro de la *forma* de la novela.

La historización hegeliana de las categorías estéticas de la *Lebensphilosophie*, llevada a cabo por Lukács en la *Teoría de la novela*, se refleja en todas las partes cruciales de la obra. El sello hegeliano proporciona el amplio marco histórico, ausente en la fase ensayística, para discutir las cuestiones de cómo se forma la vida en la novela y cómo se relaciona el alma con la aventura para poder alcanzar una exteriorización de las formas culturales, con el fin de dar una respuesta *mesiánica* y colectiva al problema de la tragedia de la cultura. La novela del futuro tiende a sintetizar en una unidad indisoluble al individuo y al mundo exterior, y Lukács utiliza las categorías vitalistas de "alma" y

"vida" para darle un sentido soteriológico al futuro de la exteriorización de la forma artística de la novela como respuesta al problema de la "tragedia de la cultura" planteado por Simmel. Como ejemplo del uso constante de las categorías vitalistas en la *Teoría de la novela*, para responder a ese problema, podemos citar el siguiente párrafo:

> El carácter lírico del estado del *alma* es superado por estar referido al *mundo exterior*, a la totalidad de la *vida* y gracias a esa referencia, la visión que capta esa unidad supera el nivel de un análisis disociador; deviene presentimiento y visión intuitiva del sentido no alcanzado y, por consiguiente inexpresable, de la *vida*, el núcleo claramente revelado de todas las acciones.[138]

El uso de las categorías de forma y vida enmarcadas en el problema de la tragedia de la cultura también se manifiesta cuando Lukács nos dice, por ejemplo, que "en el destino que da forma y en el héroe que, creándose se encuentra a sí mismo, la pura esencia despierta a la vida" con lo cual "la tragedia se manifiesta y se vuelve problema".[139]

En el segundo capítulo de este trabajo ya se ha analizado cómo la concepción de la "aventura" en el célebre ensayo de Simmel, influyó en la perspectiva de Lukács de ver en la novela "la forma de aventura que conviene al valor propio de la interioridad", pues su contenido "es la historia de esa alma que va hacia el mundo" para probarse en él.[140] Por eso, adelantábamos ya ahí que aunque Lukács había abandonado en la *Teoría de la novela* la perspectiva kantiana, eso no le impidió continuar trabajando con una combinación de categorías derivadas de la *Lebensphilosophie* enmarcadas dentro de una perspectiva histórica de sello hegeliano. En consecuencia, pudimos detectar que a lo largo de la *Teoría de la novela* Lukács respetó las categorías de forma y vida derivadas de Simmel aun cuando estuvieran complementadas con la perspectiva histórico-filosófica derivada del hegelianismo.[141]

No obstante, esa perspectiva hegeliana no es de tipo ortodoxo sino que se encuentra profundamente mediada por la peculiar interpretación utópica de Bloch. En este sentido, cuando Márkus afirma que Lukács "no fue en sentido estricto un hegeliano",[142] tiene razón porque el intento de superación de la dualidad sujeto-objeto a través de la interpretación de Bloch, incluye elementos que rebasan la estricta posición filosófica de Hegel. La trascendencia innovadora de esta posición por parte de Lukács queda manifestada de una

[138] G. Lukács, *Teoría de la novela*, *op. cit.*, p. 120.
[139] *Ibid.*, p. 33.
[140] Véase *supra*, capítulo II, pp. 70-81.
[141] *Ibid.*, pp. 80-81.
[142] G. Márkus, "Lukács 'erste' Ästhetik...", *op. cit.*, p. 228.

manera todavía más clara que en la *Teoría de la novela*, en su manuscrito de la *Estética de Heidelberg*, redactado entre 1916 y 1918.

En 1916, es decir, después de terminar la *Teoría de la novela*, la cual no había sido concebida como una obra autosuficiente sino meramente como la parte introductoria a un ambicioso proyecto de un libro sobre Dostoievsky que nunca fue terminado, Lukács reinicia la redacción de su "Estética" sistemática interrumpida en 1914. Sólo que en vez de retomar el manuscrito interrumpido entonces, Lukács decide iniciar una obra completamente nueva. "¿Por qué razón —se pregunta Márkus— si Lukács concebía a su 'Estética' como una unidad, no retomó, después de dos años, el trabajo donde lo había dejado y decidió reescribirlo todo desde un nuevo comienzo?"[143] La respuesta a esta interrogante se encuentra en que no fue un cambio en su perspectiva de la estética, "sino de toda su concepción filosófica, lo que llevó a Lukács a darle un nuevo comienzo a su trabajo".[144] Márkus no menciona a Bloch como factor determinante en ese cambio de la base filosófica de Lukács, pues considera que la lectura de las obras de Emil Lask fue más bien la que proporcionó el fundamento y la metodología básica para la superación de la dualidad tradicional sujeto-objeto en la *Estética de Heidelberg*. Sin embargo ya se ha mencionado que Lukács consideró en su *Gelebtes Denken* a la influencia de Lask como una influencia muy menor, sobre todo cuando es comparada con la de Bloch, en ese cambio de perspectiva filosófica.

Lo cierto es que la *Teoría de la novela* exhibe ya claramente, por todas las razones aludidas, una evidente dependencia hacia la interpretación de Bloch del pensamiento hegeliano, misma que se refleja en la estructura y metodología del manuscrito de la *Estética de Heidelberg* del periodo 1916-1918. En esta obra, como lo reconoce el propio Márkus, hay muchos elementos derivados de la *Lebensphilosophie* antagónicos con la concepción neokantiana de la validez estética. Los conceptos vitalistas, sin embargo, no constituyen el fin último de la investigación, pues ésta se encuentra más bien orientada por el contexto fenomenológico —de inspiración hegeliana— en el que se desarrolla la idea del arte. La especialista italiana en Lukács, Laura Boella, pudo detectar así, con un mejor fundamento que el de Márkus, cómo en la *Estética* de Heidelberg, el "proceso de autoliberación de la subjetividad" constituye el verdadero motor de la homogenización de la relación sujeto-objeto "en virtud de una decisiva referencia a la fenomenología de Hegel".[145]

Aun cuando Lukács se rehusa a otorgarle una función sistemática general a la filosofía hegeliana, utiliza la consideración fenomenológica de las formas de la conciencia en calidad de momentos de las etapas de un proceso que las

[143] *Ibid.*, p. 216.
[144] *Idem.*
[145] Véase Laura Boella, *Il Giovane Lukács. La formazione intellettuale e la filosofía política 1907-1929*, Bari, De Donato, 1977, pp. 72-73.

trasciende y, por ello, el método fenomenológico revela la necesidad de una constante concretización de los diferentes grados de la realidad estética dada. Así, la visión de la realidad se convierte no en un "reino de los objetos" sino en un proceso orientado a un fin que permite al sujeto adquirir un determinado grado de autoconciencia.[146] Para Lukács es fundamental, dentro de tal perspectiva, conservar la "ineliminabilidad del sujeto" propia de la fenomenología de Hegel, por oposición al primado de la objetividad otorgado en la fenomenología de Husserl, para así preservar la mediación dialéctica en la relación sujeto-objeto y alcanzar su identidad como meta última de todo el proceso dialéctico.[147] En este contexto, es muy importante subrayar que cuando Lukács utiliza en la *Estética* de Heidelberg la noción de "fenomenología", tanto en cuanto método como en cuanto tarea de la investigación estética, se refiere fundamentalmente a su acepción hegeliana, por contraposición a la concepción de Husserl, pues el problema de la situacionalidad histórica de la obra de arte constituye uno de los objetivos fundamentales de todo su proyecto a partir de 1914. El primer capítulo de la *Estética* fundamenta detalladamente tal distinción, pero aun cuando Lukács exhibe ahí un profundo y erudito conocimiento de las investigaciones de Husserl, la postulación más explícita y tajante respecto a su inclinación por Hegel no la exhibe ahí, sino en una nota introductoria para la publicación del tercer capítulo de la obra en el volumen VII de la revista *Logos* aparecido en 1918. Esta nota se publica como un apéndice a la edición completa de la *Estética de Heidelberg* en 1974, y en ella Lukács afirma inequívocamente:

> En relación al concepto de fenomenología se debe hacer notar aquí que deberá entenderse más en el sentido de Hegel que en el de Husserl: como el camino que debe recorrer el hombre "natural" y vivencial hasta transformarse en el objeto estético (creativo y receptivo).[148]

El título de ese tercer capítulo, único publicado antes de 1974, es significativamente el de "La relación sujeto-objeto en la Estética" y en él se desarrolla el mismo hilo conductor de la relación sujeto-objeto, condicionado por la interpretación del pensamiento de Hegel por parte de Bloch, el cual había orientado toda la investigación de la *Teoría de la novela*. Márkus señala acertadamente que la diferencia decisiva entre la *Filosofía del arte* de 1912-1914 y la *Estética* de 1916-1918 se da por el peso en la última de la filosofía hegeliana;[149]

[146] Véase G. Lukács, *Heidelberger Ästhetik (1916-1918)*, G. Márkus y F. Benseler (eds.), Darmstadt, Hermann Luchterhad, 1974, pp. 38-39.
[147] *Ibid.*, pp. 44-45.
[148] *Ibid.*, p. 225.
[149] G. Márkus, "Lukács 'erste' Ästhetik...", *op. cit.*, pp. 226-227.

también está en lo correcto cuando afirma que, a pesar de esto, Lukács nunca fue en sentido estricto un hegeliano ortodoxo por la combinación que hizo de Hegel con otras corrientes filosóficas. Sin embargo, nosotros consideramos que la falla interpretativa de Márkus radica en su incapacidad para identificar adecuadamente el peso específico de esas otras influencias, por no tomar en cuenta el papel decisivo desempeñado por Bloch en la concepción del joven Lukács de la relación sujeto-objeto. Según Márkus el peso de Lask, y a través de él, de Fichte, proporcionó un espíritu de activismo trascendente a Lukács, ajeno a la esencia de la filosofía hegeliana; esa tensión constante frente a Hegel facilitaría la posterior transición del intelectual húngaro hacia el marxismo.[150] Pero en realidad ese activismo trascendente, manifestado ciertamente tanto en la *Teoría de la novela* como en la *Estética* de 1916-1918, se enmarca más bien en el contexto de la salvación *mesiánica* del "espíritu de la Utopía" que inspiraba la interpretación liberadora del pensamiento de Hegel por parte de Bloch. Y en términos todavía más amplios, se puede ver ahora cómo ese espíritu mesiánico de la "salvación en la Utopía" se manifestaba en calidad de la ansiada respuesta al "único y exclusivo" pensamiento de la vida de Lukács, constituido precisamente por el gran problema de la cultura.

El elemento utópico y *mesiánico*, que engloba a la interpretación de Bloch del pensamiento de Hegel, proporcionó así a Lukács la posibilidad de responder al problema de la "tragedia de la cultura", planteado por Simmel, con una propuesta de exteriorización reintegradora de las formas culturales. Por esto, en la *Estética de Heidelberg*, al igual que en la *Teoría de la novela*, la idea de la *Kultur* inspira al ansia de Lukács por una transformación real y exteriorizada, sólo que ahora tiene una posición teórica mucho más precisa: su legitimidad y justificación última residen en la posibilidad de dar una nueva forma, reintegradora y liberadora, a la objetividad de las instituciones socioeconómicas y políticas en las cuales se deben apoyar y reproducir las formaciones ideológicas y espirituales. La posibilidad de la cultura es así una posibilidad práctica que encuentra su razón de ser, no obstante, en el postulado *utópico* de la instauración de un nuevo orden capaz de conciliar y reintegrar la "interioridad" con la "exterioridad", al individuo con la comunidad, al sujeto con el objeto en calidad de *mesiánica* salvación en una exteriorización de las formas culturales.

[150] *Ibid.*, p. 228.

D. De la tragedia de la cultura a la "filosofía existencialista" y el problema general de la modernidad. Las modificaciones de Lukács, Ortega y Max Weber al legado de Simmel

El "capital" hereditario de Simmel transformado por Lukács, con las innovaciones de la interpretación utópica del pensamiento de Hegel por parte de Bloch, resulta ser así fácilmente rastreable porque el problema de la cultura y su tratamiento con categorías vitalistas, aparece una y otra vez en las obras de su periodo premarxista. Aun cuando la "herencia" simmeliana es considerablemente modificada y complementada a partir de 1914 con otras influencias filosóficas, en el pensamiento de Lukács no desaparecen ni la problemática de la "tragedia de la cultura" ni las categorías vitalistas de alma, forma, vida, cultura, interioridad y exterioridad. En las obras de Lukács previas a 1914, esas categorías y esa problemática general se desarrollan al lado de otras ideas y temas de raigambre claramente simmeliano, como puede ser la teoría del distanciamiento despersonalizador en el arte, y la aplicación de la categoría sociológica de las "masas" a la reflexión estética. En estas obras los puntos de contacto y coincidencias con Ortega son mucho más claros y evidentes que en las obras de Lukács posteriores a 1916, en parte porque en el manejo de fuentes compartidas, la presencia de Simmel constituye un manantial común en el cual abrevan sus dos distinguidos discípulos. Así, tanto Lukács como Ortega modificaron la herencia compartida de su maestro berlinés, siguiendo la profecía del mismo, al invertir ese "capital líquido en obras compatibles con su respectivo carácter y naturaleza". Hemos intentado mostrar aquí cómo, a pesar de ello, es posible rastrear, detectar y reconocer la proveniencia de la herencia en su "capital" original.[151]

En 1909 Lukács desarrolló así, basándose en Simmel, una teoría del sentido despersonalizador y deshumanizante del arte contemporáneo en una línea no muy diferente a la de la célebre tesis de 1925 de Ortega sobre "la deshumanización del arte". El diagnóstico de ambos discípulos de Simmel es el mismo, aun cuando su actitud y posición valorativa frente a tal diagnóstico compartido sea diferente. Asimismo, la construcción llevada a cabo por Lukács en 1909 de la categoría ontológico-sociológica del "Ser-en-la-masa", parecería ser más acorde con la trayectoria de Ortega que con la del marxista húngaro, lo cual es únicamente un indicador de que si bien Ortega no llegó a construir una categoría semejante, no obstante tenía todos los elementos necesarios para hacerlo en las fuentes del manantial simmeliano. Por otra parte, si para Lukács, como lo ha observado acertadamente György Márkus, la *Cultura* fue "el único y singular" pensamiento de toda su obra, esa categoría

[151] Véase *supra*, capítulo III, nota 121, donde Simmel profetiza el futuro que tendría su herencia intelectual.

es conceptuada en sus primeros escritos en términos vitalistas, ya sea en la polaridad de cultura-vida o bien en la de alma y formas y esas mismas oposiciones y conceptuaciones pueden detectarse en obras de Ortega como las *Meditaciones del Quijote* o *El tema de nuestro tiempo*. Es cierto que Simmel no tiene el monopolio exclusivo sobre las categorías centrales de la *Lebensphilosophie*, pero tal parece que la recepción concreta de esas categorías, en los casos específicos de Lukács y Ortega, estuvo mediada de manera fundamental por el papel predominante que jugó el maestro berlinés en su transmisión conceptual.

De este modo, hemos visto que aun cuando hay un notable contraste en la aceptación de Lukács de la importancia de Dilthey, sobre todo en la gestación de la *Teoría de la novela*, frente a la negación de Ortega de esa misma influencia en su obra de mocedad, la presencia de Dilthey en las obras del húngaro y del español es algo que no debe soslayarse si se desea tener un marco adecuado capaz de explicar algunas de sus notables semejanzas y coincidencias. Sólo que, en el caso específico de esta influencia compartida, todo parece indicar que muchos de los temas centrales de la filosofía de Dilthey llegaron a Lukács y Ortega no de una manera directa sino por la mediación de Simmel. Esto explica en parte el "azoramiento" de Ortega en 1933 del "sorprendente" paralelismo entre su obra y la de Dilthey, pues si bien el meditador de El Escorial exageró su supuesto desconocimiento de la obra del gran historicista alemán, también es altamente probable que su "azoramiento" fuera sincero y que lo ocurrido fuera simplemente que Ortega se encontraba muy familiarizado con Dilthey, aun sin haber leído sus obras más importantes, por el hecho de haber recibido esos temas e ideas mediante la lectura de las obras de su maestro Simmel.

En el caso de la obra de Lukács del periodo 1906-1918, puede encontrarse que las referencias directas a Dilthey son más bien escasas. En la *Evolución histórica del drama moderno* hay solamente tres breves referencias a la *Vida y poesía* de Dilthey aparecida en 1905,[152] y en la *Heidelbeger Ästhetik 1916-1918* hay también dos referencias indirectas a Dilthey que provienen seguramente

[152] G. Lukács, *Entwicklungsgeschichte des modernen Dramas*, *op. cit.*, p. 71, aquí Lukács cita la tesis de Dilthey sobre el origen del drama moderno en Lessing por su peculiar perspectiva de lo trágico. Lukács cita el párrafo de *Vida y poesía* donde Dilthey afirma que, en Lessing, "lo trágico reside más bien en la completa discordancia entre el sentimiento moral del héroe y el mundo circundante, y en la imposibilidad consiguiente de que el heroísmo moral se afirme frente a él". Véase W. Dilthey, *Vida y poesía*, México, FCE, 1945, p. 58. Más adelante, en la misma *Entwicklungsgeschichte* (p. 139), Lukács vuelve a citar la interpretación de Dilthey sobre el drama de Lessing, al considerar que el problema de la relación de la "moral abstracta" con la vida, característico de la modernidad, se refleja plásticamente en los héroes de las tragedias de Lessing que se mueven "por un sentimiento moral. Y cuando este sentimiento, que es el resorte vivo de su ser, choca con fuerzas de otra clase, surgen las grandes emociones que llenan esos dramas", tomado de Dilthey, *op. cit.*, p. 57. Por último, en la página 140 de la *Entwicklungsgeschichte*, Lukács ejemplifica la tesis de Dilthey sobre el origen del drama moderno en Lessing con el caso concreto del drama de Oduardo y Emilia en *Emilia Galotti*, véase Dilthey, *op. cit.*, pp. 67-69.

de la *Introducción a las ciencias del espíritu*.[153] Por su parte, en los manuscritos preparatorios para la *Filosofía del arte* hallados en una maleta en 1973, Márkus encontró un resumen de Lukács de la *Introducción a las ciencias del espíritu*,[154] aun cuando en el texto mismo de la *Filosofía del arte* no sea posible detectar ni una sola referencia a Dilthey. Tanto en *El alma y las formas* como en la *Teoría de la novela* aparecen, sin embargo, juegos de palabras que sugieren los conceptos del título de *Vida y poesía*,[155] y ya en su periodo marxista, Lukács publicó en 1922 una reseña de *Die Jugendgeschichte Hegels* de Dilthey,[156] pero como tal texto no sería publicado sino hasta 1921, no pudo haber influido en el periodo de obras de juventud que nosotros hemos considerado aquí primordialmente. Del ensayo necrológico sobre Dilthey, publicado por Lukács en 1911, se desprende que el pensador húngaro veía en Dilthey fundamentalmente a un ensayista, es decir al autor de *Vida y poesía*, y no propiamente a un pensador sistemático portador de las categorías más importantes de la *Lebensphilosophie*.[157] Estas últimas llegaron a Lukács más bien por Simmel, lo cual no podía ser evidente al discípulo húngaro en ese momento porque su maestro berlinés las había conceptuado y usado en sus escritos sin mencionar nunca su posible procedencia de las obras de Dilthey. De todo lo cual podría deducirse que Simmel aprovechó su contacto personal con Dilthey en la Universidad de Berlín desde 1882 para incorporar y conceptuar en su propia obra muchas ideas y temas provenientes de pláticas privadas, cursos y conferencias de Dilthey, a las que no tuvieron acceso ni Lukács ni Ortega.

La influencia no explicitada de Dilthey en Simmel ha sido detectada por los más connotados especialistas contemporáneos de la obra simmeliana. Guy Oakes, por ejemplo, ha encontrado que

> ...Muchas de las principales tesis e ideas que aparecieron posteriormente en los escritos de Simmel pueden ser identificadas en trabajos previos de Dilthey. La

[153] G. Lukács, *Heidelberger Ästhetik (1916-1918)*, *op. cit.*, pp. 25 y 223.

[154] G. Márkus, "Lukács 'erste' Ästhetik...", *op. cit.*, p. 197.

[155] Véase *supra*, capítulo I, p. 53, nota 56 y capítulo II, p. 73, nota 27, y p. 81, nota 64.

[156] La reseña de Lukács sobre *Die Jugendgeschichte Hegels* de Dilthey, apareció el 3 de mayo de 1922 en *Die Rote Fahne* y se encuentra reimpresa en Jorg Kammler (ed.), *Georg Lukács: Organization und Illusion: Politische Aufsätze III*, Darmstadt, Hermann Luchterhand, 1977, pp. 118-122. Véase la versión castellana del libro de Dilthey, con diferente título, en W. Dilthey, *Hegel y el idealismo*, México, FCE, 1944. La primera edición de este libro de Dilthey es de 1921, y no de 1925 como lo consigna erróneamente la traducción castellana.

[157] G. Lukács, "Wilhelm Dilthey, 1833-1911", en *Szellem*, vol. I, núm. 2, diciembre 1911, pp. 253-254, reproducido en *Sulla Povertá di Spirito. Scritti (1907-1918)* Paolo Pullega (ed.), Bologna, Cappelli, 1981, pp. 116-117. En ese ensayo necrológico, Lukács refleja su propia transición de la fase ensayística a la fase filosófica cuando evalúa, en términos negativos, a Dilthey por ser fundamentalmente un ensayista. Según Lukács: "Dilthey, el filósofo, se convirtió en un ensayista. Y ante su tumba estamos de luto por la muerte del último gran ensayista alemán así como estuvimos de luto, durante su vida, por la extinción de un filósofo, de un excelente ser humano que fue destruido por la mala era en que nació y de la cual él fue incapaz de emanciparse".

> preocupación central de Simmel con ciertos problemas en metafísica, epistemología, filosofía de la historia y estética corresponden muy cercanamente a los intereses de Dilthey [...] A pesar de estos paralelismos entre los escritos de Dilthey y los posteriores de Simmel —y en esto los seguidores de la obra de Simmel no se verán sorprendidos—, Simmel nunca menciona a Dilthey en su obra publicada.[158]

De hecho Simmel tenía un estilo ensayístico que excluía el uso de un aparato crítico de notas, citas y referencias. Con excepción de Marx en *La filosofía del dinero*, Simmel no tenía la costumbre de citar las fuentes que utilizaba y, fuera de algunos pensadores clásicos, el maestro berlinés no citaba a ningún contemporáneo, ya fuera Dilthey, Weber, Durkheim, Rickert o algún otro colega que todavía viviera al momento de redactar sus ensayos. Por ello, sus discípulos pudieron encontrar en sus obras muchas ideas y temas sugerentes sin saber con certeza y claridad de dónde provenían. En los últimos escritos de Simmel, como *Rembrandt* (1916), la "encarnación del *Zeitgeist*" utilizaba incluso algunas ideas de sus propios discípulos, como Lukács y Bloch, sin referirse a ellos con su nombre.[159]

Regresando a la relación de Simmel con Dilthey, también David Frisby ha señalado las conexiones no explicitadas entre los dos maestros de la Universidad de Berlín en lo referente a su compartida concepción antipositivista en el ámbito de la sociología:

> Claramente Simmel debía mucho de su temprana obra sobre los fundamentos de la sociología a Dilthey aun cuando nunca reconoció explícitamente esa influencia. Por su parte, Dilthey exoneró [en la segunda edición de la *Introducción a las ciencias del espíritu*] a la sociología de Simmel de las limitaciones [positivistas] características de la nueva disciplina. No es difícil, por lo tanto, encontrar pasajes y teorías de la obra temprana de Dilthey que nos recuerden a las de las obras posteriores de Simmel. Si tomamos la *Introducción a las ciencias del espíritu* de Dilthey, [encontraremos] referencias al concepto de interacción (*Wechselwirkung*), tan central para la noción de sociedad en Simmel, como cuando Dilthey postula que "El individuo... es un elemento en la interacción de la sociedad, un punto de intersección de los diversos sistemas de estas interacciones que reacciona en una intención y acción consciente sobre sus efectos"; [en consecuencia] la primera concepción de Simmel sobre el objeto de la Sociología no es muy diferente de la noción de Dilthey de una psicología comparativa y descriptiva [...] De forma indirecta resulta claro que de manera no reconocida, Simmel se apropió de buena parte de los primeros trabajos de Dilthey.[160]

[158] Guy Oakes, "Introduction" a Georg Simmel, *Essays on Interpretation in Social Sciences*, Manchester, Manchester University Press, 1980, pp. 57-58.

[159] Véase *supra*, capítulo IV, tres primeras páginas.

[160] D. Frisby, *Sociological Impressionism. A Reassessment of Georg Simmel's Social Theory*, *op. cit.*, pp. 37-45.

Con base en tales datos puede concluirse que dentro del "capital líquido" de la herencia intelectual legada por Simmel a sus discípulos, se encontraban muchos temas e ideas provenientes de Dilthey, lo cual explica parcialmente los "azoramientos" frente a los "sorprendentes paralelismos" que encontrarían posteriormente esos discípulos entre su propia obra y la de Dilthey. Pero por muy importante que fuera el papel de mediación desempeñado por Simmel en la transmisión de las ideas de Dilthey, también hay muchos temas y categorías centrales de la obra simmeliana profundamente originales, los cuales no son susceptibles de ser rastreados en la obra de Dilthey. Entre esos temas originales sobresalen primordialmente el de "la tragedia de la cultura", la aplicación de la categoría sociológica de las masas a la reflexión estética y la "teoría del distanciamiento" como nota característica de la tendencia a la "deshumanización" del arte contemporáneo.

Todos estos temas se encuentran encuadrados dentro del problema más amplio del sentido de la *modernidad* en general. Simmel sintetizó así, como lo ha hecho notar correctamente David Frisby, una *Zeitphilosophie* y dentro de tal síntesis de problemas y fuentes del *Zeitgeist* cultural de la Alemania guillermina, anunció vanguardista y fragmentariamente muchos temas, conceptos y problemas que desarrollarían en diferentes direcciones no sólo "discípulos" suyos como Lukács, Ortega, Mannheim, Worringer y Bloch, sino también colegas y sucesores indirectos particularmente sensibles a los problemas y angustias de la modernidad, como fueron, entre otros, Max Weber y Martin Heidegger. El uso de categorías vitalistas dentro del problema general de la modernidad, llevó a Simmel a plantear muchos temas centrales de lo posteriormente identificado como característica distintiva de una "filosofía existencialista". Pero, en realidad, más allá de las categorías de la *Lebensphilosophie*, el tema subyacente que identificaba y ponía en comunicación a todos esos autores era más bien el de los problemas de la modernidad en general.

De esta manera, por ejemplo, en 1920 Karl Jaspers llegó a considerar al sentido global de la obra de Max Weber en la dirección de una supuesta "filosofía existencialista", aun cuando Jaspers no era consciente de cómo esa polémica y *sui generis* interpretación derivaba más bien de una identificación no diferenciada de los temas propios del "existencialismo" con los de la problemática más amplia y compleja de la modernidad. En efecto, Jaspers afirmó en su discurso funerario, pronunciado ante la tumba de Max Weber, que éste había sido una especie de filósofo existencialista aun cuando él mismo nunca se hubiera concebido como tal:

> Para muchos de nosotros Max Weber es un *filósofo* [...] quizá fue el único que hubo en nuestro tiempo [...] En Max Weber tuvimos la ocasión de ver la encarnación del filósofo. Mientras otras personas sólo conocen su personal destino, Max Weber fue un alma en la que se refleja el destino del mundo. Al edificar con el vigor y el calor

de su corazón la mansión de su personal existencia, cuidó de darle un techado con bóveda universal [...] Por su medio hemos llegado a la más clara conciencia de la hora y el momento actual. Nos impresiona su clarividente mirada hacia el futuro, el ordenamiento del presente en la totalidad de una perspectiva histórica; y a pesar de la amplitud de esa proyección vemos en él una fuerte conciencia de lo urgente de las tareas inmediatas que constituyen la existencia del momento, frente a las cuales las obras del pasado, aun las más grandes, le parecían viejos mamotretos. Tenía una conciencia de sí mismo y del mundo que era la de la hora actual. [Así], Max Weber dio a su existencia filosófica el carácter de una existencia de actualidad. En él podía verse lo que hoy día es un filósofo, si acaso alguien dudaba que todavía existiesen filósofos. En todo caso sabemos que lo peculiar del filósofo está en la conciencia del absoluto; en un obrar y comportarse que están sustentados por la incondicionalidad que les presta la vital seriedad del absoluto. Esto es precisamente lo peculiar en Max Weber; es decir, él irradiaba este carácter de su ser, a pesar de que ni conocía ni enseñaba lo que es el absoluto como objeto [...] En la totalidad de la fragmentada obra de Max Weber se descubrirá sin duda una unidad, que no será quizás formal y racional, pero sí real y vital: la idea de su existencia filosófica.[161]

Años más tarde, Jaspers ratificaría tal interpretación al considerar que "Max Weber fue el alemán más grande de nuestros tiempos", "el verdadero filósofo de la época en que le tocó vivir", el que planteó claramente los límites del conocimiento científico pues en su "forma de investigar hay también un mensaje, que es el indirecto de la valoración profundamente escondida de la existencia, la cual sería mal explicada si hubiera de formularse con juicios".[162] En los últimos escritos de Weber, como el de "La ciencia como vocación", hay en efecto temas y observaciones que podrían llegar a identificarse con el de una "problemática existencialista", pero en realidad constituyen más bien un diagnóstico de las dificultades de la *modernidad*, donde sobresale el tema de la pérdida del significado de la vida para el hombre moderno, como resultado del proceso de "desencantamiento del mundo" debido al progreso de la ciencia. Weber se centra ahí en el diagnóstico de la decadencia de la metafísica del progreso a través de la ciencia: la era del encanto y del carisma ha muerto, enterrada por la dominación burocrática y el pensamiento científico derivados de un "racionalismo de dominio del mundo". El legado de tal proceso de racionalización es la pérdida de todo sentido sobre la posibilidad de que el mundo tenga un significado último. Weber plantea claramente en esa conferencia tardía de 1919, cómo la ciencia y la tecnología orientada instrumentalmente son las fuerzas conductoras del proceso histórico de intelectualización

[161] Karl Jaspers, "Max Weber. Discurso Conmemorativo (1920)", en *Conferencias y ensayos sobre Historia de la Filosofía*, Madrid, Gredos, 1972, pp. 330 *passim* 347.

[162] K. Jaspers, "Max Weber. Político, investigador y filósofo (1932)", en *Conferencias y ensayos..., op. cit.*, pp. 348, 396 y 413.

y racionalización. La angustia existencial del individuo moderno proviene de la paradoja de que, aun cuando formalmente tiene un mayor grado de control sobre su mundo externo y muchos instrumentos a su disposición, no puede encontrar ahí el significado último para su existencia, por hallarse perdido entre medios transfigurados y pervertidos en fines, con objetivos propios e independientes del sentido original para el cual fueron originalmente creados.

Hemos mencionado en el tercer capítulo cómo la reflexión de Simmel sobre el sentido del uso del dinero en la modernidad, en tanto medio transfigurado en fin, parece reproducirse parcialmente en el diagnóstico de Weber sobre el proceso de burocratización en la época moderna. Los dos planteamientos se intersectan en la consideración de que la problemática central de la *modernidad* radica en la cuestión de cómo los medios o "instrumentos" se transfiguran en fines a consecuencia del proceso de intelectualización y racionalización. En tal diagnóstico, Weber plantea entonces no tanto una especie de filosofía "existencialista" como supone Jaspers, sino más bien una interpretación de la modernidad orientada por el balance de la "tragedia" de la cultura moderna enunciada por Simmel desde 1900. Las resonancias de *La filosofía del dinero* de Simmel en "La ciencia como vocación" de Weber, se dejan sentir en el balance de esta última respecto al sentido del proceso de la racionalización y la intelectualización en la "tragedia" de la cultura moderna, donde el desarrollo de lo que Simmel llamó la "cultura subjetiva" individual va a la zaga de la "cultura objetiva" en general:

> Tratemos de ver claramente [nos dice Weber] por de pronto, qué es lo que significa desde el punto de vista práctico esta racionalización intelectualista operada a través de la ciencia y de la técnica científicamente orientada. ¿Significa quizás, que hoy cada uno de los que estamos en esta sala tiene un conocimiento de sus propias condiciones de vida más claro que el que de las suyas tenía un indio o un hotentote? Difícilmente será eso verdad. A no ser que se trate de un físico, quien viaja en tranvía no tendrá seguramente ni idea de cómo y por qué aquello se mueve. Además, tampoco necesita saberlo. Le basta con poder "contar" con el comportamiento del tranvía y orientar así su propia conducta, pero no sabe cómo hacer tranvías que funcionen. El salvaje sabe muchísimo más acerca de sus propios instrumentos. Si se trata de gastar *dinero*, podría apostar a que, aunque se encuentren en esta sala algunos economistas, obtendríamos tantas respuestas distintas como sujetos interrogados si se nos ocurriera preguntar por qué con una misma cantidad de dinero podemos comprar, según las ocasiones, cantidades muy distintas de la misma cosa. El salvaje, por el contrario, sabe muy bien cómo conseguir su alimento cotidiano y cuáles son las instituciones que le ayudan para eso. La intelectualización y racionalización creciente *no* significan pues, un creciente conocimiento general de las condiciones generales de nuestra vida. Su significado es muy distinto; significan que se sabe o se cree que en cualquier momento en que se *quiera* se *puede* llegar a saber que no existen en torno a nuestra

> vida poderes ocultos e imprevisibles, sino que, por el contrario, todo puede ser *dominado mediante el cálculo y la previsión*. Esto quiere decir simplemente que se ha excluido lo mágico del mundo. A diferencia del salvaje, para quien tales poderes existen, nosotros no tenemos que recurrir ya a medios mágicos para controlar los espíritus o moverlos a piedad. Esto es cosa que se logra mercer a los medios técnicos y a la previsión. Tal es esencialmente el significado de la intelectualización.[163]

A partir de estas consideraciones, Weber insiste en que la ciencia no puede dar respuesta alguna al significado último de la existencia. Sólo que tal planteamiento se encuentra enmarcado dentro del diagnóstico más amplio sobre el problema del significado de la modernidad. Por eso, aun cuando en "La ciencia como vocación" aparecen reflexiones, por ejemplo, sobre el significado de la muerte, tales reflexiones rebasan los planteamientos de la *Lebensphilosophie* o los de una supuesta "filosofía existencialista", para situarse más bien en el diagnóstico de la modernidad en tanto desarrollo de lo que Simmel llamó la "tragedia" de la cultura. Siguiendo a Tolstoi, a quien Weber empezó a leer por influencia de Lukács, el gran sociólogo de Heidelberg se pregunta si la muerte tiene algún sentido en las condiciones de la modernidad, para llegar a la conclusión de que debido al desarrollo de la "tragedia" de la cultura:

> para el hombre culto la muerte no tiene sentido. La vida individual civilizada, instalada en el "progreso", en lo infinito, es incapaz, según su propio sentido, de término alguno. Siempre hay un progreso más allá de lo ya conseguido [...] un hombre civilizado, inmerso en un mundo que constantemente se enriquece con nuevos sabores, ideas y problemas, puede sentirse "cansado de vivir" pero no "saciado". Nunca habrá podido captar más que una porción mínima de lo que la vida del espíritu continuamente alumbra, que será, además, algo provisional, jamás definitivo. La muerte resulta así para él un hecho sin sentido. Y como la muerte carece de sentido, no lo tiene tampoco la cultura en cuanto tal, que es justamente la que con su "insensata progresividad" priva de sentido a la muerte.[164]

Weber conocía a fondo, por otro lado, la respuesta que Lukács había dado en Heidelberg al problema de la exteriorización de las formas culturales dentro del marco simmeliano del sentido de la tragedia de la cultura de la modernidad. Citando entonces sus propios estudios sobre sociología de la religión, Weber encontraba que *toda* teología parte del supuesto de que el mundo debe

[163] Max Weber, "La ciencia como vocación", en *El político y el científico*, Madrid, Alianza Editorial, 1972, pp. 199-200.

[164] *Ibid.*, pp. 200-201. Compárese este diagnóstico de Weber sobre el sentido del desarrollo cultural de la modernidad con el ofrecido por Simmel en su "Concepto y tragedia de la cultura", véase *supra*, capítulo III, nota 215.

tener un *sentido* y que su problema consiste en "encontrar una forma de interpretar el mundo que haga posible pensar así". Refiriéndose implícitamente entonces a la respuesta de Lukács al problema del "círculo simmeliano", Weber afirmaba que en esta situación de la racionalización intelectual, llevada a cabo por toda teología, se podían encontrar paralelismos con la epistemología kantiana (en sentido simmeliano) y con la estética:

> Se trata de una situación idéntica a la de la teoría kantiana del conocimiento, que parte del supuesto de que "existe una verdad científica *válida*" y se pregunta después por los supuestos mentales que hacen esto (significativamente) posible. O también idéntica a la situación de los estéticos modernos, que parten del supuesto explícito (como G. von Lukács) o implícito de que "existen obras de arte" y se preguntan después que cómo es posible que suceda esto y que tenga sentido.[165]

Pero en todo caso, el efecto que tiene el proceso de intelectualización racionalizada propia de la modernidad en el arte contemporáneo, era visto por Weber, a semejanza de Simmel y Lukács, en el sentido de llevar a una creciente interiorización, precisamente porque tal proceso no podía dar, con los recursos racionalizadores de la ciencia, una respuesta al significado último de la existencia:

> El destino de nuestro tiempo, racionalizado e intelectualizado y, sobre todo, desmitificador del mundo, —decía Weber— es el de que precisamente los valores últimos y más sublimes han desaparecido de la vida pública y se han retirado, o bien al reino ultraterreno de la vida mística, o bien a la fraternidad de las relaciones inmediatas de los individuos entre sí. No es casualidad ni el que nuestro arte más elevado sea hoy en día *un arte íntimo* y nada monumental, ni el que sólo dentro de los más reducidos círculos comunitarios, en la relación de hombre a hombre, en *pianissimo*, aliente esa fuerza que corresponde a lo que en otro tiempo, como *pneuma* profético, en forma de tempestuoso fuego, atravesaba, fundiéndolas, las grandes comunidades.[166]

Podemos concluir, en consecuencia, que en el ambiente cultural de Alemania a principios de siglo, Simmel sintetizó desde 1900 el problema general de la modernidad "desencantada" en su diagnóstico de la "tragedia de la cultura" y que tal tema general tendió a identificarse muchas veces, en años posteriores, con los planteamientos característicos de una "filosofía existencialista". Esta impresión podría verse reforzada por el manejo de la cuestión de la modernidad con las categorías de la *Lebensphilosophie* utilizadas por Simmel para elaborar su peculiar "filosofía de la cultura". No obstante, el

[165] *Ibid.*, p. 227.
[166] *Ibid.*, p. 229.

tema de la "tragedia de la cultura" definió los límites de la transformación de la herencia intelectual legada por Simmel, no sólo a sus "discípulos", sino también a colegas y seguidores indirectos, en dos direcciones complementarias aunque diferenciadas y no necesariamente indisolubles: por un lado estaría la dirección orientada en el sentido del diagnóstico de la modernidad y, por el otro, se trataría de la dirección vitalista configurada con las categorías de la *Lebensphilosopohie* que con el tiempo daría forma a tesis y planteamientos afines a una "filosofía existencialista" en sentido estricto. En Max Weber la problemática de la modernidad se encuentra separada de las categorías propiamente vitalistas pero mantiene, según hemos visto, una estrecha relación con el diagnóstico simmeliano de la "tragedia de la cultura" y con otros temas del análisis del proceso de la racionalización en la modernidad, los cuales provienen, con una probabilidad altamente demostrable, de *La filosofía del dinero* de Simmel.[167]

En los casos de Lukács y Ortega, en cambio, la herencia legada por Simmel se manifiesta conjuntamente en sus dos vertientes: por un lado el tema de la tragedia de la cultura en la modernidad, con sus características de intelectualización, racionalización, deshumanización y masificación, parece definir y configurar tanto al "tema de nuestro tiempo", la "rebelión de las masas" y al proceso de la "deshumanización del arte", como a las aporías del "teatro íntimo" en el drama moderno, la acuñación de la categoría ontológico-sociológica del "ser-en-la-masa", la definición de los límites y posibilidades para una mesiánica salvación en la "externalización" de las formas culturales, y la posible sistematización de la reflexión estética a partir de la respuesta al "círculo simmeliano" planteada en la interpretación de la filosofía de Kant por parte del maestro berlinés. Por el otro lado, las categorías provenientes de la *Lebensphilosophie* en sus conceptuaciones polares de vida-forma, alma-formas, vida-cultura, interioridad-exterioridad, metafísica de la muerte y de la tragedia, así como del sentido expresionista y configurador del ensayo filosófico, configuraron varios temas y problemas, tanto en Lukács como en Ortega, que con el tiempo llegarían a asociarse con las notas distintivas de una "filosofía existencialista".

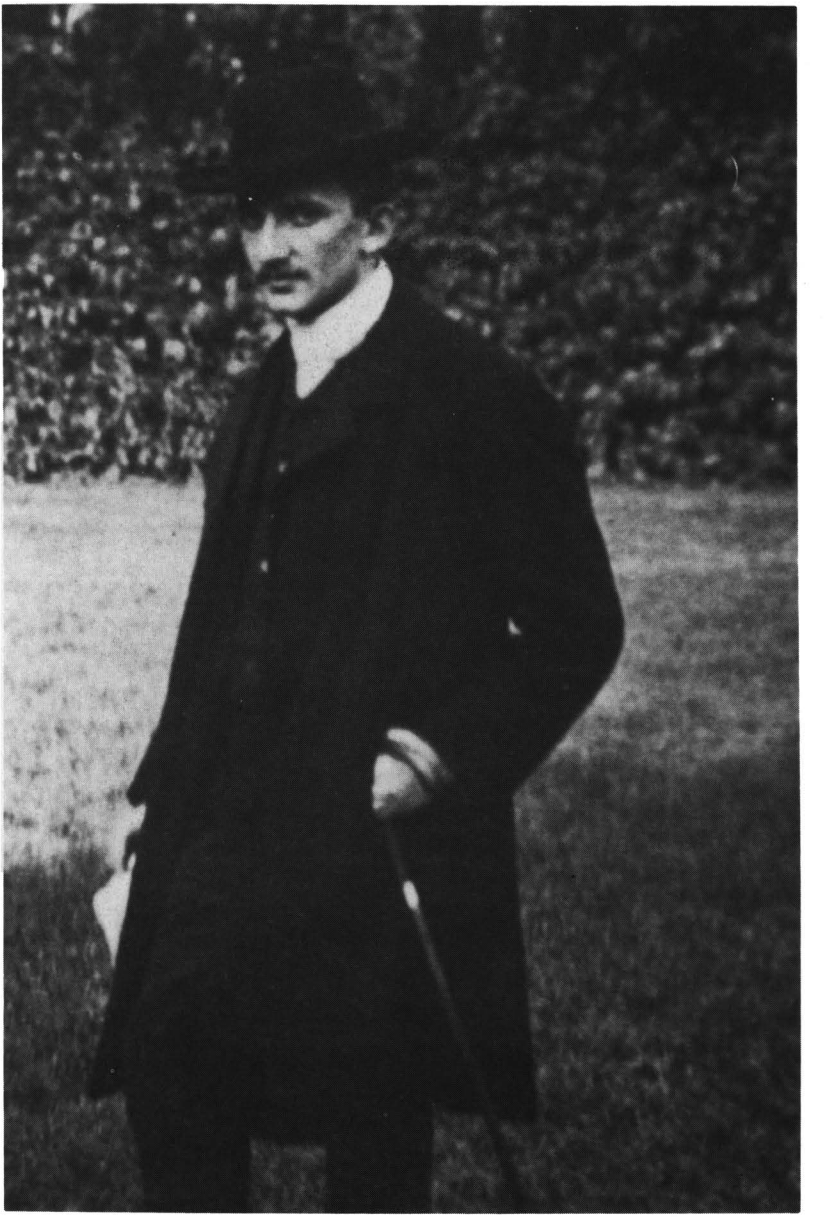
[167] Véase F. Gil Villegas, "Max Weber y Georg Simmel", en *Sociológica*, vol. I, núm. 1, UAM-Azcapotzalco, primavera de 1986, pp. 73-79, donde se menciona cómo el análisis de Simmel en *La filosofía del dinero* parece tener una profunda influencia en dos temas centrales de Max Weber: la cuestión de la calculabilidad en cuanto criterio definitorio de la racionalidad formal propia del capitalismo, y la concepción de la burocracia en tanto medio original que se transforma en un fin en sí mismo y acaba por reducir el margen de libertad del individuo moderno. En la célebre biografía de su marido, Marianne Weber relata, por otra parte, que *La filosofía del dinero* de Simmel fue uno de los primeros libros leídos por Weber en 1901, cuando éste iniciaba la recuperación de su famoso colapso nervioso, es decir, en el periodo inmediatamente anterior a su producción propiamente sociológica, véase Marianne Weber, *Max Weber: Ein Lebensbild*, Tubinga, Mohr, 1926, p. 266.

Lukács y Ortega transformarían así el "capital líquido" de la herencia intelectual legada por Simmel con temas, conceptos y problemas derivados de otras fuentes filosóficas, como el hegelianismo o la fenomenología; pero eso no impide que, llegado el momento decisivo, sea posible rastrear y detectar el origen del legado propiamente simmeliano. El *Zeitgeist* cultural, del cual se nutrieron y participaron tanto Lukács como Ortega, se configuró así por una delimitada pluralidad de fuentes compartidas a través de las cuales se definieron sus problemas, sus temas, sus categorías de análisis y sus formas de expresión. De esta manera, tal parece que en muchas ocasiones una novedosa y similar idea surgía de manera simultánea e independiente tanto en el húngaro como en el español, pero esto no ocurría porque los dos pensadores "atraparan" ideas que se encontraban "flotando" libremente en la "atmósfera del tiempo", sino que más bien tales ideas provenían de las diversas fuentes textuales compartidas que, en conjunto, configuraban el aquí llamado "*Zeitgeist* cultural de la modernidad".

Es decir, la similar localización social de dos jóvenes extranjeros en el medio cultural alemán, pertenecientes a un mismo complejo generacional con maestros compartidos e intereses culturales semejantes, condicionó el planteamiento de un mismo tipo de problemas a los cuales se les dio una serie de respuestas que originaron nuevos problemas, conceptos y textos, que reconfiguraron a su vez dinámicamente los temas y problemas del *Zeitgeist* en su proyección hacia el futuro. En semejante proceso Simmel jugó ciertamente un *papel crucial* en la mediación y transmisión de nuevas ideas, *pero no fue la única fuente* del *Zeitgeist* de la modernidad ni su influencia fue exclusiva, monocausal o mecánicamente determinante. Simplemente fungió como punto nodal de transmisión y entrecruce para toda una serie de diversas fuentes culturales que, en similares aunque independientes procesos de asimilación, Lukács y Ortega modificarían y complementarían con influencias provenientes de otras unidades generacionales, otras corrientes filosóficas y *el imperativo* de tratar de resolver los problemas culturales de la modernidad una vez que su apogeo planteaba las aporías de su naturaleza esencial.

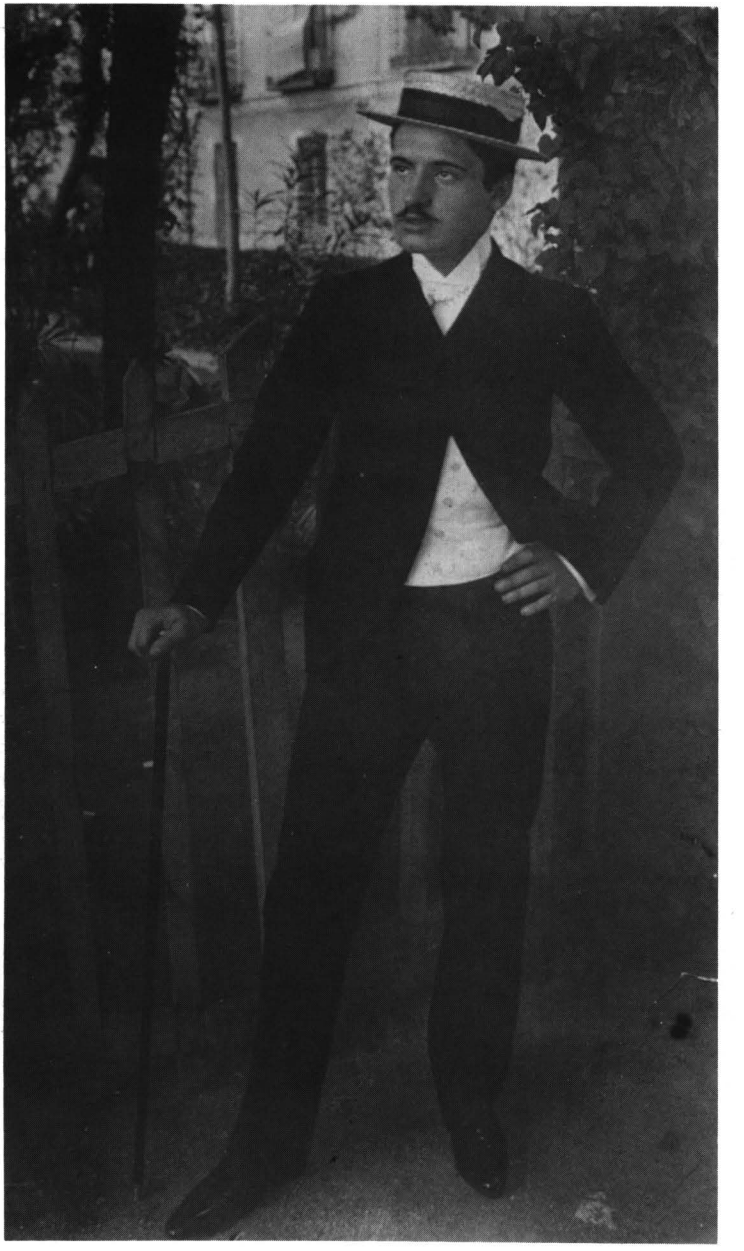
En el siguiente capítulo, regresaremos al análisis propiamente sociológico con el fin de explicar cómo la peculiar localización social de Lukács y Ortega, en calidad de extranjeros de un mismo complejo generacional en el medio cultural alemán, les permitió llegar a sus "precursoras" ideas filosóficas y estéticas a partir de los "problemas mismos que la filosofía tenía planteados" al momento de gestación de sus respectivas obras de mocedad.

"LA ÉPOCA DEL SEÑORITO SATISFECHO" (1901-1912)



Georg Lukács en 1906. Fuente: *Georg Lukács. Sein Leben in Bildern. Selbstzeugnissen und Dokumenten*, Éva Fekete y Éva Karádi (comps.), J. B. Metzler, Stuttgart, 1980 y 1981.

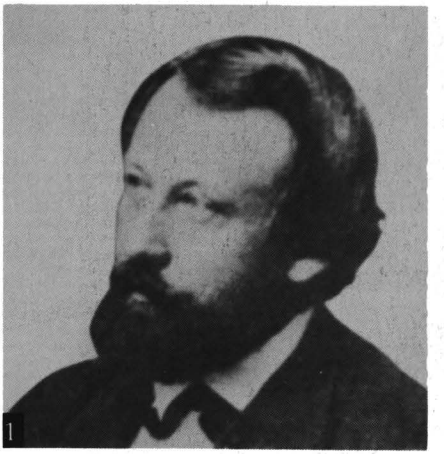
"LA ÉPOCA DEL SEÑORITO SATISFECHO" (1901-1912)

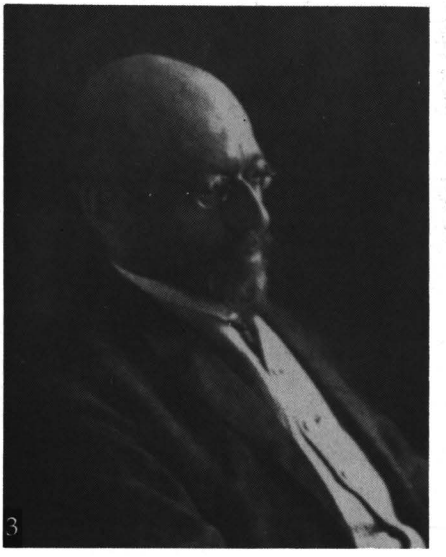


José Ortega y Gasset en Vigo, 1901. Fuente: *José Ortega y Gasset: imágenes de una vida, 1883-1955*, Ministerio de Educación y Ciencia/Fundación José Ortega y Gasset, Madrid, 1983.

"LA ÉPOCA DEL SEÑORITO SATISFECHO" (1901-1912)

El bachiller Martin Heidegger en 1909. Fuente: Thomas Rentsch, *Martin Heidegger. Das Sein und der Tod*, Munich, Piper, 1989.



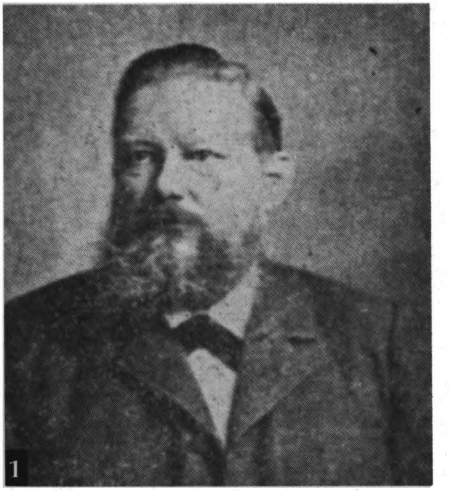


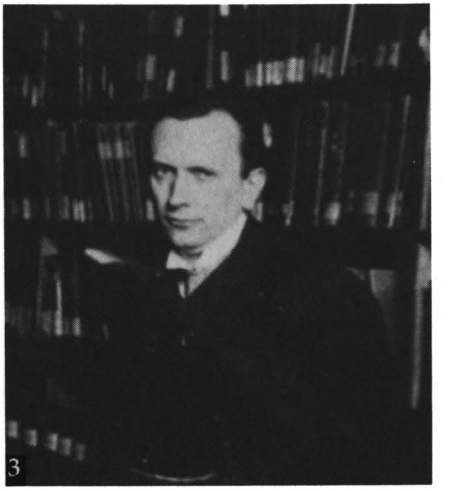
1-2. Wilhelm Dilthey (1833-1911). Manantial compartido en las áreas de hermenéutica, historicismo y filosofía de la vida. Lukács, Ortega y Heidegger recibieron su influencia por primera vez a través de Simmel. **3-4**. Georg Simmel (1858-1918), recientemente identificado como "el primer sociólogo de la modernidad". Figura central para explicar las coincidencias y paralelismos de las obras juveniles de Lukács y Ortega y Gasset, quienes probablemente coincidieron en los cursos de Simmel en la Universidad de Berlín, durante la segunda mitad de 1906. Simmel también fue el transmisor, para sus dos discípulos extranjeros más sobresalientes, de muchas ideas inéditas de Dilthey.

FUENTES: **1.** Portada de H. P. Rickmann, *Wilhelm Dilthey. Pioneer of the Human Studies*, Londres, Paul Elek, 1979. **2.** Rowohlt Taschenbuch Verlag, Hamburgo, 1980. **3.** *Georg Lukács. Sein Leben in Bildern. Selbstzeugnissen und Dokumenten*, Éva Fekete y Éva Karádi (comps.), J. B. Metzler, Stuttgart, 1980 y 1981. **4.** Portada de Werner Jung, *Georg Simmel zur Einführung*, Hamburgo, Junius Verlag, 1990.

Max Weber (1864-1920). "El mito de Heidelberg", según los estudiantes de esa Universidad, y "el alemán más grande de nuestro siglo" según Jaspers. Weber leyó con interés los trabajos de Lukács durante la estancia de éste en Heidelberg, e intentó, sin éxito, convertirlo en un "mandarín alemán". Apoyó la candidatura de Lukács para habilitarse como profesor, pero el dictamen final de Rickert no fue favorable. Fuente: Hans Norbert Fügen, *Max Weber in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Rowohlt, Hamburgo, 1985.

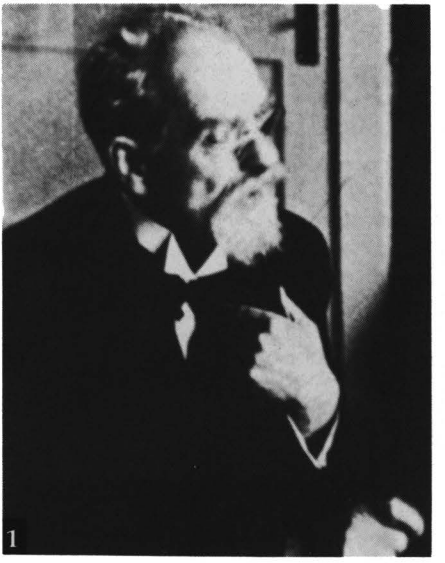
LA ESCUELA DE HEIDELBERG





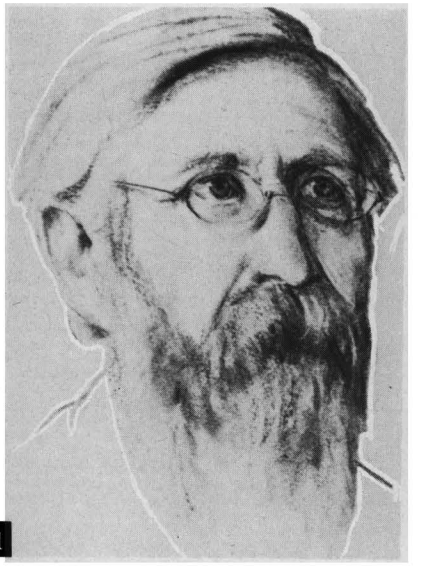
1. Wilhelm Windelband (1845-1915). Fundador de la escuela neokantiana de Baden. Fuente: Francisco Larroyo, *Sistema e historia de las doctrinas filosóficas*, México, Porrúa, 1968, p. 59. **2**. Emil Lask (1875-1915) y Heinrich Rickert (1863-1936). Mantuvieron contactos estrechos y simultáneos con Lukács y Heidegger. Rickert supervisó la tesis de habilitación de los dos, pero no aprobó la del húngaro. Fuente: Hans Norbert Fügen, *Max Weber in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Hamburgo, Rowohlt, 1985, p. 77. **3**. Karl Jaspers en 1911. Sucesor de Rickert. Las dos influencias más grandes en su vida intelectual fueron Max Weber y Martin Heidegger. Entre 1912 y 1918 entabló una relación estrecha con Lukács en el círculo de Weber. Fuente: Hans Saner, *Karl Jaspers in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Hamburgo, Rowohlt, 1979, p. 29.

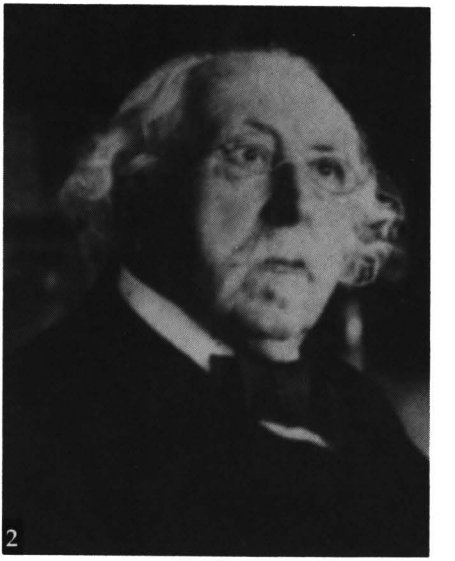
LA ESCUELA FENOMENOLÓGICA



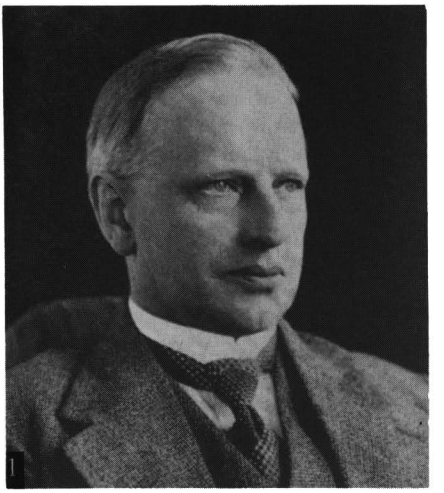
1. Edmund Husserl (1859-1938), en su postura del "ego trascendental". Fuente: Jean Pierre Cotten, *Heidegger*, París, Seuil, 1974, p. 31. **2.** Max Scheler (1874-1928), intentando ubicar, desde marzo de 1912, "el puesto del hombre en el cosmos". Fuente: Wilhelm Mader, *Max Scheler in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Hamburgo, Rowohlt, 1980 p. 48. **3**. Martin Heidegger (1889-1976), en sus primeros años de Friburgo, cuando era asistente en el seminario de fenomenología de Husserl. Fuente: Wilhelm Mader, *Max Scheler in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Hamburgo, Rowohlt, 1980, p. 124.

LA ESCUELA DE MARBURGO





1. Paul Natorp (1854-1924). Maestro de Ortega en Marburgo durante 1907 y 1911. Promotor del proyecto de investigación de Heidegger sobre Aristóteles desde 1923. Reconocido por Hussserl como el crítico neokantiano más agudo de la fenomenología. Dirigió la investigación de Nicolai Hartmann sobre Platón, publicada en 1909. Fuente: *José Ortega y Gasset: imágenes de una vida, 1883-1955*, Ministerio de Educación y Ciencia/Fundación José Ortega y Gasset, Madrid, 1983. **2.** Hermann Cohen (1842-1917). Fundador y dirigente de la escuela neokantiana de Marburgo. Aunque su discípulo predilecto fue Cassirer, mostró gran estimación por Ortega durante sus estancias en Marburgo en 1907 y 1911. Fuente: Silvia Markun, *Ernest Bloch*, Hamburgo, Rowohlt, 1978, p. 116. **3.** Ernst Cassirer (1874-1945). El más brillante y erudito producto de la escuela de Marburgo. En 1929 polemizó con Heidegger sobre la correcta interpretación de Kant, en el célebre encuentro de Davos, Suiza. Fuente: Jean Pierre Cotten, *Heidegger*, París, Seuil, 1974, p. 69.



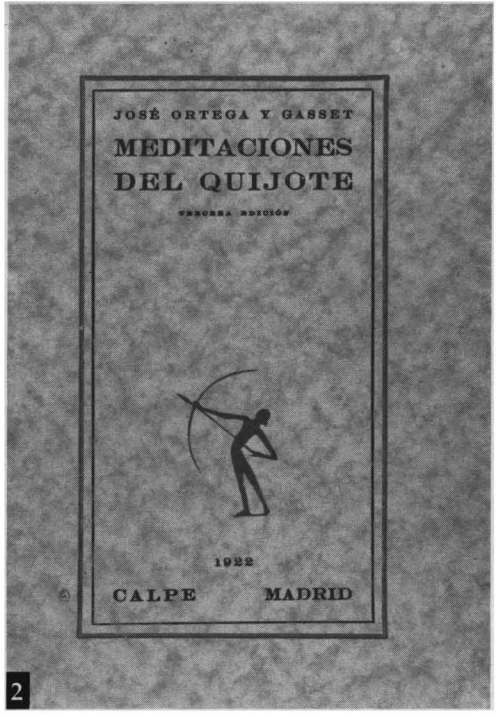
1-2. Nikolai Hartmann (1882-1950). Formado en la escuela de Marburgo, constituye una fuente compartida por Ortega y Heidegger en la concepción de la verdad como desocultamiento o desvelamiento. Condiscípulo de Ortega en 1907 y 1911 y colega de Heidegger de 1924 a 1927 en Marburgo. **3.** Karl Mannheim (1893-1947). Sociólogo y filósofo húngaro. Recibe las influencias de Lukács, Max Weber, Simmel, Max Scheler, Ernst Troeltsch y Alfred Weber. **4.** Ernest Bloch (1885-1977). Gran influencia intelectual sobre Lukács, con quien trabó amistad a partir de 1910 en el círculo de Simmel en Berlín.

FUENTES: **1.** Hans Georg Gadamer, *Philosophische Lehrjahre*, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1977, p. 20. **2.** Wilhelm Mader, *Max Scheler in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Hamburgo, Rowohlt, 1980, p. 49. **3.** Arpad Kadarkay, *Georg Lukács. Life, Thought, and Politics*, Oxford, Basil Blackwell, 1991, pp. 144-145. **4.** Wilhelm Mader, *Max Scheler in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Hamburgo, Rowohlt, 1980, p. 96.

Escritos de juventud a los que Lukács se refirió en su solicitud de habilitación como profesor en la Universidad de Heidelberg. Fuente: *Georg Lukács. Sein Leben in Bildern. Selbstzeugnissen und Dokumenten*, Éva Fekete y Éva Karádi (comps.), J. B. Metzler, Stuttgart, 1980 y 1981.

LAS OBRAS DEL RECLAMO DE PRIORIDAD CRONOLÓGICA

1



2

El alma y las formas (1911) de Lukács, y las *Meditaciones del Quijote* (1914), de Ortega, constituyen dos obras de ensayos de estética, influidos por Simmel, donde se anuncian precursoramente muchos temas del *Sein und Zeit* de Heidegger. FUENTES: **1.** Arpad Kadarkay, *Georg Lukács. Life, Thought, and Politics*, Oxford, Basil Blackwell, 1991. **2.** Portada de José Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, 3a. ed., Madrid, Espasa-Calpe, 1922.

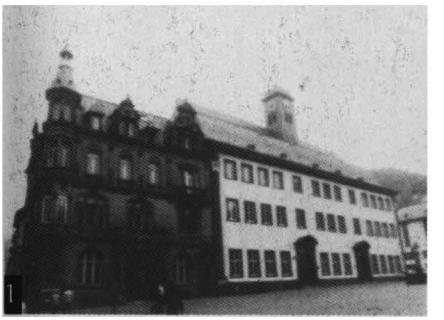
DOS REVISTAS DE OCCIDENTE Y DOS PROYECTOS DE OCCIDENTALIZACIÓN

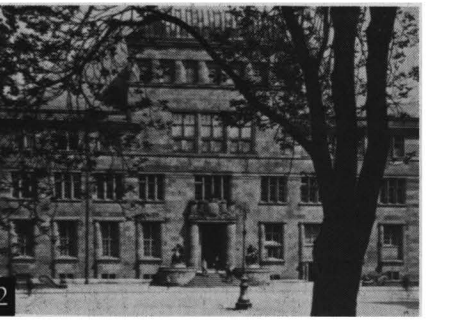
1

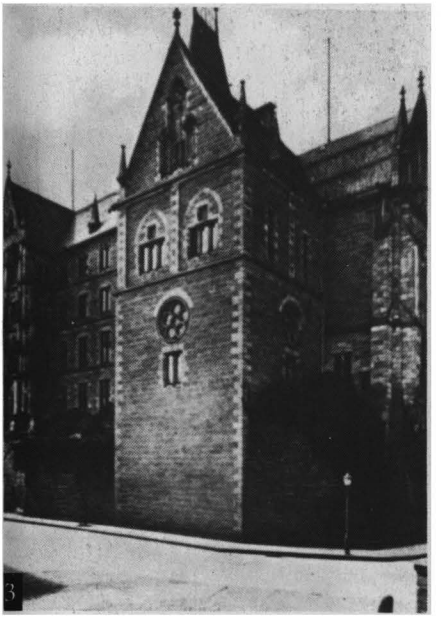
2

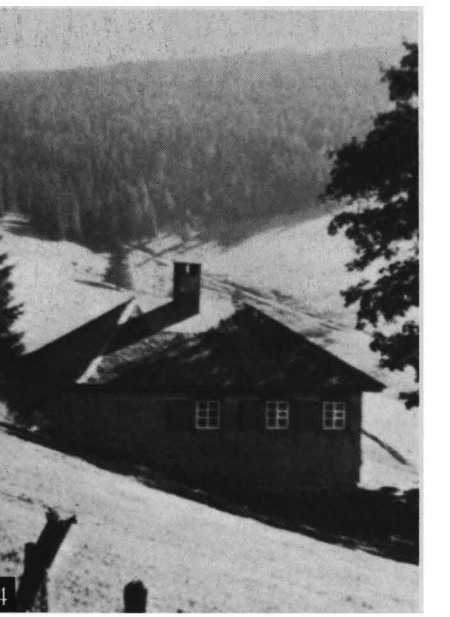
En *Nyugat* (Occidente) (1911) y la *Revista de Occidente* (1923), Lukács y Ortega publicaron algunos de sus primeros artículos y lanzaron sus respectivas cruzadas para la occidentalización de Hungría y España. FUENTES: **1**. Mészáros, *Lukács Concept of Dialectic*, Londres, Merlin Press, 1972, p. xi. **2**. N. Abbagnano, *Historia del pensamiento. Vol. 6: Filosofía contemporánea*, Barcelona, Sarpe, 1988, p. 186.

UNIVERSIDADES Y LUGARES DE TRABAJO









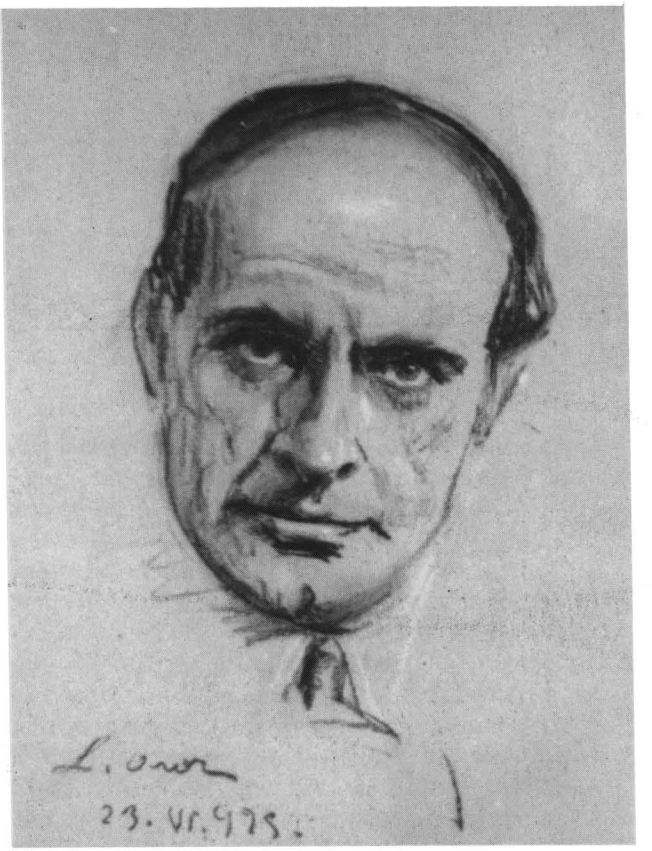
1. La *Ruprechts-Karl-Universität* de Heidelberg, fundada en 1386. Centro del neokantismo de Baden y punto de encuentro de Max Weber, Georg Lukács, Karl Jaspers, Stefan Georg, Karl Mannheim y Hannah Arendt entre otros. (Foto de F. Gil Villegas, 1978). **2**. La *Albert Ludwig Universität* de Friburgo en Brisgovia. Fundada en 1457 y capital de la escuela fenomenológica a principios del siglo XX. Fuente: Walter Biemel, *Heidegger*, Rowohlt Taschenbuch Verlag, Hamburgo, 1973. **3**. La *Phillips Universität* de Marburgo, fundada en 1527, es la primera universidad protestante de Alemania. Fuente: Walter Biemel, *Heidegger*, Rowohlt Taschenbuch Verlag, Hamburgo, 1973. **4**. Cabaña de Heidegger en Todnauberg donde fue redactado *Sein und Zeit* entre 1925 y 1926. Fuente: Walter Biemel, *Heidegger*, Rowohlt Taschenbuch Verlag, Hamburgo, 1973.

LA ESCUELA DE HEIDEGGER

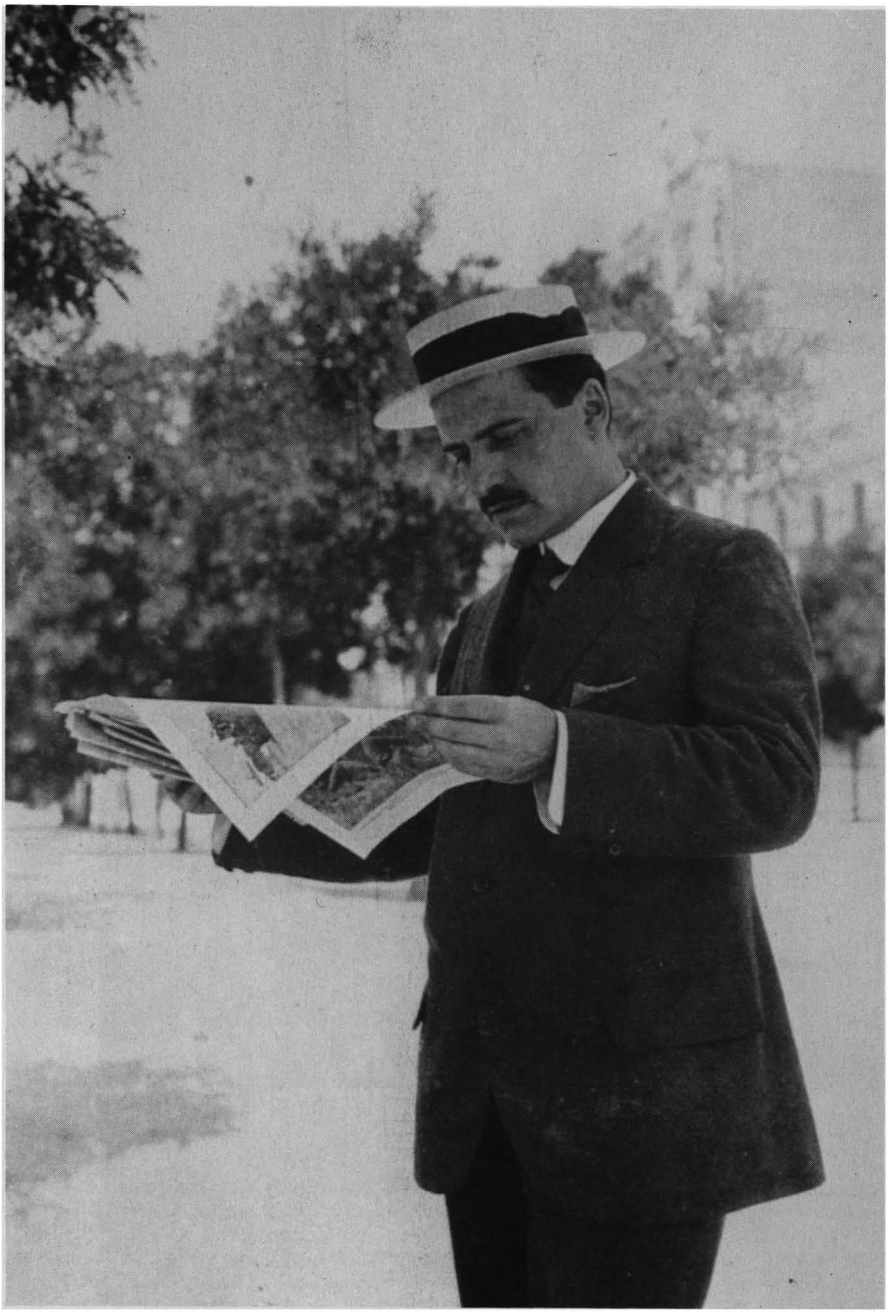
1. Hannah Arendt en 1924, cuando llegó a estudiar filosofía con Heidegger en Marburgo. Fuente: Elizabeth Young Bruehl, *Hannah Arendt for Love of the World*, New Haven, Yale University Press, 1982, pp. 110-111. **2.** Hans Georg Gadamer (1900-). Alumno de Heidegger desde 1923. Formado en la escuela de Marburgo, pero su profesorado más importante se da en Heidelberg. Fuente: Karl Löwith, *Mi vida en Alemania antes y después de 1933*, Madrid, Visor, 1992, p. XV.

El seminario de Heidegger en Friburgo durante 1922. A la extrema derecha, Heidegger y Karl Löwith, primer doctorante promovido bajo Heidegger de 1924 a 1928. Fuente: *Ibidem*, p. VII.

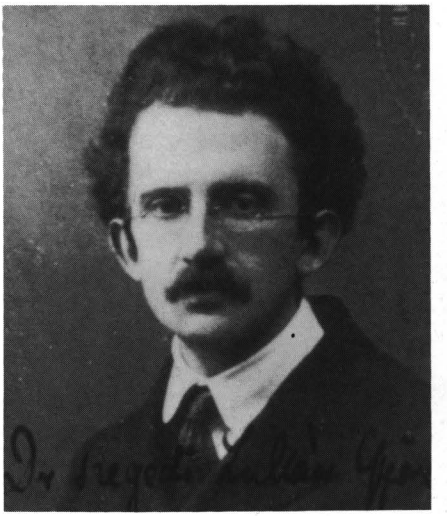
José Ortega y Gasset y la "Escuela de Madrid" en 1935. Atrás, de izquierda a derecha: Xavier Zubiri, Luis Recaséns Siches, José Gaos. Sentados: María de Maetzu, José Ortega y Gasset, Juan Zaragüeta y Manuel García Morente. Fuente: *José Ortega y Gasset: imágenes de una vida, 1883-1955*, Ministerio de Educación y Ciencia/Fundación José Ortega y Gasset, Madrid, 1983.



José Ortega y Gasset, dibujo de Oroz, 1926. Fuente: *José Ortega y Gasset: imágenes de una vida, 1883-1955*, Ministerio de Educación y Ciencia/Fundación José Ortega y Gasset, Madrid, 1983.

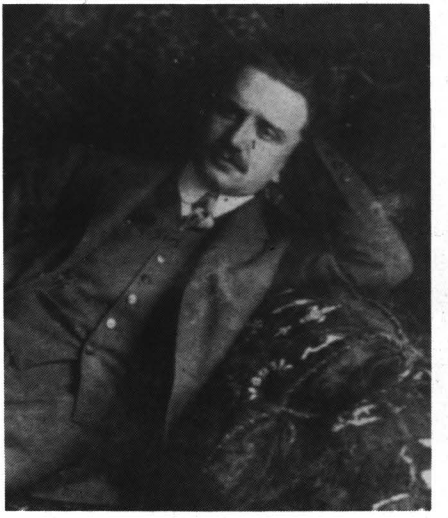


Ortega leyendo las noticias de la declaración de guerra en agosto de 1914. Fuente: *José Ortega y Gasset: imágenes de una vida, 1883-1955*, Ministerio de Educación y Ciencia/Fundación José Ortega y Gasset, Madrid, 1983.



1

2



3

4

1. Fotografía del pasaporte de Lukács en 1917, poco antes de su conversión al marxismo. Fuente: Arpad Kadarkay, *Georg Lukács. Life, Thought, and Politics*, Oxford, Basil Blackwell, 1991. **2.** Jozsef Lukács (1855-1928), padre de György Lukács en la época en que dirigía la sucursal de Budapest del Banco Anglo-Austriaco. Retrato del pintor impresionista húngaro Karoly Ferenczy. Fuente: *Ibidem*. **3.** Lukács en 1911, poco después de publicar *El alma y las formas*. Fuente: *Ibidem*. **4.** Lukács en los años de la redacción de la *Estética de Heidelberg* y de la *Teoría de la novela*. Fuente: Portada de Éva Fekete y Éva Karádi, *Georg Lukács. Sein Leben in Bildern, Selbstzeugnissen und Dokumenten*, Stuttgart, Metzler, 1981.

Martin Heidegger en la época de la concepción del *insider* arraigado al suelo natal, y de la entrevista a *Der Spiegel*, cuando afirmó que "ya sólo un Dios puede salvarnos". Fuente: Walter Biemel, *Martin Heidegger in Selbtszeugnissen und Bilddokumenten*, Hamburgo, Rowohlt, 1973.

Jahrbuch für Philoſophie und phänomenologiſche Forſchung

In Gemeinſchaft mit

M. GEIGER-Göttingen, M. HEIDEGGER-Marburg,
A. PFÄNDER-München, M. SCHELER-Köln

herausgegeben von

EDMUND HUSSERL

Achter Band

Halle a. d. S.
Max Niemeyer Verlag
1927

Sein und Zeit

von

Martin Heidegger (Marburg a. L.).

... δῆλον γὰρ ὡς ὑμεῖς μὲν ταῦτα (τί ποτε βούλεσθε σημαίνειν ὑμεῖς ὅταν ὄν φθέγγησθε) πάλαι γιγνώσκετε, ἡμεῖς δὲ πρὸ τοῦ μὲν ᾠόμεθα, νῦν δ' ἠπορήκαμεν ... »Denn offenbar ſeid ihr doch ſchon lange mit dem vertraut, was ihr eigentlich meint, wenn ihr den Ausdruck ‚ſeiend' gebraucht, wir jedoch glaubten es einſt zwar zu verſtehen, jetzt aber ſind wir in Verlegenheit gekommen."[1] Haben wir heute eine Antwort auf die Frage nach dem, was wir mit dem Wort »ſeiend« eigentlich meinen? Keineswegs. Und ſo gilt es denn, die Frage nach dem Sinn von Sein erneut zu ſtellen. Sind wir denn heute auch nur in der Verlegenheit, den Ausdruck »Sein« nicht zu verſtehen? Keineswegs. Und ſo gilt es denn vordem, allererſt wieder ein Verſtändnis für den Sinn dieſer Frage zu wecken. Die konkrete Ausarbeitung der Frage nach dem Sinn von »Sein« iſt die Abſicht der folgenden Abhandlung. Die Interpretation der Zeit als des möglichen Horizontes eines jeden Seinsverſtändniſſes überhaupt iſt ihr vorläufiges Ziel.

Das Abſehen auf ein ſolches Ziel, die in ſolchem Vorhaben beſchloſſenen und von ihm geforderten Unterſuchungen und der Weg zu dieſem Ziel bedürfen einer einleitenden Erläuterung.

1) Plato, Sophiſtes 244 a.

Portada y primera plana del volumen VIII del *Anuario de filosofía e investigación fenomenológica*, editado por Edmund Husserl con la colaboración de Moritz Geiger, Martin Heidegger, Alexander Pfänder y Max Scheler, donde apareció en 1927 el *Ser y tiempo* de Heidegger, cuando todavía era profesor de la Universidad de Marburgo. La cita, con la que abre la obra, corresponde al *Sofista* de Platón, diálogo al que Heidegger dedicó el curso del semestre de invierno de 1924-1925 pero que no sería publicado sino hasta 1992 como volumen 19 de la *Gesamtausgabe*.

Martin Heidegger

Gesamtausgabe

II. Abteilung: Vorlesungen 1919–1944

Band 19
Platon: Sophistes

Vittorio Klostermann

1

ZEITSCHRIFT FÜR ÄSTHETIK

UND

ALLGEMEINE KUNSTWISSENSCHAFT

HERAUSGEGEBEN

VON

MAX DESSOIR

ELFTER BAND

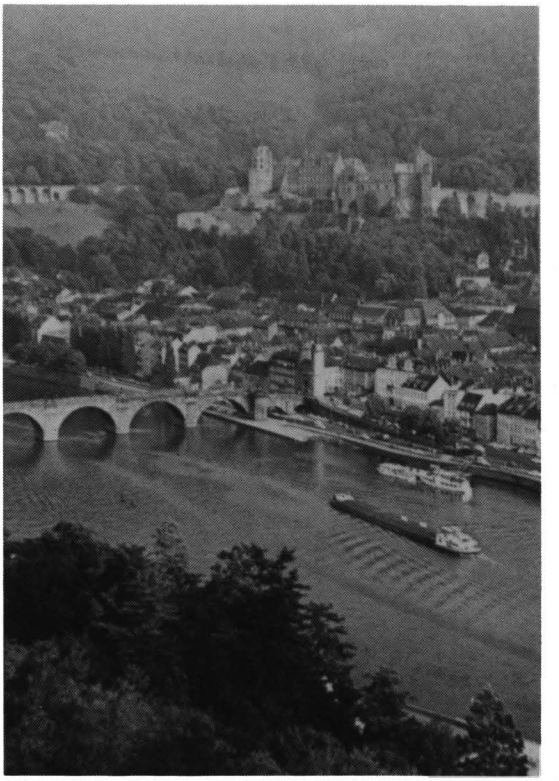
MIT 4 TAFELN

STUTTGART
VERLAG VON FERDINAND ENKE
1916

A. g. XIII.

2

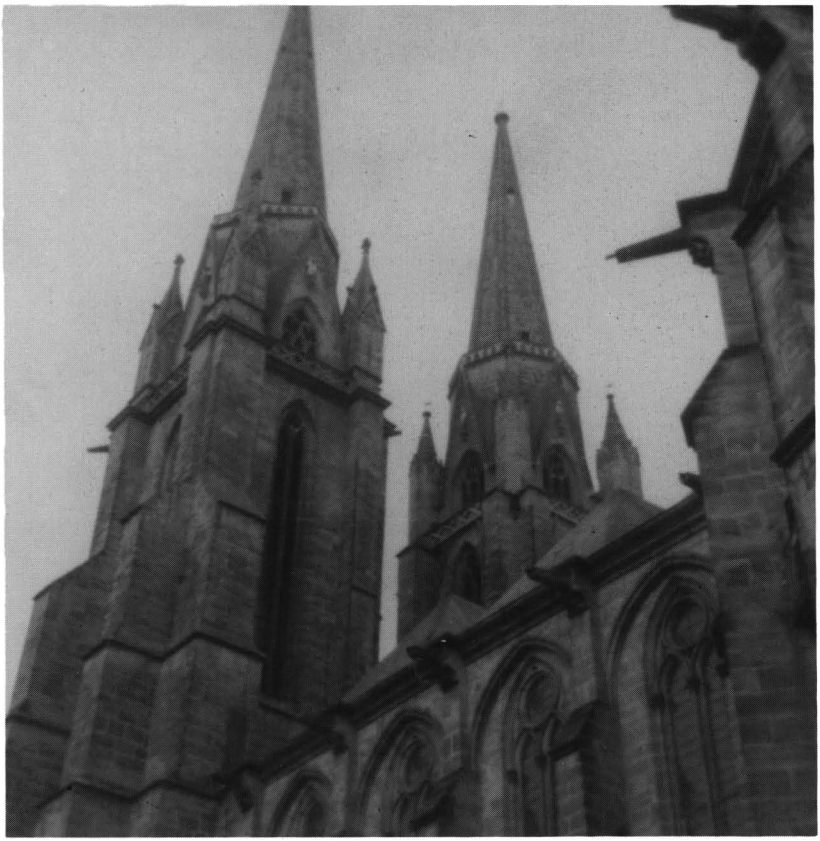
1. Volumen 19 de la *Gesamtausgabe* o "edición integral" de las *Obras completas* de Heidegger, la cual consta de cerca de 80 volúmenes. El curso del semestre de invierno 1924-1925, dedicado al análisis del *Sofista* de Platón, se publicó en 1992. **2.** En esta revista, editada por Max Dessoir, apareció publicada la primera versión de la *Teoría de la novela* de Lukács, gracias a las gestiones de Max Weber. Fuente: "Zeitschrift für Ästhetik und Allgemeine Kunstwissenschaft" en Éva Fekete y Éva Karádi (comps.), *Georg Lukács. Sein Leben in Bildern, Selbstzeugnissen und Dokumenten*, Stuttgart, Metzler, 1981.



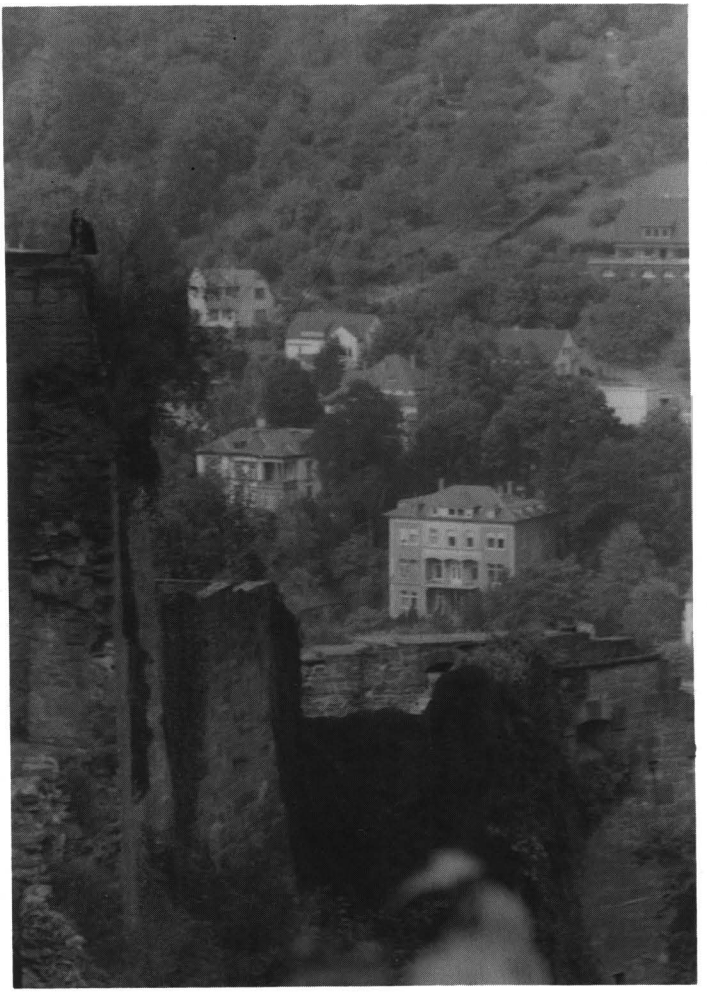
1

2

1. Heidelberg am Neckar. Fuente: Salmer Servicios Fotográficos Editoriales. Tomado de Mauricio Wiesenthal, *Alemania*, Barcelona, Ediciones Cutell (s.f.). **2.** Freiburg im Breisgau en 1914. Entronque de la Marktgasse con la Salzgasse, con la fuente de Bertoldsbrunnen en primer plano. Fuente: Ayuntamiento de Friburgo en *Freiburg im Breisgau Zum Stadtjubiläum 1970*, Friburgo, 1970.



La *Elizabethskirche* (1235) en Marburg an der Lahn. Primera construcción gótica en Alemania. (Foto: Gil-Villegas, 1978.)



Casa de Max Weber vista desde las ruinas del castillo de Heidelberg. (Foto: Gil-Villegas, 1978.)

V. LAS UNIVERSIDADES ALEMANAS Y LA GENERACIÓN DE 1914 EN LA CONFIGURACIÓN DEL *ZEITGEIST* DE LA MODERNIDAD

En el intento por definir sociológicamente al *Zeitgeist* de la Alemania guillermina en el que Lukács y Ortega llegaron de manera independiente a consolidar y formar sus obras de juventud, es necesario tomar en cuenta no tan sólo fuentes compartidas y "los problemas mismos que tenía entonces planteada la filosofía", sino también la *localización social* que compartían los dos jóvenes pensadores en calidad de extranjeros, de *outsiders* relativos en el contexto cultural alemán, pertenecientes al mismo "complejo generacional" de 1914 y con intereses comunes en problemas de estética y de crítica cultural así como en el intento por dar una respuesta al problema de la tragedia de la cultura de la modernidad. El problema de que cada uno de ellos haya planteado sus ideas "precursoras" principalmente en forma de *ensayos* de estética y no de un tratado sistemático a la manera de un *Gelehrte* alemán también será abordado en términos de un análisis basado en la sociología del conocimiento.

Dentro del análisis sociológico, la identificación de la localización social de los dos jóvenes extranjeros en el suelo alemán debe tomar en consideración la forma en que respondieron al estímulo de las pequeñas universidades del complejo cultural del sudoeste alemán, en el que forjarían por lo menos una parte del bagaje instrumental con el cual sintetizaron e hicieron frente a los grandes retos filosófico-culturales de la época. Las dos universidades alemanas que fungieron como catalizadoras para esta tarea compartida de síntesis y respuesta fueron Heidelberg y Marburgo, es decir, dos universidades igualmente afamadas, con una gran tradición histórica de intercambio cultural recíproco y que, además, mantenían un importante contacto independiente con la producción cultural y filosófica de la Universidad de Friburgo. Tenemos así que, hacia 1911-1912, cada una de estas universidades contaba con un joven pensador encaminado a dar formación a la problemática posterior conocida como "existencialista", pero que en realidad respondía a la aspiración compartida a dar respuesta a la cuestión de qué es la modernidad y qué tipo de proyección tiene o debería tener hacia el futuro. Encontramos así, por esta fecha, a Lukács en Heidelberg, a Ortega en Marburgo y a Heidegger en Friburgo. ¿Qué significado tiene tal distribución geográfica en el análisis de la sociología del conocimiento del *Zeitgeist* del ambiente cultural alemán que hemos intentado configurar a lo largo de este trabajo?

A. Heidelberg, Marburgo y Friburgo como centros de producción cultural entre 1900 y 1929

El primer y más obvio punto de contacto de las tres universidades alemanas que constituían, de acuerdo con Lucien Goldmann, el "ambiente" filosófico del sudoeste alemán alrededor de 1910 era el predominio institucional de la filosofía neokantiana. Goldmann describe, de manera sintética y precisa, este complejo filosófico-cultural de la época en los siguientes términos:

> En la segunda mitad del siglo XIX y hasta 1910, la filosofía alemana estuvo dominada por las escuelas neokantianas. Las dos más importantes fueron la de Marburgo, orientada hacia la lógica y la teoría de las ciencias, y la de Heidelberg, interesada sobre todo en las ciencias históricas. Poseían sendas revistas, que desempeñaban un papel primordial en la vida filosófica alemana: *Kant-Studien* en Marburgo y *Logos* en Heidelberg [...] Hacia comienzos del siglo, la orientación histórica de la escuela de Heidelberg pone en contacto a los filósofos de esa universidad con psicólogos y sociólogos que vivían en la misma ciudad, los más importantes de los cuales eran Max Weber y Werner Sombart. Por la misma época nace, en la vecina universidad de Friburgo, una nueva escuela filosófica, cuya importancia, poco visible al comienzo, se advertirá después: la fenomenología, creada por Edmund Husserl, cuya revista fue el *Jahrbuch für philosophische und phanomenologische Forschung*. Entre los jóvenes que se agruparon alrededor de esos ambientes intelectuales, colaborando estrechamente con Lask e influidos por Husserl, cinco adquirirían después particular importancia: K. Jaspers, G. Lukács, Broder, Christiansen y aunque más marginal, Ernst Bloch.[1]

La interpretación tradicional del peso y la influencia específicos que tenía cada una de estas universidades, dentro del movimiento general del neokantismo, atribuye a la "escuela de Marburgo" el papel predominante por un supuesto mayor rigor en el análisis lógico y una compacta defensa de las posiciones y tesis sostenidas por la escuela misma. Así, los historiadores del movimiento neokantiano en varios países afirman una y otra vez que "la escuela de Marburgo se convierte a partir de 1890 en la principal escuela filosófica de Alemania, un centro cultural en relación con el cual se sitúan, aunque fuera para oponérsele, las otras tendencias del pensamiento alemán".[2] De todas las variantes del neokantismo, dentro de las que se distinguen hasta nueve diferentes tendencias, se ha considerado a la escuela de Marburgo como aquella que "significa la evolución más consecuente, plausible

[1] Lucien Goldmann, *Lukács et Heidegger. Pour une nouvelle philosophie*, París, Denoël, 1973, pp. 61-62.

[2] Henri Dussort, *L'École de Marbourg*, París, PUF, 1963, p. 129.

y creadora de la doctrina de Kant".[3] La explicación de por qué supuestamente era en Marburgo donde desde principios de siglo "la filosofía alemana alcanzaba su mayor intensidad" radica, según Julián Marías, "no sólo en la calidad de los maestros de aquella Universidad, sino del hecho de que en ella se había constituido una *escuela filosófica*, una de las dos escuelas neokantianas —la otra era la de Baden, mucho menos compacta".[4] Hans Georg Gadamer, discíplulo de Natorp en Marburgo durante la década de los veinte, menciona recientemente, en un homenaje a Ortega, cómo éste "fue introducido en la filosofía idealista alemana con la más rigurosa escuela del neokantismo, la de Hermann Cohen en Marburgo".[5] Y con su idiosincrático dramatismo, el propio Ortega expresa plásticamente cómo el más alto "nivel" del neokantismo, en cuanto filosofía "vigente" en Europa al despuntar el siglo, lo marcaron Cohen y sus seguidores de Marburgo. Según Ortega, las primeras obras de Cohen, en las que se exponía e interpretaba el pensamiento de Kant, produjeron "un efecto fulminante en la atmósfera intelectual de Alemania" al generar "admiración y terror" porque, con su obra, Cohen elevó "de un solo golpe el nivel de ocupación filosófica" en Alemania. Con ello, Cohen obligó, directa o indirectamente,

> a que los pensadores se apretasen bien la cabeza al ir a ponerse a pensar. Cuando yo fui a Marburgo en 1906, lanzado allí por el resorte de audacia que eran mis veintidós años, la "escuela de Marburg" seguía ejerciendo en Alemania ese terrorismo. Incluso los buenos estudiantes alemanes no se atrevían a ir allá "porque era muy difícil". Las otras escuelas neokantianas —la de Baden, la obra de Riehl—, a pesar de no coincidir parcialmente con Cohen, sufrieron el imperativo de su nivel.[6]

Ahora bien, ¿hasta qué punto se justifica esa tradicional percepción de la escuela de Marburgo como aquella que representaba el más alto nivel del neokantismo, el más alto rigor, el "verdaderamente magistral", a decir de Ortega? Por otra parte, ¿era universalmente reconocido en el ambiente cultu-

[3] Francisco Larroyo, "Presentación introductiva: el autor y su obra" a Pablo Natorp, *Propedéutica filosófica. Kant y la Escuela de Marburgo. Curso de Pedagogía Social*, México, Porrúa, 1975, p. IX. Para las nueve variantes del neokantismo distinguidas por Larroyo, véase p. IX, donde se mencionan las siguientes: 1) la dirección fisiológica (Helmholtz, Lange); 2) la dirección metafísica (Otto Liebmann, Juan Volket); 3) el ficcionalismo (Johannes Vaihinger); 4) el realismo crítico (Alois Riehl, A. Messer, O. Kulpe); 5) la escuela de Marburgo (Cohen, Natorp, Cassirer); 6) la escuela de Baden (Windelband, Rickert, Lask); 7) "la posformación vitalista del criticismo" (G. Simmel); 8) la orientación psicológica (Nelson, Lipps); y 9) el historicismo crítico (Troeltsch, Meinecke).

[4] Julián Marías, *Ortega: circunstancia y vocación*, Madrid, Alianza Universidad, 1983, p. 200.

[5] H. G. Gadamer, "Wilhelm Dilthey y Ortega y Gasset: un capítulo de la historia intelectual de Europa", en *Revista de Occidente*, núms. 48-49, mayo de 1985, p. 79.

[6] José Ortega y Gasset, "Medio siglo de filosofía" (inédito redactado en 1951), en *Revista de Occidente*, núm. 3, octubre-diciembre de 1980, p. 13.

ral de la Alemania de principios de siglo la supuesta preponderancia intelectual de Marburgo? Y por último, ¿constituía realmente la universidad de Marburgo el mejor centro de aprendizaje y desarrollo cultural para jóvenes pensadores que, como Ortega y Lukács, se inclinaban por la reflexión estética y la conciencia histórica, es decir, por los problemas de la filosofía del arte y la filosofía de la historia a partir de categorías vitalistas? Si se consultan fuentes alternativas de la historia cultural de Alemania de principios de siglo, no sesgadas por algún interés concreto hacia Marburgo (como es el caso de Dussort, Larroyo, Marías y Ortega), habría que dar más bien una respuesta negativa a las tres interrogantes planteadas.

Respecto al más alto rigor del nivel alcanzado por el neokantismo de la época, hay quien ha hecho notar cómo en realidad el autor que más "rigurosamente sistematizó el *Logos* de la filosofía guillermina" fue el filósofo de Baden, Heinrich Rickert,[7] es decir, el *Gelehrte* neokantiano de mayor influencia en las concepciones metodológicas de Max Weber, Ernst Troeltsch y Friedrich Meinecke, y supervisor tanto de la tesis de habilitación de Martin Heidegger en Friburgo en 1916, como de la fallida tesis de habilitación de Lukács presentada en Heidelberg durante 1918.

Para Thomas E. Willey, reciente historiador del movimiento neokantiano en general y autor con toda probabilidad del estudio más amplio y panorámico de todo el movimiento, "Rickert era un metodólogo puro en mucho mayor medida que Windelband o los representantes de la escuela de Marburgo, y fue quien más se acercó a crear una verdadera crítica de la razón histórica".[8] Rickert no proporcionó una doctrina del mundo histórico como tal, sino que se concentró más bien en la demarcación crítica de los límites de la razón que aspira a emitir juicios válidos sobre la historia. En tal búsqueda, Rickert consideraba que la realidad se afirma por la necesidad de la creación de juicios, y con ello establecía una clara y radical diferencia frente a la escuela de Marburgo cuya epistemología partía de la teoría de la experiencia y no de la naturaleza del juicio. Por ello, nos dice Willey, "Cohen y sus seguidores no pudieron integrar tan sistemáticamente a la razón práctica con la razón teórica tal y como lo hizo Rickert".[9]

La influencia de Rickert en Max Weber, Friedrich Meinecke y Ernst Troelstch fue enorme en aspectos metodológicos y en la transmisión de la epistemología kantiana, pero no en cuanto a la transmisión de contenidos o doctrinas específicas. De este modo, las nociones metodológicas fundamentales de la *Wertbeziehung* ("relación a valores") y la *Wertfreiheit* ("neutralidad

[7] H. Holborn, "Dilthey and the Critique of Historical Reason", en *Journal of the History of Ideas*, vol. 11, 1950, p. 94.

[8] Thomas E. Willey, *Back to Kant. The Revival of Kantianism in German Social and Historical Thought, 1860-1914*, Detroit, Wayne State University Press, 1978, p. 139.

[9] *Ibid.*, p. 144.

valorativa"), e incluso la del "tipo ideal", las remonta explícitamente Max Weber a la influencia de *Los límites de la construcción de conceptos en las ciencias naturales*, de Rickert.[10] En su gran obra sobre *Der Historismus und seine Probleme*,[11] Ernst Troeltsch discute a fondo las aportaciones de Rickert al problema del relativismo histórico y, aun cuando Troeltsch critica y muestra su insatisfacción por el supuesto fracaso de Rickert para mostrar cómo se conectan las individualidades históricas con los "valores objetivos", jamás ocultó su admiración por el rigor conceptual y la capacidad de sistematización metodológica del más destacado filósofo del neokantismo de Baden.[12] Por último, Friedrich Meinecke expresó su admiración por la epistemología de Rickert al citarlo como fuente de apoyo e inspiración, no tan sólo para su teoría de la individualidad histórica y cultural, sino también para el significado de la "causalidad" y los "valores" en el proceso de la explicación histórica.[13]

En sus memorias de los años (1901 a 1909) que pasó como profesor en Estrasburgo, Friburgo y Berlín, Meinecke consideraba que la gran fuerza intelectual representada por la Universidad de Heidelberg, en el contexto cultural alemán de esos años, provenía del trabajo conjunto que en ese lugar realizaban personalidades tan poderosas como Max Weber y Ernst Troeltsch, quienes se encontraban fuertemente influidas por la filosofía de Windelband y Rickert "al mismo tiempo que luchaban por ganarse una posición autónoma junto a ellos".[14] Precisamente, a propósito de la importancia cultural de Baden, con sus universidades de Heidelberg y Friburgo, Meinecke relata cómo en el verano de 1909 rechazó una oferta para ir a ocupar la cátedra de historia en Marburgo, pues consideraba que esta última universidad no podía ofrecer los grandes "estímulos" intelectuales que ofrecía el intercambio cultural con Baden en ese momento.[15] Si se toma en cuenta cómo la metodología histórica de Meinecke se fraguó en el intercambio de ideas con Rickert, Weber

[10] Véase Max Weber, "La objetividad cognoscitiva en las ciencias sociales y la política social", en *Ensayos de metodología sociológica*, Buenos Aires, Amorrortu, 1974. Véase también Thomas Burger, *Max Weber's Theory of Concept Formation. History, Laws and Ideal Types*, Durham, Duke University Press, 1976. Burger incluso exagera la influencia de Rickert en Weber, pues si bien es cierto que el segundo siempre citó con deferencia al primero, también es cierto que la metodología weberiana se derivaba de muchas fuentes y no dependía exclusivamente de la influencia de Rickert. Conviene recordar, en particular, que la noción de "tipo ideal" no fue acuñada por Rickert sino por Georg Jellinek, de donde la tomó Weber para darle el sentido conceptual con el que se ha hecho célebre tanto en la teoría sociológica como en la jurídica.

[11] Véase Ernst Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme*, Tubinga, Mohr, 1922, pp. 150-158; 227-239; 559-577, 628 y 680.

[12] *Ibid.*, p. 156.

[13] Véase F. Meinecke, "Kasualitäten und Werte in der Geschichte" (1928), en *Staat un Persönlichkeit*, Berlín, E. S. Mittler, 1933.

[14] F. Meinecke, *Strassburg, Freiburg, Berlin: 1901-1919. Erinnerungen*, Stuttgart, K. F. Koehler, 1949, p. 51.

[15] *Ibid.*, p. 113.

y Troeltsch, es posible entender su desprecio hacia el atractivo de Marburgo, pues el neokantismo de Cohen y Natorp difícilmente era un sustituto para los instrumentos metodológicos que él, en cuanto historiador, tomaba prestados del rigor analítico de Rickert, al mismo tiempo que era evidente que en Marburgo no había historiadores de la talla de Weber y Troeltsch. En este sentido y con estos testimonios, es posible concluir que, en el ambiente cultural de la Alemania de principios de siglo, Marburgo estaba muy lejos de ser reconocida como la universidad de mayor preponderancia intelectual. Las universidades de Baden tenían, entre otras ventajas, una mejor localización en un nicho cultural donde el constante contacto con otras culturas, como la francesa y la suiza, agudizaba el sentido de la especificidad y la identidad cultural hacia la que dirigían sus reflexiones, en esa época, pensadores alemanes con una exacerbada sensibilidad histórico-cultural. Willey expone acertadamente esta ventaja comparativa en los siguientes términos:

> Troeltsch, Weber y Meinecke desarrollaron sus carreras en las universidades de Estrasburgo, Friburgo y Heidelberg, donde, primero como estudiantes y después como jóvenes y prometedores académicos, se encontraban íntimamente asociados entre sí, y con Windelband y Rickert [...] Este distinguido trío estuvo así, en un momento u otro, conectado por su exposición común al pensamiento neokantiano. También vivieron y estudiaron en el sudoeste alemán, donde las culturas alemana y francesa se entrecruzan, y por lo tanto donde el problema de la relación de Alemania con Europa occidental era particularmente visible y agudo.[16]

Dentro de este contexto, la universidad de Heidelberg en particular constituía el centro donde confluían, además de la filosofía neokantiana de Baden, corrientes culturales muy diversas y en las más variadas áreas de interés. Por ello se ha podido afirmar, en algunas de las recientes historias intelectuales de la Alemania de esa época, que Heidelberg era *damals Deutschlands geistige kapitale*, pues, sin el menor temor a exagerar, esos historiadores consideran que a principios del siglo XX "Heidelberg era para el mundo espiritual alemán lo que Weimar [con Goethe y Schiller] había representado un siglo antes".[17]

[16] *Ibid.*, p. 113. T. E. Willey, *op. cit.*, p. 157. Como ejemplo brillante y sintético de las reflexiones de esta época sobre el significado de la relación cultural de Alemania con Europa occidental (es decir, Francia e Inglaterra), véase E. Troeltsch, "Naturrecht und Humanität in der Weltpolitik", en *Deutscher Geist und Westeuropa*, Tubinga, Mohr, 1923. Para una descripción del fuerte impacto de este ensayo de Troeltsch en la concepción de Thomas Mann sobre el mismo problema, véase T. J. Reed, *Thomas Mann. The Uses of Tradition*, Oxford, Oxford University Press, 1974, pp. 294-297.

[17] Véase Martin Green, *Else und Frieda: die von Richthofen-Schwestern*, Munich, Deutscher Taschenbuch, 1980, pp. 9 y 50-51.

1. Heidelberg am Neckar

La *Ruprecht-Karl-Universität* de Heidelberg es dueña de una gran tradición cultural, no sólo por ser la universidad alemana más antigua, con un acta de fundación de 1386 otorgada por el príncipe elector del palatinado del Rhin Ruperto I y por el Papa Urbano VI, sino también por contar, a lo largo de todo el siglo XIX, con figuras de primer orden tanto en la teología protestante como en la filosofía idealista alemana. En el recuento de la tradición e importancia de Heidelberg para el desarrollo de la filosofía alemana, el propio Rickert menciona cómo Hegel redactó y publicó en 1817, durante su profesorado en esa universidad, *La enciclopedia de las ciencias filosóficas*, así como la importancia que tuvieron Kuno Fischer y Windelband, al lado de filólogos del calibre de Gervinius y Erwin Rohde, para darle un sello propio a la aportación cultural de Heidelberg.[18] Dicha tradición filosófica se prolongaría en el siglo XX con la tarea docente y las publicaciones de Rickert, Lask, Jaspers y Hans Georg Gadamer.

Pero además de su notable tradición filosófica, Heidelberg se caracterizó también por imprimir un sello peculiar de conciencia histórica a disciplinas que, en otros lugares, manifestaban una clara resistencia al tratamiento histórico, tal como es el caso de la economía y la teología. De este modo, frente al ahistoricismo de la escuela neoclásica, Wilhelm Roscher y Karl Knies desarrollarían en Heidelberg los principios y el fundamento de la "escuela de economía histórica", en la que se formaría el propio Max Weber.[19] Y en la tradición de la teología protestante, Ernst Troeltsch introduciría el problema del historicismo en la investigación teológica, lo cual daría lugar posteriormente a la rebelión de Karl Barth y Rudolf Bultmann para desarrollar una nueva teología protestante basada en el principio de la revelación fideísta y el rechazo a las aporías riesgosas y relativistas a que conduce, supuestamente, el tratamiento historicista de las cuestiones teológicas.[20]

Dentro de la tradición jurídica, la filosofía del derecho y la teoría del Estado, debe mencionarse que Heidelberg contaba a principios de siglo con figuras de la talla de Georg Jellinek y Gustav Radbruch. En 1900 Jellinek

[18] H. Rickert, *Die Heidelberger Tradition in der deutschen Philosophie*, Tubinga, Mohr, 1931.

[19] Véase Max Weber, "Roscher und Knies und die logischen Probleme der historischen Nationalökonomie", en *Gesammelte Aufsätze zur Wissenchaftslehre*, Tubinga, Mohr, 1951, pp. 1-145, traducido al castellano como *El problema de la irracionalidad en las ciencias sociales*, Madrid, Tecnos, 1985. Véase también el balance crítico de la escuela alemana de economía histórica en Joseph A. Schumpeter, *History of Economic Analysis*, Nueva York, Oxford University Press, 1954, pp. 808-820.

[20] Véase Robert Morgan, "Ernst Troeltsch and the Dialectical Theology", en John Powell Clayton (ed.), *Ernst Troeltsch and the Future of Theology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976, pp. 33-77.

publicaría, como titular de la cátedra de derecho civil en Heidelberg, su *Teoría general del Estado*.[21] Atraído por la fama de esta obra, en 1908 el joven jurista austriaco Hans Kelsen se matricula en Heidelberg por tres semestres para estudiar con el célebre Jellinek y poder redactar, simultáneamente, su primera gran obra sobre los *Problemas fundamentales de la teoría del derecho estatal*.[22] Ya en Heidelberg, Kelsen establece una estrecha relación con el asistente de Max Weber, Emil Lederer, y por medio de él publicaría en la revista editada por Weber, Sombart y Jaffe, el *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, varios de sus más importantes artículos de juventud.[23]

La asistencia de Kelsen a Heidelberg entre 1908 y 1910 es importante porque muestra hasta qué punto esta universidad, y no la de Marburgo, era considerada por prominentes académicos centroeuropeos como el núcleo cultural de verdadera preponderancia intelectual en la Alemania de esa época. La posterior presencia en Heidelberg de Lukács entre 1912 y 1917, o de Karl Mannheim entre 1920 y 1928, confirmaría esta percepción con los casos de los dos filósofos más importantes de Hungría. El enorme atractivo que Heidelberg revestía a principios de siglo para los estudiantes, no sólo centroeuropeos sino extranjeros en general, se derivaba, según Paul Honigsheim, de las siguientes razones:

> Su universidad era no sólo la más liberal, sino también la más internacional de Alemania. Personas que habrían sido excluidas de otros lugares por su raza, nacionalidad, ideas políticas o religión, eran aceptadas en la ciudad a orillas del Neckar. Así, pues, todos estaban allí, los representantes de las minorías nacionales de Austria y de Hungría, de los países balcánicos y, por último, aunque no los menos importantes, los rusos [...] Ocurría lo mismo con los movimientos alemanes de la época. Tanto el círculo de Stefan George como la Asociación Socialista Nacional de Friedrich Naumann (una combinación de liberalismo de izquierda

[21] Véase Georg Jellinek, *Teoría general del Estado*, Buenos Aires, Albatros, 1981. Esta obra, publicada originalmente en 1900, serviría de modelo para que Kelsen publicara en 1925 su propia teoría del Estado con fundamento en toda una serie de observaciones críticas a Jellinek. Véase Hans Kelsen, *Teoría General del Estado*, México, Editora Nacional, 1979.

[22] Véase Rudolf Aladár Metall, *Hans Kelsen. Vida y obra*, trad. Javier Esquivel, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 1976, pp. 17-19.

[23] *Ibid.*, p. 19. Entre los artículos de Kelsen publicados en la revista de Max Weber sobresalen los siguientes: "Zur Soziologie des Rechts. Kritische Betrachtungen", *AFSS*, vol. 34, 1912, pp. 601-614; "Eine Grundlegung der Rechtssoziologie", *AFSS*, vol. 39, 1915, pp. 839-876; "Vom Wesen und Wert der Demokratie", *AFSS*, vol. 47, 1920-1921, pp. 50-85 (traducido al castellano como *Esencia y valor de la democracia*, México, Editora Nacional, 1980). Cabe señalar también que los libros más importantes de la primera etapa de Kelsen fueron publicados en Alemania, y no en Austria, por la editorial más importante de la escuela de Baden, la Mohr de Tubinga. Para ello Kelsen utilizó también su contacto con el asistente de Max Weber, Emil Lederer, quien estaba casado con una hermana de Irma Siedler, la amante de Lukács a quien está dedicada *El alma y las formas*.

con la reforma social monárquica y el patriotismo), así como todas las otras clases de ideologías, todos tenían sus representantes en Heidelberg y encontraban un público siempre bien dispuesto.[24]

Un elemento fundamental para explicar el magnetismo que sobre los intelectuales alemanes más prominentes ejercía Heidelberg lo constituía la existencia de dos atractivos círculos informales reunidos en esa época en torno a las carismáticas figuras de Max Weber y Stefan George. De 1903 a 1916, la casa de Max y Marianne Weber a orillas del Neckar, en la *Ziegelhäuserlandstrasse* 17, se erigió en el centro de reuniones intelectuales a las que asistían, entre otros, Rickert, Simmel, Sombart, Jaspers, Lukács, Bloch, Honigsheim, Karl Vossler, Friedrich Gundolf, Friedrich Naumann, Theodor Heuss, Else von Richthofen, Georg Jellinek, Gustav Radbruch, Roberto Michels, Joseph Schumpeter, Otto Neurath, Ernst Toller, Emil Lask, Max Dessoir y Mina Tobler. Además, en el piso superior de la misma casa, vivió durante ese periodo Ernst Troeltsch, con quien Weber discutió y compartió muchas ideas referentes a la relación del protestantismo con el capitalismo. Una de las prominentes figuras de Heidelberg, que al parecer no fue invitado a esos "reventones" intelectuales, era Alfred Weber, el hermano de Max. No obstante, la casa de Alfred tuvo el honor de hospedar más de una vez a D. H. Lawrence, quien viajaba a menudo a Heidelberg porque su amante, Frieda von Richthofen, era hermana de Else, quien, a su vez, había sido primero amante de Max y después de Alfred, con quien viviría hasta 1958.[25]

Pero por impresionante e intenso que fuera el círculo social de Max Weber, al grado de ser conocida su figura en la percepción popular como el *"Mythos von Heidelberg"*,[26] la vida intelectual de la ciudad no se reducía a ese círculo. Del otro lado del Neckar, en una mansión palatina cercana al romántico castillo que señorea a toda la ciudad, el poeta Stefan George aglutinaba en torno a su divinizada personalidad a una pléyade igualmente deslumbrante de poetas, escritores, críticos literarios y artistas. Al esotérico y elitista *George Kreis* habían pertenecido, en uno u otro momento, Ludwig Klages, Hugo von Hofmannsthal, Maximiliam Kronberger (Maximino), Reinhold Lepsius, Simmel, Kantorowicz, Friedrich Wolters, Erich von Kahler, Kurt Hildebrandt y, sobre todo, el ya mencionado Friedrich Gundolf. Con el sello de la editorial del estetizante círculo, conocida como *Blätter für die Kunst*, aparecieron no sólo *Der siebente Ring* de George y el *Goethe* o el *Shakespeare und*

[24] Paul Honigsheim, *Max Weber. Apuntes sobre una trayectoria intelectual*, Buenos Aires, Paidós, 1977, p. 13.

[25] M. Green, *Else und Frieda, die Richthofen Schwestern*, *op. cit.*, pp. 257-272.

[26] Véase Hermann Glockner, *Heidelberger Bilderbuch*, Bonn, H. Bouvier, 1969, pp. 100-114, quien describe cómo la "leyenda de Max Weber" permeó toda la vida intelectual de Heidelberg incluso en las décadas que siguieron a su muerte, ocurrida en 1920.

der Deutsche Geist de Gundolf —consideradas estas dos últimas obras como interpretaciones críticas insuperables de Goethe y de la influencia de Shakespeare en la cultura alemana—, sino que también se empezó a publicar el influyente "Anuario para el movimiento espiritual" (*Jahrbuch für die geistige Bewegung*), cuyo tercer número correspondiente a 1912 incluye, por ejemplo, los siguientes artículos representativos de las tendencias culturales del círculo de George: Erich Kahler, "Theater und Zeitgeist"; Kurt Hildebrandt, "Romantisch und Dionysisch"; Ernst Gundolf, "Die Philosophie Henri Bergsons"; y Berthold Vallentin, "Napoleon und die geistige Bewegung".[27]

La creación artística, la filosofía del arte y la crítica literaria alcanzaban, así, una posición cumbre en Heidelberg, no tan sólo por la importante actividad creadora del círculo de George, sino también por la labor propiamente académica y erudita de personalidades como el lingüista y romanista Karl Vossler. Este último sería posteriormente muy apreciado en el mundo hispanoparlante por sus magníficas obras, entre las que sobresalen: *Formas literarias de los pueblos románicos*, *Algunos caracteres de la cultura española*, *Introducción a la literatura española del Siglo de Oro*, *Fray Luis de León*, *Estampas del mundo románico* y *Escritores y poetas de España*.[28] Pero aun antes de haber aportado este tipo de obras, Vossler se había dado a conocer en Heidelberg como lingüista que aplicaba al estudio de su disciplina muchas de las ideas estéticas de Croce, sobre todo por la publicación en 1905 de *Die Sprache als Schöpfung und Entwicklung*. Vossler enarbolaba la posición de poder vincular íntimamente a la lingüística con la estética, al considerar a lo estético como lo esencial y básico en el fenómeno humano del lenguaje. Según Amado Alonso, frente al desarrollo científico de la lingüística de Saussure, "lo que Vossler reclama de la lingüística es que, después de estudiar todas las condiciones del sistema, y todas las determinaciones culturales, siga adelante en su afán de comprender, hasta llegar a lo que el lenguaje tiene de autodeterminante, de estético".[29] La forma en que interactuaba el mundo cultural de Heidelberg a principios de siglo en relación con todas estas cuestiones queda reflejada en una carta de Vossler a Croce, fechada en Heidelberg el 11 de julio de 1905, donde el primero expone al filósofo italiano la valiosa comunicación interdisciplinaria característica en aquel momento en esa universidad alemana:

> Mi breve introducción gnoseológica sobre el concepto de evolución con que encabezo mi nuevo trabajo (*Die Sprache als Schöpfung und Entwicklung*, 1905)

[27] Véase Franz Schonauer, *Stefan George in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Hamburgo, Rowohlt Taschenbuch, 1979, p. 127.

[28] Todas estas obras han sido traducidas al castellano en la "Colección Austral" de la editorial Espasa-Calpe de Madrid.

[29] Véase Amado Alonso, "Prefacio" a Karl Vossler, *Filosofía del lenguaje. Ensayos* (trad. y notas de Amado Alonso y Raimundo Lida), Buenos Aires, Losada, 1943, p. 18.

> empalma perfectamente con su lógica. Y donde parece que no empalma es cuestión de expresión y exposición. He dado un ejemplar de la lógica al doctor Radbruch, quien hará una nota crítica sobre ella, y otro al profesor Max Weber, que es una de las más hermosas cabezas de Heidelberg y que leerá su trabajo en las vacaciones.[30]

Además de leer la *Lógica* de Croce, Weber elaboró en 1907 una nota crítica sobre la obra de lingüística de Vossler referida en la carta, considerándola desde el punto de vista de la *validez estética* de la creación literaria en cuanto forma de "expresión".[31] En realidad, la discusión de cuestiones estéticas en el círculo de Weber era una actividad cotidiana, no sólo en relación con Vossler, sino también expresada, por ejemplo, cuando en 1912 tanto Weber como Lask acicatearon la reflexión de Lukács en la elaboración de su *Filosofía del arte* con comentarios críticos sobre el problema de la validez en la esfera estética.[32] Conviene recordar aquí, por otro lado, que en la última parte de *Economía y sociedad* Weber exhibe sus eruditos conocimientos de musicología al discutir "Los fundamentos racionales y sociológicos de la música",[33] mismos que posteriormente serían utilizados como punto de partida por Adorno para elaborar su propia sociología de la música.[34]

En todo caso, los primeros artículos de Vossler sobre estética y filosofía del lenguaje se publicaron en los mismos números de *Logos*[35] donde Lukács y Simmel habían publicado los ensayos de estética mencionados en capítulos anteriores. La revista *Logos*, órgano de difusión cultural de Baden, tenía un comité editorial compuesto en 1911 por Rudolf Eucken, Otto von Gierke, Edmund Husserl, Friedrich Meinecke, Heinrich Rickert, Georg Simmel, Ernst Troeltsch, Max Weber y Heinrich Wölflinn, y además de haber publicado célebres artículos como "Algunas categorías de la sociología comprensiva" de

[30] Véase *Epistolario Croce-Vossler*, Buenos Aires, Kraft, 1956, p. 58.

[31] Véase Max Weber, *Ensayos de metodología sociológica*, Buenos Aires, Amorrortu, 1974, p. 135, nota 23.

[32] Véase Georg Lukács, "Prólogo", a *Die Eigenart des Ästhetischen*, Neuwied, Luchterhand, 1963, p. 31, donde Lukács reconoce el estímulo que recibió en Heidelberg para la creación de su "primera" *Estética*: "En el invierno de 1911-1912 surgió en Florencia el primer plan para una estética sistemática y autónoma, el cual trabajaría entre 1912 y 1914 en Heidelberg. Siempre recuerdo con agradecimiento el gran interés crítico que mostraron hacia mi trabajo Ernst Bloch, Emil Lask y, sobre todo, Max Weber."

[33] Véase Max Weber, *Economía y sociedad*, México, FCE, 1981, pp. 1118-1183.

[34] Adorno tiene muchas obras de filosofía y sociología de la música; puede consultarse, a manera de ejemplo, T. W. Adorno, *Einleitung in die Musiksoziologie*, Munich, Rowohlts Deutsche Enzyklopädie, 1968; e *Impromptus. Serie de artículos musicales impresos de nuevo*, Barcelona, Laia, 1968.

[35] En los vols. I, II, III y IV de *Logos*, correspondientes a los años de 1910, 1911, 1912, y 1913, Vossler publicó cuatro ensayos de historia y literatura que se encuentran recopilados en K. Vossler, *Filosofía del lenguaje*, *op. cit.*, pp. 23-114. En el vol. I de *Logos*, Simmel publicaría su "Metafísica de la muerte" y en el II, Lukács su "Metafísica de la tragedia".

Max Weber[36] o "La filosofía como ciencia rigurosa" de Husserl,[37] siempre tenía espacio para los temas de estética, ya fuera en ensayos de Lukács y Simmel o de Vossler y Wölflinn. Por contraste, en los *Kant Studien*, órgano equivalente a *Logos* en Marburgo, no había ni podía haber un espacio análogo para los ensayos estéticos o las discusiones de filosofía del arte.

Con todos estos datos podemos concluir que, por lo menos entre 1905 y 1918, Heidelberg no tan sólo era la ciudad de mayor preponderancia intelectual en Alemania, sino también el sitio más adecuado y promisorio para que jóvenes con sensibilidades e intereses estéticos especiales, como eran los casos de Lukács y Ortega, pudieran desarrollar ahí todas sus potencialidades. De hecho, la tradición de Heidelberg en el desarrollo de las investigaciones estéticas se prolongaría en la década de los veinte por medio de figuras, no tan notables, que de algún modo se beneficiaron del impulso dado a esta área en la década anterior, tal como ocurrió en el caso de Hermann Glockner.[38]

Pero si ésta es una conclusión válida para el caso de Heidelberg, ¿cuáles podían ser entonces las virtudes, los atractivos y características intelectuales ofrecidos por Friburgo y Marburgo en el contexto de la vida cultural del sudoeste alemán de principios de siglo? La interrogante planteada es relevante porque, después de todo, Heidegger y Ortega, dos de las figuras centrales de toda esta investigación, se formaron respectivamente en Friburgo y Marburgo y no tuvieron, al menos directamente, un contacto estrecho e inmediato con Heidelberg. ¿Cuál fue, pues, el papel de Friburgo y Marburgo en la configuración del *Zeitgeist* delineando hasta aquí?

2. *Freiburg im Breisgau*

La Albert Ludwig Universität de Friburgo en Brisgovia fue fundada en 1457 por Alberto VI, y desde entonces se erigió como el centro cultural de la Selva Negra. Con una sólida facultad de teología católica, la Universidad atravesó

[36] Véase Max Weber, "Algunas categorías de la sociología comprensiva", en *Ensayos de metodología sociológica*, *op. cit.*, pp. 175-221. Este artículo fue publicado originalmente en el vol. IV de *Logos* correspondiente a 1913.

[37] Véase Edmund Husserl, *La filosofía como ciencia rigurosa*, Buenos Aires, Nova, 1972. Artículo publicado originalmente en el primer volumen de *Logos* correspondiente a 1910. Vossler publicaría en el mismo volumen su "Gramática e historia lingüística", actualmente en *Filosofía del lenguaje*, *op. cit.*, pp. 23-40.

[38] Glockner trabajó su estética en la década de los años veinte bajo la supervisión de Rickert y, en sus memorias, considera que la investigación de cuestiones estéticas difícilmente podía hacerse tan fructíferamente en otra universidad que no fuera Heidelberg. Véase H. G. Glockner, *Heidelberger Bilderbuch*, *op. cit.*, pp. 245-268. Véase también el tercer vol. de la recopilación de escritos de Glockner, en *Die Ästhetische Sphäre*, Bonn, Bouvier, 1969, 760 pp.

por las guerras campesinas y la guerra de los treinta años sin figuras importantes ni en filosofía ni en historia; durante el siglo XIX su aportación cultural en general estuvo muy lejos de competir seriamente con la de la vecina Universidad de Heidelberg. Sin embargo, en la transición del siglo XIX al XX, la Universidad de Friburgo se convierte en el centro donde brillantes y prometedores jóvenes, "mandarines" de la cultura alemana de la época, inician su carrera académica para pasar después a otras universidades. Así, de 1894 a 1896 el joven Max Weber ocupa la cátedra de Economía Política en Friburgo antes de sustituir, a partir de 1896, a su antiguo maestro de economía, Karl Knies, en la Universidad de Heidelberg. También Friedrich Meinecke inicia su carrera como profesor en Friburgo, donde ocupa una cátedra de Historia entre 1906 y 1914 antes de irse a la Universidad de Berlín. En el periodo de Friburgo, Meinecke escribe su *Weltbürgertum und Nationalstaat*, primer libro de una trilogía que culminaría en Berlín con *El historicismo y su génesis* (1936). Entre 1894 y 1916, Heinrich Rickert ocupa la cátedra de Filosofía en Friburgo antes de pasar a Heidelberg, donde sería profesor de 1916 a 1938. Al igual que sus otros colegas, Rickert inició su carrera como joven profesor en Friburgo. A fines del siglo XIX, la filosofía neokantiana en Friburgo se veía fortalecida por Aloys Riehl y Hugo Munsterberg, pero la figura más dinámica y prometedora era sin duda alguna la de Rickert. De 1909 a 1911 el joven Martin Heidegger realiza estudios en la facultad de teología (católica) de Friburgo, antes de cambiarse a la facultad de filosofía, donde permanecerá de 1911 a 1913 estudiando no sólo filosofía, sino también ciencias y humanidades. Con una tesis dedicada al análisis de "La doctrina del juicio en el psicologismo", Heidegger recibe su doctorado en 1913 ante la supervisión conjunta que Schneider y Rickert hicieron tanto de su tesis como de su examen profesional. Tres años más tarde Heidegger presenta en Friburgo, también bajo la supervisión de Rickert, su tesis de habilitación sobre "La teoría de las categorías y del significado en Duns Escoto".

Tradicionalmente se ha creído y difundido que Heidegger se formó bajo la supervisión de Edmund Husserl, pero en realidad, cuando Husserl llegó a Friburgo en 1916 procedente de Gotinga para ocupar la cátedra de filosofía que Rickert dejaba vacante, el joven Heidegger no tan sólo ya estaba doctorado sino que también había presentado su tesis de habilitación como *privatdozent*. Pese a ello, Heidegger asiste a los cursos de fenomenología del nuevo profesor Husserl y en poco tiempo se convierte en su más importante aliado para el impulso de la nueva corriente filosófica. Sin embargo, conviene subrayar que aun cuando a partir de 1916 se asociara la Universidad de Friburgo con la fenomenología, esta última *no* nació ahí, pues tanto las *Investigaciones lógicas* (1900) como las *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (1913) fueron escritas y publicadas *antes* de que Husserl llegara

a Friburgo.[39] El mismo Heidegger corrobora esta observación cuando menciona, en un esbozo de autobiografía intelectual, que no tuvo la plena captación del significado de la fenomenología sino a partir de su contacto personal con Husserl en 1916.[40]

En cualquier caso, de 1916 a 1928 la Universidad de Friburgo adquiere fama mundial como centro intelectual para la difusión y enseñanza de la vanguardista filosofía fenomenológica. Los miembros más ilustres de las generaciones filosóficas posteriores a la de Heidegger, como Hannah Arendt, Hans Georg Gadamer, Karl Löwith y Karl Mannheim, realizarían un obligado peregrinaje a Friburgo en la década de los veinte para asistir a las clases de Husserl o los seminarios de Heidegger. Pero, para entonces, el sello específico impreso por el joven Heidegger a la fenomenología constituye el principal foco de atracción filosófica, al grado que cuando éste fue llamado en 1923 como profesor ordinario a Marburgo, emigraron con él, para seguirlo, los mejores estudiantes de Friburgo, entre los que sobresale Karl Löwith. A partir de entonces, Heidegger se convierte en una estrella con luz propia y su fama personal, en cuanto portador de la vanguardia filosófica y "rey secreto de la filosofía", rebasa la fama institucional de la Universidad de Friburgo. En 1928, a partir del regreso de Heidegger a su *alma mater* en calidad de profesor ordinario de filosofía en sustitución de Husserl, Friburgo se convierte en un foco mundial de atracción, no por sus cualidades institucionales, sino simplemente porque ahí enseñaba Heidegger. En realidad, tal ascendencia del joven profesor ya se había perfilado desde los primeros años de la década de los veinte, antes de su emigración a Marburgo, cuando varios estudiantes habían percibido que "era en los seminarios de Heidegger más que en las clases de Husserl donde se encontraba viva la filosofía".[41] Si éste es el balance que se puede extraer del examen de la Universidad de Friburgo en cuanto elemento configurador del *Zeitgeist* de la Alemania de principios de siglo, nos queda todavía por ver cuál sería el papel de la Universidad de Marburgo en el mismo proceso.

[39] Véase Edmundo Husserl, *Investigaciones lógicas*, 2 vols., trad. de Manuel García Morente y José Gaos, Madrid, Alianza Universidad, 1982 (1a. ed., Madrid, Revista de Occidente, 1929); y E. Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, trad. José Gaos, México, FCE, 1986 (1a. ed., 1949).

[40] Martin Heidegger, "Mein Weg in die Phänomenologie" (1963), reproducido en Walter Biemel (ed.), *Martin Heidegger mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Hamburgo, Rowohlt, 1973, pp. 21-31.

[41] Elizabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt. For Love of the World*, New Haven, Yale University Press, 1982, p. 59.

3. *Marburg an der Lahn*

A diferencia de Heidelberg y Friburgo, la *Phillips-Universität* de Marburgo no fue una universidad de raigambre medieval sino que, fundada en 1527 por el *landgrave* Phillip de Hessen, es ya claramente una universidad *moderna*, la primera universidad protestante no sólo de Alemania sino del mundo entero. Con un eje central organizado en torno a una facultad de teología, y una facultad de filosofía subordinada y orientada en una dirección humanista, la Universidad de Marburgo pronto adquiere notabilidad por haber realizado en su seno, a iniciativa del *landgrave* Phillip, los célebres *Marburger Gespräche* o coloquios de Marburgo entre el primero y el 4 de octubre de 1529. En estos coloquios Lutero, Melanchton y Zwinglio se reunieron para debatir el misterio de la eucaristía. Como resultado del debatido coloquio, Lutero preparó los "15 artículos de Marburgo", donde estableció los principios doctrinarios de común aceptación para los reformadores suizos y alemanes. Más tarde, estos principios serían parcialmente incorporados en la Confesión de Augsburgo de la fe luterana.[42] La tradición protestante de Marburgo se vio protegida por el requisito, vigente hasta 1866, de que todos los profesores deberían pertenecer a la religión reformada; condición no precisamente favorable para cultivar la tolerancia y el cosmopolitismo característicos de otras universidades alemanas como, por ejemplo, la de Heidelberg. Aun cuando, durante el siglo XVIII, la influencia de Christian Wolff introdujo en Marburgo la corriente iluminista de la *Aufklärung*, para 1761 la universidad a orillas del Lahn constituye una de las universidades alemanas más pequeñas con tan sólo 31 estudiantes matriculados.[43]

A principios del siglo XIX acontece un renacimiento intelectual en Marburgo por haber logrado atraer, entre 1802 y 1804, a las figuras más representativas del segundo romanticismo alemán, tales como Savigny, Clemens Brentano, Achim von Arnim, Bettina Brentano y, sobre todo, los hermanos Grimm. El relativamente tardío descubrimiento de esa confluencia ha llevado a algunos autores a percibir exageradamente en Marburgo al "paraíso de los románticos".[44] Sin embargo, por tradición y derecho propio, es Heidelberg, y no la provinciana ciudad de Hessen, no sólo el auténtico "paraíso" sino también "la capital" de los *Hochromantiker*, pues es en la ciudad a orillas del Neckar donde Achim von Arnim y Clemens Brentano publican, entre 1806 y 1808, los tres volúmenes de canciones populares conocidos como *Des Knaben Wunderhorn* o, en traducción libre, *El cuerno maravilloso (o de la abundancia), de*

[42] H. Dussort, *op. cit.*, p. 45. Véase también Wilhelm Dilthey, *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*, trad. Eugenio Ímaz, México, FCE, 1944, pp. 64-82 y 165-238.

[43] H. Dussort, *op. cit.*, p. 46.

[44] H. Bauer (comp.), *Marburg, Paradies der Romantiker: (aus Briefen derer die sich 1802-1804 im Forsthof trafen)*, Marburgo, Bauer, 1955.

los niños. La publicación de esta obra marca un parteaguas en la historia de la literatura alemana, y por haberse publicado en el periodo en que los románticos buscaban en Heidelberg a Arnim y Brentano, la convención tradicional ha identificado al "romanticismo tardío" con Heidelberg.[45] Lleno de entusiasmo, Goethe elogió fervorosamente la compilación de *Des Knaben Wunderhorn*, y en su obra *Alemania*, Heinrich Heine afirma que nunca se podrá alabar suficientemente esa compilación porque ella

> ...contiene las flores más delicadas del espíritu alemán; y quien desee conocer al pueblo alemán bajo un aspecto simpático, que lea ese libro, el cual tengo abierto ante mí en este momento, y me parece que me perfuma con el olor de nuestros tilos del norte [...] En la portada del libro hay un niño que sopla en un cuerno, y cuando algún pobre alemán desterrado en país extranjero contempla mucho tiempo esa imagen, cree escuchar los sones del cuerno, que le son tan conocidos, y podría enfermar de nostalgia.[46]

Lo sobresaliente de la compilación de Arnim y Brentano consiste en la fina amalgama lograda entre la recuperación de las canciones populares originales y su presentación poetizada con los elementos del nuevo espíritu romántico que logra fundir en una equilibrada unidad lo popular (o *völkisches*) con lo universal; en esta doble acción, nos dicen los especialistas, se gesta y se desarrolla lo excepcional de la creatividad de "los románticos de Heidelberg".[47] A principios del siglo XX, Gustav Mahler inmortalizaría algunos de los mejores versos de *Des Knaben Wunderhorn* al tonalizarlos en las partes corales de sus sinfonías, en especial la segunda, la tercera y, sobre todo, el último movimiento de la cuarta sinfonía.

El espíritu romántico se asocia con Heidelberg desde antes de la llegada de Arnim y Brentano a esa ciudad por el excepcional poema de 1800 escrito por Hölderlin.[48] Pero también de 1805 a 1810 otros poetas románticos como Joseph von Eichendorff y Joseph Görres participan en la consolidación del espíritu romántico de Heidelberg. En efecto, entre otras cosas, Görres iniciaría la rica tradición cultural de la germanística institucionalizada al dar en 1807 las primeras conferencias de esa disciplina en una universidad alemana.[49]

[45] Véase W. Grabert *et al.*, "Heidelberger und späte Romantik", en *Geschichte der deutschen Literatur*, Munich, Bayerischer Schulbuch Verlag, 1981, pp. 165-174; para la identificación de Heidelberg como "capital" del segundo romanticismo, véase Daniel Wilhelm, *Les Romantiques Allemands*, París, Seuil, 1980, p. 83.

[46] Heinrich Heine, *Alemania*, México, UNAM (Nuestros Clásicos), 1972, p. 194.

[47] Walter Mönch, *Deutsche Kultur: von der Aufklärung bis zur Gegenwart*, Munich, Max Hueber Verlag, 1971, p. 226.

[48] Friedrich Hölderlin, "Heidelberg", en *Poemas: edición bilingüe*, trad. José María Valverde, Barcelona, Icaria, 1983, pp. 22-25. Hölderlin se refiere a Heidelberg en los siguientes términos: "Du, der Vaterlandsstädte Landlichschönste, so viel ich sah."

[49] W. Grabert *et al.*, *Geschichte der deutschen Literatur*, *op. cit.*, p. 167.

En torno a Heidelberg y a las románticas ruinas de su castillo se escribieron, así, algunos de los versos más bellos de la lírica alemana. Algunos de los mejores paisajistas románticos, como Carl Philipp Fohr, Ernst Fries, Georg Phillip Schmitt y, sobre todo, Carl Rottmann, pintarían centenares de paisajes típicamente románticos con los que Marburgo, en cuanto sujeto de inspiración, jamás pudo competir. La primera opera romántica, el *Freischütz* de Carl Maria von Weber, también fue concebida en Heidelberg, antes de ser terminada en Dresden y estrenada en Berlín en junio de 1821.

A Marburgo le quedaba por delante, sin embargo, la consolidación de una rica tradición cultural en filosofía y teología, es decir, las dos disciplinas que habían sido su fuerte desde sus orígenes durante las luchas de la Reforma protestante. En 1927, Martin Heidegger rendiría tributo a la tradición filosófica de Marburgo al presentar un pequeño estudio sobre la historia de la cátedra de Filosofía con motivo de la celebración del cuarto centenario de la fundación de esa universidad.[50] Eduard Zeller, especialista en filosofía presocrática, posteriormente maestro de Max Weber en Heidelberg, ocupa la cátedra de filosofía en Marburgo entre 1849 y 1862, antes de dirigirse en ese último año a concluir su carrera en la (más codiciada) Universidad de Heidelberg. La estancia de Zeller en Marburgo inicia una tradición de exégesis y rigor analítico, no sólo para la elaboración de modernas historias de la filosofía griega, sino también para la discusión y transición de la reflexión filosófica de Hegel al neokantismo. El antecedente de Zeller es importante en la historia de la cátedra de Marburgo, porque prepara el camino a Hermann Cohen.

Pero si Zeller preparó el camino intelectual del neokantismo de Marburgo, éste no hubiera podido desarrollarse sin las transformaciones políticas e institucionales que trajo consigo la unificación alemana de 1866. En la guerra de Prusia contra Austria, el príncipe de Hessen había tomado partido por la segunda. El primero de agosto de 1866, las tropas prusianas ocuparon en consecuencia el territorio de Hessen, el cual fue incorporado a Prusia como subdivisión de la provincia de Hessen-Nassau. La ocupación prusiana no significó para la Universidad de Marburgo un yugo sino, por el contrario, una verdadera liberalización porque, a partir de 1866, el antiguo y rígido estatuto de la universidad fue abolido y los profesores ya no tendrían que pertenecer a partir de entonces a la religión reformada. La libre enseñanza y la libre investigación no tan sólo fueron permitidas, sino incluso protegidas y fomentadas. Por paradójico que pueda parecer, la política de Bismarck permitió a la Universidad de Marburgo fortalecer su orientación liberal y, con ello, desarrollar y conquistar un creciente prestigio en el sistema universitario alemán. El

[50] Martin Heidegger, "Zur Geschichte des philosophischen Lehrsthuls seit 1866", en Heinrich Hermenlink (comp.), *Die Phillips-Universität zu Marburg: 1527-1927*, Marburgo, Phillips-Universität, 1927, pp. 680-687.

historiador del arte Karl Justi sería el primero en ocupar la cátedra de Filosofía de 1867 a 1871, en las nuevas condiciones de liberalización prusiana, pero el verdadero impulso progresista, incluso de tendencia socialista, en la enseñanza de la filosofía en Marburgo, vendría sólo con la actividad de Friedrich Albert Lange, quien ocupa la cátedra de Marburgo entre 1872 y 1875 y prepara el ascenso de la gran figura de Hermann Cohen. Sin los antecedentes de Zeller, Lange y la liberalización prusiana, difícilmente un judío de tendencias socialistas, como era Hermann Cohen, podría haber ocupado la cátedra de Filosofía de Marburgo.

A diferencia de las cortas estancias de sus predecesores en la cátedra, Cohen parecía haber llegado para quedarse, pues se mantuvo en el puesto treinta y seis años, de 1876 a 1912, con lo cual pudo imprimir un sello personal e indeleble a la enseñanza del neokantismo en Marburgo. Paul Natorp, el otro neokantiano indisolublemente asociado con Cohen y Marburgo, superaría al maestro en constancia, pues compartiría la cátedra de 1885 a 1912 y después continuaría con la misma hasta 1924, con lo que su estancia en ella se prolongaría a lo largo de cerca de cuarenta años. El neokantismo dominaría así, imbatible, por medio siglo (1876-1924) en Marburgo, al formar una escuela más compacta que la de cualquier otra universidad alemana, pues sus profesores harían de Marburgo una verdadera "ciudadela fortificada" donde, entre otras cosas, toda la historia de la filosofía se interpretaría con el prisma neokantiano y no se permitiría a ninguna escuela alternativa de pensamiento la entrada al burgo fortificado. Por lo menos ese fue el mejor intento para que el neokantismo tuviera el monopolio legítimo de la interpretación filosófica en un territorio delimitado aunque, claro está, en los últimos años del reinado habían empezado a infiltrarse en las nuevas generaciones de estudiantes ideas filosóficas alternativas, provenientes de otros centros culturales de Alemania, con lo cual quedó preparado el camino para la posterior deserción de las mejores promesas del neokantismo marburgués: primero la *Lebensphilosophie*, después la fenomenología y finalmente el caballo de Troya de la ontología fundamental de Martin Heidegger acabaron por derribar definitivamente los viejos muros de la ciudadela fortificada del neokantismo de Marburgo.

En efecto, entre 1923 y 1928, Heidegger ocupa la cátedra de Filosofía de Marburgo y termina así con una tradición de predominio neokantiano de más de medio siglo en esa universidad.[51] Quienes podían haber defendido de la

[51] Los principales datos de la historia de la cátedra de filosofía fueron extraídos de M. Heidegger, "Zur Geschichte des...", *op. cit.*, pero la interpretación de los mismos no es de Heidegger sino nuestra. Un estudio similar en estilo a este escrito de Heidegger lo constituye el discurso de Hans Georg Gadamer para celebrar el sexto centenario de la fundación de la Universidad de Heidelberg. Véase Hans Georg Gadamer, *Die Universität Heidelberg und die Geburt der Modernen Wissenschaft*, Heidelberg, Springer, 1987.

mejor manera posible la tradición neokantiana de Marburgo, como Ernst Cassirer, tenían ya muchos años de trabajar fuera del burgo; desde 1906, Cassirer había fraguado su carrera docente en Berlín y Hamburgo, y su influencia en Marburgo, aunque todavía era toda una leyenda, se reducía, en términos de presencia física, a tan sólo unos cuantos años del final del siglo XIX. Nicolai Hartmann y Heinz Heimsoeth, por otro lado, habían dejado solos a Cohen y Natorp en su tradición de idealismo crítico kantiano, pues, siendo más jóvenes, incursionaban ya en la fenomenología para emprender tareas filosóficas distintas a las de sus maestros.

De 1924 a 1928, Marburgo experimenta un verdadero renacimiento filosófico con la llegada de Martin Heidegger, tal y como han dejado constancia, en diferentes testimonios, Hans Georg Gadamer y Hannah Arendt.[52] Heidegger no llega solo a Marburgo, sino acompañado de un séquito de los mejores estudiantes de filosofía de Friburgo, mismos que, al entrar en contacto con lo más granado del estudiantado de Marburgo, generan una fructífera, creativa y brillante producción intelectual. En 1924 se encuentran, así, en los seminarios de Heidegger en Marburgo, en calidad de compañeros de clase, Karl Löwith, Hannah Arendt y Hans Georg Gadamer. También durante ese año enseña Nicolai Hartmann en la pequeña Universidad de Hessen, pero su "clientela" tradicional, formada entre otros estudiantes por Gadamer, deserta atraída por la flauta retórica de la excelente decencia del llamativo y excéntrico Heidegger.[53] El joven profesor procedente de Friburgo no sólo llegó para revolucionar la enseñanza de la filosofía establecida por más de medio siglo en Marburgo, sino también para convulsionar con el sello de su influencia personal la otra disciplina de gran tradición en esa universidad: la teología protestante.

En efecto, al lado del neokantismo de Cohen y Natorp, Marburgo se caracterizó en la transición del siglo XIX al XX por disponer de cátedras para figuras tan renombradas en la teología protestante de ese momento como la de Wilhelm Hermann (1846-1922). Hermann es crucialmente relevante para la teología contemporánea, no tanto por tener una obra propia equivalente a la brillante producción de Ernst Troeltsch, su homólogo de Heidelberg, sino

[52] Véase Hans Georg Gadamer, *Philosophisches Lehrjahre*, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1977 y Elizabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, *op. cit.*, pp. 48-49, quien menciona cómo 1924 fue el año decisivo en Marburgo para el inicio de la formación de Arendt debido a la presencia e influencia de Heidegger.

[53] H. G. Gadamer, *Philosophische Lehrjahre*, *op. cit.*, pp. 34-35. Al parecer existía una incompatibilidad de horarios para poder asistir tanto a las clases de Heidegger como a las de Hartmann, pues mientras este último era un elegante y refinado profesor nocturno, Heidegger empezaba bárbaramente sus clases, como buen campesino, a las siete de la mañana, de tal modo que, si algún estudiante decidía desvelarse con Hartmann, no podía desmañanarse al día siguiente para llegar a tiempo a las clases de Heidegger. El estudiantado se decidió por el horario gallináceo a fin de poder asistir, así, a las clases del campesino.

por haber sido el maestro común de los dos teólogos protestantes más importantes de este siglo: Rudolf Bultmann (1884-1976) y Karl Barth (1886-1968). Pertenecientes a la misma generación de Lukács y Ortega, y sólo ligeramente mayores que Heidegger, Bultmann y Barth coinciden entre 1907 y 1908 en Marburgo, donde reciben la influencia decisiva de Hermann para el futuro desarrollo, respectivamente, de la teología "Kerygmática" y de la teología "dialéctica", posiblemente las dos tendencias teológico-protestantes de mayor importancia en nuestro siglo. Nótese que su año de coincidencia en Marburgo corresponde al de la primera estancia de Ortega en la misma universidad; sin embargo, el filósofo español, aparentemente no tuvo el más mínimo contacto con ellos porque en esa época se interesaba en temas muy alejados de la teología, la cual siempre fue —conviene mencionarlo— una preocupación central en Heidegger.[54]

Gadamer inicia el recuento de sus memorias autobiográficas con la afirmación de cómo "el espíritu de Marburgo" podía identificarse con la figura de Bultmann. Recordando al romanista Leo Spitzer, Gadamer nos dice que al planteársele en una conferencia la pregunta "¿qué es Marburgo?", Spitzer señaló a la figura de Bultmann respondiendo: "Das ist Marburg".[55] La referencia no es del todo exagerada: Bultmann estudió en Marburgo entre 1907 y 1910, se habilitó ahí como docente en 1912 y enseñó hasta 1916, cuando brevemente fue a Breslau y Giessen tan sólo para regresar definitivamente a Marburgo en 1921, a fin de continuar ahí su carrera docente y de investigación hasta el año de su muerte, en 1976.

Esta consideración resulta importante porque el intercambio intelectual de 1924 a 1927 entre Bultmann y Heidegger parece haber sido fundamental en la gestación de sus respectivas obras de ese periodo, entre las cuales sobresale desde luego *Sein und Zeit*. En este sentido, "el espíritu de Marburgo" se transmitió e imprimió en la más famosa e influyente obra de Heidegger. Pero tal influencia sería bilateral porque también la ontología fundamental de Heidegger revolucionó la investigación y la enseñanza de la teología en

[54] No obstante, Unamuno leyó al teólogo Wilhelm Hermann por recomendación de Ortega, tal como queda documentado en la carta del primero al segundo del 21 de noviembre de 1912. Véase Laureano Robles (ed.), *Epistolario completo Ortega-Unamuno*, Madrid, Fundación Ortega y Gasset, 1987, p. 110. Las cuestiones teológicas eran una preocupación central en Unamuno, lo cual se refleja en *El sentimiento trágico de la vida*, publicado en 1913, es decir, tan sólo un año después de la carta enviada a Ortega. En esta obra capital, Unamuno exhibe un amplio conocimiento de la teología protestante alemana, pues en ella cita profusamente a autores como Harnack, Schleiermacher, Ritschl, Troeltsch, y la huella del profesor Hermann de Marburgo, recomendado por Ortega, se manifiesta en las varias veces en que es mencionado por Unamuno como el autor que escribió "el más perfecto manual luterano". Véase el cap. 4 de *El sentimiento trágico de la vida*, Madrid, Sarpe, 1984, pp. 90-97.

[55] H. G. Gadamer, *Philosophische Lehrjahre*, *op. cit.*, p. 14.

Marburgo, al incorporarse en los planteamientos generales de Bultmann.[56] Si bien tanto Barth como Bultmann aprendieron de su maestro Hermann a rechazar el historicismo de Troeltsch, eso no les impediría reconocer, también por su influencia, que la discusión contemporánea de la teología cristiana no podía soslayar irresponsablemente la cuestión de su significado en un mundo occidental configurado en gran medida por la moderna comprensión crítica de la historia. Las influyentes aportaciones de los brillantes *outsiders* historicistas de la teología como Dilthey, Max Weber y Ernst Troeltsch, no podían subestimarse o pasar inadvertidas a una erudición creadora tan reconocida como la de Bultmann,[57] aun cuando la solución al eterno conflicto entre el conocimiento histórico-hermenéutico de la tradición y la afirmación de la fe en la revelación no sería proporcionada por ninguno de ellos, ni siquiera por Dilthey, sino más bien por Heidegger. En efecto, la posibilidad hermenéutica de aceptar el planteamiento existencial de Heidegger en la teología fue preparada por los maestros de Bultmann en Marburgo, tal como éste lo confesaría expresamente a Barth algunos años después: "puesto que ya había aprendido en Hermann, estaba preparado para Heidegger".[58]

Así, en 1906, cuando Ortega llegó a Marburgo, ésta era una universidad crucial para las discusiones teológicas y la enseñanza de una rama muy importante del neokantismo. También podía serlo para conocer las nuevas tendencias filosóficas que empezaban a configurarse en el pensamiento de Nicolai Hartmann, quien, como veremos, tenía una clara conciencia de su misión generacional en el desarrollo de la filosofía alemana. Pero a diferencia de Heidelberg, en Marburgo no había una rica tradición en la discusión de

[56] H. G. Gadamer, "Die Marburger Theologie" (1964), en *Gesammelte Werke*, vol. III, Tubinga, Mohr, 1987, p. 199. Gadamer informa cómo, en su forma embrionaria, *Sein und Zeit* fue un trabajo de seminario presentado por Heidegger ante la comunidad teológica de Marburgo en 1924, y por ello, se puede concluir que "la *magnus opus* de Heidegger, *Ser y tiempo*, surgió del fructífero e intenso encuentro del magisterio de Heidegger en Marburgo con la teología protestante contemporánea" (p. 204). Por su parte, Bultmann retomó el problema de la finitud existencial para incorporarlo en sus planteamientos teológicos, pues consideraba que el análisis filosófico de Heidegger sobre la existencia humana presentaba notables paralelismos con la comprensión de la existencia humana de las teologías de san Pablo y san Juan, por lo menos en el sentido en que eran interpretadas por el propio Bultmann. La consolidación definitiva de la posición teológica de Bultmann se fraguó, así, en su confrontación con Heidegger; seguidores de Bultmann como Ernst Fuchs y Gerhard Ebeling partirían del análisis existencialista de su maestro para desarrollar un peculiar método de interpretación del Nuevo Testamento, donde el énfasis se pone en el modo lingüístico de la existencia humana. Tal método se daría a conocer como la nueva hermenéutica de la exégesis bíblica, que a su vez tendría una enorme influencia en la génesis de la hermenéutica filosófica desarrollada por Hans Georg Gadamer en su *Wahrheit und Methode*, Tubinga, Mohr, 1960.

[57] K. G. Faber, *Theorie der Geschichtswissenschaft*, Munich, 1972, p. 12, citado por Robert Morgan, "Ernst Troeltsch and the Dialectical Theology" en J. P. Clayton (ed.), *Ernst Troeltsch and the Future of Theology*, *op. cit.*, p. 47, nota 70.

[58] B. Jaspert (ed.), *Correspondencia Karl Barth-Rudolf Bultmann: 1922-1966*, Bilbao, Desclee de Brouwer, 1973, p. 167.

cuestiones estéticas como tampoco existían círculos de producción literaria semejantes al de Stefan George en la ciudad del Neckar. Para un joven con las inquietudes estéticas y culturales de Ortega, tan alejadas de los problemas teológicos, Marburgo constituía más bien una universidad equivocada.

La conciencia histórica, sociológica y estética de Ortega hubiera encontrado un ambiente mucho más rico y estimulante en la Universidad de Heidelberg. Si en su segunda estancia en Marburgo Ortega hubiera decidido ir, más bien, a Heidelberg, ahí habría encontrado a figuras mucho más afines con sus principales áreas de interés, porque habría hallado a un Lukács que, como él, era ya un gran ensayista dedicado a cuestiones estéticas, al problema de la deshumanización del arte, a la reflexión del papel de las masas en la sociedad moderna y su significado para el desarrollo del arte contemporáneo, así como al estudio de las posibilidades para crear una teoría de la novela. En Heidelberg Ortega habría encontrado también la sociología de Max Weber, la conciencia historicista de Troeltsch y la escuela neokantiana de Baden, los intereses de Vossler en la literatura hispánica, la crítica literaria de Gundolf, el espíritu de la utopía de Bloch, la filosofía existencial de Jaspers, la teoría general del Estado de Jellinek y Kelsen, los intentos de Emil Lask por superar la dualidad tradicional del sujeto y el objeto, y los gérmenes del inicio de la sociología del conocimiento. Nada de esto existía, en cambio, en el burgo fortificado y provinciano de Marburgo, donde la riqueza de los problemas teológicos no era aprovechable, a final de cuentas, para los intereses intelectuales del joven Ortega.

Marburgo no tenía, por otro lado, la tradición del cosmopolitismo de los "grandes salones" de discusión intelectual de Heidelberg. No había círculos de discusión interdisciplinaria equivalentes a los de Max Weber y Stefan George. Las *Grecas* de Marburgo, pequeños grupos dedicados a leer y discutir clásicos griegos, eran, si hemos de creerle a Gadamer, sumamente cerradas y atomizadas. A falta de los círculos interdisciplinarios de Heidelberg, los estudiantes de Marburgo debían conformarse con participar en alguna de las *Grecas* o con discutir, si acaso, ¡en los tranvías que iban de la estación del ferrocarril a la universidad! Lo cual no es, de ningún modo, una exageración, pues Gadamer mismo lo expresa en sus memorias: "Marburg war kein Platz der grossen Salons".[59] Allí no era posible conocer a todos los miembros interesantes de la universidad porque su clima y ambiente fomentaba más bien el contacto en grupos pequeños y cerrados.[60] Por ello, muchos de los contactos importantes o interesantes se tenían que hacer por las mañanas en el tranvía que venía de la *Südbanhof*.[61] En estos "pequeños salones motoriza-

[59] H. G. Gadamer, *Philosophische Lehrjahre*, *op. cit.*, p. 29.
[60] *Ibid.*, p. 39.
[61] *Ibid.*, p. 43.

dos" Gadamer y Ernst Robert Curtius iniciaron en 1920 sus discusiones filosóficas con Max Scheler.[62]

El ambiente cerrado y provinciano de Marburgo es señalado también como característico de esa universidad en otros testimonios biográficos. De este modo, se ha detectado cómo, durante su año de estancia en Marburgo (1924), Hannah Arendt vivió relativamente aislada de la comunidad estudiantil,[63] pues los comentarios antisemitas no escaseaban entre las fraternidades, mismas que constituían un considerable movimiento reaccionario.[64] Cuando, a instancias de Heidegger, Arendt fue a estudiar filosofía con Jaspers en Heidelberg, encontró en esta universidad un ambiente mucho más abierto, cosmopolita e intelectualmente refrescante, pues "a diferencia de Marburgo, Heidelberg sí tenía una tradición de salón desde principios del siglo centrada en torno a los Weber".[65] El círculo de Max Weber, nos dice la biógrafa de Arendt, incluía a muchas mujeres notables, algunas de ellas judías, como la esposa de Jaspers o la esposa de Georg Simmel, así como a una enorme variedad de extranjeros, independientemente de si tenían o no un origen judío.[66] Arendt pudo respirar por fin en ese ambiente cosmopolita, liberal y de gran estímulo intelectual, por lo que decidió quedarse a estudiar en Heidelberg, lugar donde logra doctorarse con gran éxito en 1929.[67]

La relación de Hannah Arendt con Heidelberg no constituye un caso aislado. Entre 1912 y 1918, Ernst Bloch y Georg Lukács también encontraron en esa universidad el mejor lugar de toda Europa para el desarrollo de sus inquietudes intelectuales; la historia se repetiría entre 1920 y 1928 con el caso de Karl Mannheim; Alfred Weber tuvo un fallido intento de liberarse de la sombra de su hermano con una breve estancia en la Universidad de Praga, pero finalmente no fue capaz de soportar el alejamiento del estímulo intelectual de Heidelberg, adonde regresó para permanecer ahí hasta su muerte acaecida en 1958; lo mismo le ocurrió a Rickert, y a Jaspers, e incluso a varios pensadores formados en Marburgo, como Hans Georg Gadamer, quien por razones políticas rechazó la cátedra de filosofía de Marburgo y en cambio corrió lleno de entusiasmo a Heidelberg en 1949 cuando fue llamado para sustituir a Jaspers. Hasta la fecha, Gadamer es una figura sumamente accesible en Heidelberg, donde continúa participando en conferencias universitarias y en reuniones con estudiantes, mostrando una especial predilección por estudiantes latinoamericanos, españoles e italianos, pues el espíritu cosmo-

[62] *Ibid.*, p. 70.
[63] E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, *op. cit.*, p. 59.
[64] *Ibid.*, p. 61.
[65] *Ibid.*, p. 68.
[66] *Idem.*
[67] *Ibid.*, p. 69.

polita de Heidelberg constituye todavía un paraíso, o más bien un oasis, en el sistema universitario alemán.

En suma, la superioridad de Heidelberg sobre Marburgo, en cuanto centro de producción y estímulos intelectuales, sería reconocida a la larga incluso por aquellos que conocían a fondo y desde dentro las virtudes de la Universidad protestante de Hessen en el Lahn. Entre 1906 y 1918, el *Zeitgeist* institucional de la Alemania guillermina estaba formado por las tres pequeñas universidades del medio cultural del sudoeste alemán, pero, dentro de tal medio, la preponderancia general correspondía a Heidelberg, en tanto que Friburgo y Marburgo sólo tenían funciones complementarias y, en todo caso, subordinadas a las del centro cultural de la universidad romántica a orillas del Neckar. Si respecto a la investigación fenomenológica y las discusiones teológicas y neokantianas, Friburgo y Marburgo competían en condiciones de igualdad con Heidelberg, en lo referente a la producción artística, la reflexión estética, la conciencia histórica, la jurisprudencia, la crítica literaria y la sociología, Heidelberg monopolizaba la preponderancia indiscutible.

Dentro del *Zeitgeist* institucional de la Alemania guillermina, la Universidad de Heidelberg era sin lugar a dudas el mejor nicho para el desarrollo intelectual de jóvenes estudiantes que, como Lukács y Ortega, tuvieran inquietudes estéticas, históricas, filosóficas y sociológicas. Ahora bien, según queda asentado en el tercer capítulo de esta investigación, el *Zeitgeist* tampoco puede reducirse únicamente a una identificación institucional. Nos queda por ver, en consecuencia, cómo la *localización social* compartida por Lukács y Ortega, en calidad de miembros del mismo complejo generacional y de *outsiders* en el contexto cultural alemán, se conjugó con las variables identificadas hasta aquí para entender la forma en que pudieron llegar, de manera independiente y simultánea, a ideas tan sorprendentemente coincidentes y semejantes, con el fin de sopesar hasta dónde se encuentra justificado el respectivo reclamo de haber anticipado, precursoramente, algunos de los temas y categorías centrales del *Sein und Zeit* de Martin Heidegger. Para alcanzar una evaluación completa, también deberemos analizar la relación del ensayo precursor con el tratado sistemático.

B. La localización generacional de Lukács y Ortega entre 1906 y 1918

Al aplicar la teoría de las generaciones de Karl Mannheim, mencionábamos ya en el tercer capítulo de esta obra que Lukács y Ortega pertenecen tanto a la *localización* generacional de la "generación de 1914", como al *complejo* generacional de aquellos jóvenes europeos que asistieron a las universidades alemanas con el fin específico de absorber lo mejor de la cultura alemana antes del estallido de la primera guerra mundial. Aun cuando Lukács y Ortega

provenían de las diferentes *unidades* generacionales que emanaban de sus respectivos suelos natales en Hungría y en España, y representaban, por ello, dos contextos de problemas muy diversos como consecuencia de todas la diferencias implicadas en tal distanciamiento espacial y cultural, también es cierto que su aproximación al ambiente cultural alemán presentaba muchas coincidencias y semejanzas.

En efecto, a principios del siglo XX, tanto España como Hungría se encontraban en la periferia del vertiginoso desarrollo económico y cultural que vivían los principales países de Europa occidental. Los grupos cultivados de la generación nacida en España y en Hungría en la década de los 1880, no sólo deseaban una educación individual y una superación personal, sino que también ambicionaban producir una gran transformación en sus "atrasados" países por medio de una vasta regeneración o renacimiento cultural. En consecuencia, Lukács y Ortega dirigirían a las élites vanguardistas de Hungría y España para alcanzar tales propósitos, y pronto serían reconocidos e identificados en sus respectivos países como los indudables líderes intelectuales de la llamada "generación de 1914".

Con el fin de ir precisando el análisis aplicado a la manera en que el elemento generacional influyó en la producción intelectual de Lukács y Ortega, debemos distinguir primero su pertenencia y participación en sus respectivos "complejos", "localizaciones" y "unidades" generacionales. Consideremos primero la noción más amplia de la *localización* generacional, planteándonos la siguiente cuestión general: frente a otras identidades generacionales europeas, situadas en el pasado o en el futuro, ¿cuáles eran los rasgos distintivos, compartidos por Lukács y Ortega, de la *localización* generacional de 1914? Probablemente la mejor definición de tal *localización* generacional sea la proporcionada por el estudio de Robert Wohl al dar la siguiente descripción del proceso de adquisición de la identidad de la "generación de 1914" para todo el contexto europeo:

> Lo esencial para la formación de la conciencia generacional es algún esquema común de referencia que proporcione una sensación de ruptura con el pasado, y que distinga posteriormente a los miembros de esa generación de otras que les sigan en el futuro [...] Lo que permitió a los intelectuales europeos nacidos entre 1880 y 1900 verse a sí mismos como una generación distinta fue la coincidencia de su juventud con la inauguración del siglo XX y que sus vidas se vieran después bifurcadas por la primera guerra mundial. Los que sobrevivieron y llegaron a la década de los 1920 percibieron sus vidas claramente divididas en categorías de antes, durante y después, identificadas por la mayoría de ellos con las fases de la vida conocidas como juventud, etapa adulta y madurez. Lo que unificó a la generación de 1914 no fue sólo la experiencia compartida durante la guerra, como muchos de ellos llegarían después a creer, sino el haber crecido y formulado sus primeras ideas en el mundo anunciado por la guerra; un mundo delimitado por

dos fechas: 1900 y 1914. Este mundo fue el "horizonte vital" dentro del cual iniciaron su vida histórica consciente.[68]

Tal mundo llevaba impreso, de acuerdo con la definición de Wohl, el sello de las siguientes características básicas: la rápida transformación tecnológica de principios de siglo; el cambio revolucionario de estructuras políticas y sociales que acompañó a la disolución de los viejos imperios; la definición de las relaciones europeas entre 1900 y 1914, donde la paz continental y la prosperidad económica no podían ocultar las señales que anunciaban una inminente gran guerra europea; y el surgimiento de la cultura idealista de la "antinecesidad", que para muchos representaba una clara ruptura con la tradición, dominante hasta entonces, del racionalismo occidental.[69]

Por distintas razones, tanto Lukács como Ortega tuvieron similares reacciones heterodoxas cuando estalló la primera guerra mundial, pues, a diferencia de otros miembros de su generación, no vieron con entusiasmo la llegada de la guerra, a pesar de compartir con ellos la experiencia de todos los elementos descritos por Wohl.

En consecuencia, aun cuando todos esos elementos podrían ser necesarios, no son suficientes para configurar lo que Mannheim denominó el nexo más concreto de un verdadero "complejo generacional" o *Generationzusammenhang*. La realización de tal *complejo* generacional surge sólo cuando individuos localizados similarmente sienten que comparten un destino común y participan activamente en los movimientos sociales e intelectuales que configuran y transforman una determinada situación histórica.[70] El nexo que, por ejemplo, Ortega podría sentir con los intelectuales franceses, ingleses o alemanes de su generación al estallar la primera guerra mundial no podía ser de plena identificación con el entusiasmo sentido por ellos, entre otras cosas porque España estaba al margen de la contienda bélica en su calidad de nación neutral. Gray Rockwell, el más reciente y erudito biógrafo intelectual de Ortega, considera que, aun cuando el más amplio contexto de identificación de la generación de 1914 fue la experiencia de la guerra, también es cierto que, en el caso específico de España, el florecimiento del movimiento cultural de 1914 estuvo menos conectado con los asuntos internacionales que con los internos.[71] Ortega mismo jugaría un papel central en estos acontecimientos internos, como central sería su participación en el establecimiento,

[68] Robert Wohl, *The Generation of 1914*, Londres, Weidenfeld and Nicolson, 1980, p. 210.

[69] *Ibid.*, pp. 210-214.

[70] Karl Mannheim, "Das Problem der Generationen" (1929), en Kurt Wolff (ed.), *Karl Mannheim, Wissensoziologie. Auswahl aus dem Werk*, Berlín, Luchterhand Verlag, 1964, pp. 542-543. Véase *supra*, cap. III.

[71] Gray Rockwell, *The Imperative of Modernity: An Intellectual Biography of José Ortega y Gasset*, Berkeley, University of California Press, 1989, p. 11.

en 1913, de la reformista Liga de Educación de Política Española, con el fin de hacer frente a la decadencia del parlamentarismo moribundo heredado a la nación por la Restauración. Tal acontecimiento, aunado a la publicación en 1914 de las *Meditaciones del Quijote* y a su discurso sobre "Vieja y nueva política", presentaron a Ortega (y a su obra) como claramente distinto a los hombres de la generación de 1898 y "lo señalaron como el líder obvio de la generación más joven".[72] En realidad, Ortega ya se había perfilado como "la principal voz española de la nueva generación" desde los años inmediatamente anteriores a 1914, al combinar en su obra los temas del "atraso" de España y de la necesidad de absorber el gran cambio cultural que venía de Europa.[73] Solamente por medio de esta específica combinación de temas podía generarse un relativo margen de identificación entre la generación española de Ortega y sus semejantes extranjeros, localizados allende los Pirineos.[74]

Lo relevante de todo ello, para los objetivos fundamentales de nuestro estudio, radica en que Lukács y su generación en Hungría tenían una posición y una actitud frente al resto de Europa muy parecidas a las de la generación española de Ortega. También a Hungría, desde antes de 1914, los miembros de la unidad generacional de Lukács le achacaban un lamentable "atraso" del que sólo podría salir por medio de una gran renovación cultural que viniera del resto de Europa, concretamente de Alemania. Por ello, Lukács y Ortega llegarían a compartir, no sólo el nexo de una mera *localización* generacional semejante, sino también el nexo más concreto de un verdadero *complejo* generacional, al ir a buscar en el medio cultural de las universidades alemanas aquellos elementos que pudieran provocar un auténtico renacimiento o "regeneración" cultural en sus respectivos y atrasados países. La misión que ambos se propusieron en este contexto los hizo compartir, a pesar de no haberse conocido nunca, un destino común, participando activamente en los movimientos sociales e intelectuales que configuraron y transformaron la situación histórica de sus respectivos países y de toda Europa. Con estos elementos básicos en la aparición de un *complejo* generacional, Lukács y Ortega se vieron influidos por un medio cultural compartido, a la vez que contribuían con sus obras a la configuración del *Zeitgeist* de la modernidad. Recordemos que para Mannheim, el *Zeitgeist* es una "mentalidad" comúnmente atribuida a una época, con una localización concreta en grupos sociales capaces de imprimir su huella intelectual en otros grupos, sin necesidad de destruirlos o absorberlos; y que, por ello, "el *Zeitgeist* es el resultado de la interacción dinámica continua de los *complejos* generacionales".[75]

[72] *Ibid.*, p. 12.
[73] *Ibid.*, p. 13.
[74] *Ibid.*, pp. 63-64.
[75] K. Mannheim, "Das Problem der Generationen", *op. cit.*, p. 558, nota 53.

A fin de poder detectar con mayor claridad el *complejo* generacional compartido por Lukács y Ortega, es necesario describir la coincidencia de algunos de sus intereses y expectativas frente a la cultura alemana, puesto que sería precisamente en el ambiente cultural alemán previo a 1914 donde el húngaro y el español llegarían a desarrollar su más estrecho nexo generacional. Resulta pertinente entonces, iniciar esta descripción con un análisis comparativo de las actitudes de crítica cultural compartidas por los más conspicuos representantes de las cultivadas *unidades* generacionales de Hungría y de España, especialmente en lo que se refiere al papel asignado a la cultura alemana para llevar a cabo las tareas de regeneración cultural en sus respectivos países.

1. *La misión histórica de la* unidad *generacional de Ortega y Gasset*

Desde Heidelberg, por ejemplo, Karl Mannheim manifestaba su envidia hacia las excelentes condiciones con que contaban los alemanes para su desarrollo cultural frente a las precarias condiciones del mismo tipo que existían en Hungría. En Alemania, escribía Mannheim a sus compatriotas húngaros en 1922, el individuo

> ...todavía se encuentra inmerso en la corriente general de una gran tradición cultural y puede olvidarse de vez en cuando del caos que rodea al pozo de su existencia cotidiana [...] En Hungría, por el contrario, no hay tales apoyos externos para el artista radical; ahí el sujeto aislado que está verdaderamente vivo afronta la vida sin ayuda alguna y tiene que hacerlo todo por sí mismo sin ser capaz de profundizar en ninguna tarea. En nuestro país uno es capaz de establecer nexos únicamente entre almas desarticuladas y sólo se puede amar a los individuos por separado.[76]

Doce años antes, José Ortega y Gasset había expresado opiniones parecidas y mucho más detalladas para el caso de España cuando, en su conferencia de 1910 sobre "La pedagogía social como programa político", hizo notar a sus compatriotas españoles que en otros países europeos

> ...acaso sea lícito a los individuos permitirse pasajeras abstracciones de los problemas nacionales: el francés, el inglés, el alemán, viven en medio de un ambiente social construido. Sus patrias no serán sociedades perfectas, pero son sociedades dotadas de todas sus funciones esenciales, servidas por órganos en buen uso. El

[76] Karl Mannheim, "Heidelberger Briefe" (1922), en Éva Karádi y Erzébet Vezér (comps.), *Georg Lukács, Karl Mannheim und der Sonntagskreis*, Frankfurt, Sendler, 1985, p. 88. En estas cartas, Mannheim describe también a Heidelberg como la "capital espiritual" por excelencia de Alemania (pp. 76-77 y 82-86).

filósofo alemán puede desentenderse, no digo yo que deba, de los destinos de Germania; su vida de ciudadano se halla plenamente organizada sin necesidad de intervención. Los impuestos no le apretarán demasiado; la higiene municipal velará por su salud; la Universidad le ofrece un medio casi mecánico de enriquecer sus conocimientos; la biblioteca próxima le proporciona de balde cuantos libros necesite; podrá viajar con poco gasto, y al depositar su voto al tiempo de las elecciones, volverá a su despacho sin temor de que se le falsifique la voluntad. ¿Qué impedirá al alemán empujar su propio esquife al mar de las eternas cosas divinas y pasarse veinte años pensando sólo en lo infinito?

Entre nosotros el caso es muy diverso: el español que pretenda huir de las preocupaciones nacionales será hecho prisionero de ellas diez veces al día y acabará por comprender que, para un hombre nacido entre el Bidasoa y Gibraltar, es España el problema primero, plenario y perentorio.[77]

Fernando Salmerón[78] considera que esta manera de ver el problema español por parte de Ortega arranca desde 1907, pues, al publicar en 1905 su artículo sobre la "Asamblea española para el progreso de las ciencias", el joven publicista español presenta ya una solución basada en un vasto programa de "europeización", como respuesta al atraso cultural de España. ¿Cuál es el sello distintivo de Europa frente al resto del planeta, y que por lo tanto, constituye su diferencia específica y su nota definitoria? Ortega nos dice claramente que "Europa=ciencia; todo lo demás le es común con el resto del planeta".[79] Europa se distingue de Asia y África por su ciencia, y por ello el problema español es un problema pedagógico, pues lo que España necesita es la educación de una minoría vanguardista que cumpla la función de "conciencia" española para regenerar y poder europeizar adecuadamente a España. El diagnóstico que Ortega presenta en 1908 del problema español es desolador pero, con todo, indica que aún es posible aspirar a una solución por medio de la educación de una minoría en la ciencia "europea" —que Ortega identifica después con la ciencia alemana— para llevar a cabo el proceso de europeización de España. De esta forma, resulta que, para Ortega, el problema de España

...es la inconsciencia, es decir, en España no hay más pueblo. Ésta es probablemente nuestra desdicha. Falta levadura para la fermentación histórica, los pocos que espiritualicen y den un sentido de la vida a los muchos. Semejante defecto es exclusivamente español dentro de Europa [...] ¿Y de dónde proviene esta desventura? ¡Ay no lo sabemos! ¡No lo sabemos! ¿La Inquisición, la situación geográfica,

[77] José Ortega y Gasset, "La pedagogía social como programa político" (1910), en *Vieja y nueva política*, Madrid, Revista de Occidente (El Arquero), 1973, pp. 88-89.

[78] Fernando Salmerón, *Las mocedades de Ortega y Gasset*, México, UNAM, 1983, pp. 49-57.

[79] José Ortega y Gasset, "Asamblea para el progreso de las ciencias", en *Obras completas*, Madrid, Alianza Universidad/Revista de Occidente, 1983, vol. I, p. 102.

> el descubrimiento de América, la procedencia africana? No podemos saberlo: como no tenemos cerebro, no hemos podido tejer nuestra propia historia. [...] Esto somos. Raza que ha perdido la conciencia de su continuidad histórica, raza sonámbula y espuria que anda delante de sí sin saber de dónde viene ni a dónde va, raza fantasma, raza triste, raza melancólica y enajenada, raza doliente [...]
>
> Lo único cierto que hay en todo esto es que nosotros tenemos la culpa de que no sea de otra manera. Es preciso que nos mejoremos nosotros sin cuidarnos de mejorar antes al pueblo [...] Las únicas facetas de sensibilidad que quedan a España son la literatura periodística y la política de café [...] Pero este hecho es el síntoma más claro de que no existe en España otra cosa sino pueblo, de que nos falta esa minoría cultural que en otros países es lo bastante numerosa y enérgica para formar como un pueblo dentro de otro pueblo, e influir sobre el más amplio.[80]

Salmerón considera, por otro lado, que a partir de agosto de 1911, Ortega pareció declararse vencedor en la campaña de europeización y que por ello empezó entonces la tarea más específica de "la germanización cultural de España".[81] Sin embargo, esta tendencia se encuentra ya claramente señalada en el escrito de 1908 que hemos venido citando, donde, en más de una ocasión, Ortega identifica la necesidad de ciencia en España con la necesidad de ciencia alemana; identificación que, por lo menos para Ortega, es algo que no está a discusión:

> No parto de nada vago o discutible. Actualmente no existen en ninguna biblioteca pública de Madrid —casi pudiera añadir ni privada— las obras de Fichte. Hasta hace pocos días no existían tampoco las de Kant: hoy las ha adquirido el modesto Museo Pedagógico en una edición popular. No existen las obras de Harnack ni de Brugmann [...]; basta lo mencionado para afirmar que en España no hay sombra de ciencia.[82]

Tal perspectiva se agudizaría, ciertamente, a partir de 1911, cuando Ortega envía desde Marburgo un artículo al diario madrileño *El Imparcial*, donde afirma que de la cultura formalista de Francia ya no puede nutrirse la España moribunda, pues lo que ésta necesita es más bien una cultura de ideas y de pasiones para introducirse con ella a "la vida esencial". La campaña en pro de la retórica latina y en contra de la ciencia germánica, promovida por los franceses para afirmar la cultura latina, olvida que "la verdad es un producto germánico" y —hecho que los franceses no se resignan a aceptar— que "el centro de gravedad espiritual se ha desviado hacia las razas germánicas".[83]

[80] *Ibid.*, pp. 105-106.
[81] F. Salmerón, *op. cit.*, p. 76.
[82] J. Ortega y Gasset, "Asamblea para el progreso de las ciencias", *op. cit.*, p. 108.
[83] J. Ortega y Gasset, "Alemán, latín y griego", en *Obras completas*, vol. I, *op. cit.*, p. 207.

Por ello, lo que España necesita es "que toda la instrucción superior española, todas las carreras universitarias, todas las escuelas especiales, exijan el conocimiento del idioma alemán. La cultura germánica es la única introducción a la vida esencial".[84] Ortega trata de nivelar las cuentas de esta evaluación cuando afirma tener una antipatía personal espontánea hacia la cultura germánica, pues, después de todo, los alemanes carecen de armonía y de una personalidad balanceada; en ocasiones pueden ser crudos, pragmáticos y materialistas en demasía; y tienen una preocupante inclinación acrítica hacia las formas colectivas de organización social, en las cuales el individuo pierde su identidad.[85] Con todo y estos defectos, en filosofía, física y matemáticas —es decir, en el ámbito de la "ciencia"—, así como en historia y sociología, Alemania está más adelantada que España. Si bien es cierto que la cultura alemana no es clásica y el germanismo tiene que ser superado, Ortega advierte a sus lectores españoles que todavía no lo está:

> Lo superado es la llamada cultura latina. Si aspiramos a algo más fuerte, nos es imprescindible partir de la ciencia germánica. De modo que, hoy por hoy, los pueblos románicos no tienen cosa mejor ni más seria que hacer que reabsorber el germanismo sin pensar en la galvanización de la momia latina.[86]

En suma, si el deseo de "regeneración" de España era el que predominaba a principios de siglo en la *unidad* generacional de Ortega, la europeización por medio de una cultivada élite vanguardista educada en la ciencia germánica era la forma más adecuada de obtener la satisfacción de tal deseo. Para Ortega y su generación, el problema y la solución del mismo quedaban resumidos de la siguiente manera:

> Regeneración es inseparable de europeización; por eso, apenas se sintió la emoción reconstructiva, la angustia, la vergüenza y el anhelo, se pensó en la idea europeizadora. Regeneración es el deseo; europeización es el medio de satisfacerlo. Verdaderamente se vio claro desde un principio que España era el problema y Europa la solución.[87]

El llamado de Ortega para la europeización de España fue dirigido inicialmente a una selecta élite educada de clases medias y altas. Ortega era visto como un carismático líder generacional que buscaba introducir nuevos

[84] *Ibid.*, pp. 209-210.

[85] Las críticas de Ortega a la cultura alemana de esta época pueden encontrarse sintetizadas en dos artículos de 1908 intitulados "Las dos Alemanias" y "La solidaridad alemana", en *Obras completas*, vol. X, *op. cit.*, pp. 22-27.

[86] J. Ortega y Gasset, "Alemán, latín y griego", *op. cit.*, p. 209.

[87] J. Ortega y Gasset, "La pedagogía social como programa político", en *Vieja y nueva política*, *op. cit.*, p. 110.

modos culturales en una sociedad que empezaba a experimentar, de manera vacilante y desigual, varias formas de modernización: política, artística, científica y socioeconómica. Recientes especialistas en el estudio de Ortega, como Gray Rockwell, han encontrado que para el meditador de El Escorial "no había más camino hacia la modernidad cultural que el que cruzaba por los puentes del Rhin" y, por lo mismo, el propio Ortega pareció concebir su misión histórica y generacional, previa a 1914, como la de "un gallo que regresa del mediodía europeo (de las universidades alemanas) para proclamar, en la oscuridad de España, la alborada que se anuncia detrás de los Pirineos".[88]

2. *La misión histórica de la* unidad *generacional de Lukács*

Con importantes variaciones y modificaciones, por la misma época la *unidad* generacional de Lukács se planteaba en Hungría problemas aparentemente semejantes a los de Ortega, y proponía también soluciones basadas en la necesidad de una renovación cultural la cual tendría que nutrirse, por lo menos en una primera etapa, de la cultura alemana.

La unidad generacional de Lukács en Hungría pertenecía técnicamente también a la denominada "generación de 1914" en el resto de Europa. Nacidos en la década de los 1880, sus años de formación cubrieron la primera década y media del siglo XX y sus vidas se vieron crucialmente influidas, transformadas y reorientadas por acontecimientos cataclísmicos como una guerra mundial, la desintegración del Imperio Austro-Húngaro, una revolución socialista en la cual Lukács y su grupo tendrían un papel dirigente muy importante, un aplastamiento militar de todas sus esperanzas de transformación revolucionaria, y un exilio en distintas partes de Europa o de América que en muchos casos fue para toda la vida. La guerra de 1914 fue, por consiguiente, un acontecimiento fundamental para Lukács y su generación, pues, a diferencia de sus congéneres españoles, ellos sí se vieron obligados a participar directamente en la gran conflagración bélica. No obstante, la *unidad* generacional de Lukács no estaba constituida por intelectuales europeos occidentales, sino por húngaros, es decir, por europeos orientales más o menos separados o desfasados de los acontecimientos occidentales, cuyas experiencias culturales formativas no seguían una trayectoria paralela a la de sus contemporáneos occidentales.[89]

De esta forma, aun cuando la primera guerra mundial fue un indudable catalizador para la formación de la *unidad* generacional de Lukács, sería equivocado atribuirle su vitalidad y creatividad meramente a los aconteci-

[88] Véase G. Rockwell, *op. cit.*, pp. 77 y 65.
[89] Véase M. Gluck, *Georg Lukács and his Generation*, *op. cit.*, pp. 1 y 44.

mientos externos. Según Mary Gluck, los judíos intelectuales asimilados de clase media y clase media alta, reunidos en torno a Lukács durante la guerra, por medio del llamado "círculo dominical de Budapest", se conocían desde una década anterior a 1914 y, por lo tanto, tuvieron tiempo suficiente para sentir cómo crecía la afinidad intelectual, cultural y temperamental entre ellos, a tal grado que, por lo menos desde 1910, habían iniciado sus reuniones en calidad de grupo generacional a fin de discutir, entre otras cosas, las posibles formas de obtener una ambiciosa regeneración cultural.[90] Por lo pronto, sus esfuerzos cristalizaron en 1911 con la fundación de su propia revista cultural, misma que —en palabras de Bela Balázs, uno de sus editores— debía reflejar "un nuevo programa, un nuevo estilo literario y una nueva generación de escritores".[91]

Con esto quedaba muy claro que el grupo de intelectuales dirigidos por Lukács tenía una clara conciencia generacional, aun cuando no fuera igualmente clara la tarea común, concreta y específica, que les proporcionaba tal sentimiento de solidaridad. En efecto, a pesar de que en sus esfuerzos por autodefinirse Lukács y su grupo usaban constantemente la noción de "generación" para explicar la fuerza o tendencia unificadora del grupo, no eran capaces de definir con la misma precisión cuál era concretamente su tarea compartida. En 1915, por ejemplo, Balázs escribía una carta a Lukács donde le comunicaba que todo el grupo de Budapest tenía la sensación omnipresente de que "nuestra generación o secta, o como quiera que se le llame, posee un destino común", y aun cuando había también una "idea destinada a ser continuada por la próxima generación",[92] no se definía con exactitud en qué podía consistir esa "idea compartida".

No obstante, hay varios elementos, dispersos y constantes, en las ideas expresadas por Lukács y su grupo, de los cuales es posible extraer el tipo de proyecto cultural que tenían para su grupo generacional. En primer lugar, había una sensación de extrañamiento y distanciamiento frente al bajo nivel cultural que afectaba a Hungría en general, y estaban en desacuerdo con el tipo de filosofía positivista dominante en los reducidos grupos oficiales que tenían el control de las instituciones culturales de Budapest; buscaban, por consiguiente, destruir las bases de esa cultura oficial para después alcanzar,

[90] *Ibid.*, pp. 17-18.

[91] B. Balázs, citado en *ibid.*, p. 17.

[92] Carta de B. Balázs a Lukács del 25 de junio de 1915, citada en *ibid.*, p. 43. Poco antes, el 28 de febrero de 1915, Balázs había escrito a Lukács sobre la necesidad de que "la nueva generación espiritual" a la que ambos pertenecían fuera organizada para emprender "una guerra ética de castas" de alcances internacionales. Tal movimiento debería organizarse a semejanza "de una liga, de una fraternidad de espíritus afines" o incluso de una "secta", y se invitaba a Lukács para que fuera su dirigente: "Du musst Führer sein!". Véase la carta de Balázs a Lukács del 28 de febrero de 1915 en Éva Karádi y Éva Fekete (comps.), *Georg Lukács Briefwechsel: 1902-1917*, Stuttgart, J. B. Metzler, 1982, p. 343.

en segundo lugar, una fase constructiva de una nueva cultura, la cual no sólo traería aparejado un verdadero "renacimiento cultural", sino también una regeneración de toda la organización social y política de Hungría. Resulta, entonces, que la forma específica de darle un contenido concreto y positivo a su idea de regeneración cultural debía quedar abierta para ser llenada en el futuro; en la situación inmediata, la misión de Lukács y su generación tan sólo podía delimitarse negativamente, tal y como lo ha señalado Gluck:

> Como generación (Lukács y su grupo) estaban convencidos que su misión filosófica era esencialmente crítica y negativa, pues sólo con la destrucción de los últimos vestigios de un pasado desacreditado podrían tener una esperanza para construir el camino que llevara a un nuevo futuro. Tan sólo después de haber resuelto todas las cuestiones filosóficas heredadas del pasado [escribía Lukács en 1911] podrían empezar a "poner los cimientos para una gran filosofía sintética nueva, que pueda crear una cultura y convertirse en un digno sucesor del gran pasado".[93]

El planteamiento de "regeneración cultural" de la unidad generacional de Lukács resultaba, así, esencialmente utópico, pero a pesar de sus constantes reclamos y pretensiones de ruptura total con las precedentes unidades culturales húngaras, lo cierto es que la generación "modernista" de 1914, a la cual pertenecía Lukács, heredó inconscientemente, y con modificaciones si se quiere, algunas de las actitudes de aquéllas, especialmente en lo referente a la postura que sería menester adoptar frente a la cultura europea occidental dadas las condiciones de atraso cultural y socioeconómico de Hungría.

Así, pues, la *unidad* generacional de Lukács fue precedida en Hungría por otra *unidad* llamada "radical", ligeramente mayor a la de Lukács y Mannheim por haber nacido en la década de los 1870, la cual provenía en su mayor parte del mismo estrato de clase media o clase media alta de judíos asimilados que predominaba en la llamada generación "modernista" de 1914. Aun cuando las dos *unidades* generacionales tenían importantes divergencias teóricas y conceptuales, tales como la acrítica disposición de la *unidad* radical a aceptar la ideología "progresista" del positivismo, lo cierto es que ambas unidades fundamentaban sus intentos de superación del atraso de Hungría en un proyecto de apertura hacia la cultura de Occidente y, debido a esta coincidencia, los dos grupos establecieron una alianza táctica para oponerse tanto a la cultura oficial, como al estrecho provincialismo nacionalista que veía con desconfianza todo lo procedente del exterior. A diferencia de la unidad "modernista" de Lukács, sin embargo, la unidad "radical" dirigida por Oszcár Jászi aceptaba de manera incuestionada y "radical" el modelo vigente de la

[93] Mary Gluck, *op. cit.*, p. 72.

cultura occidental como solución al problema húngaro. Para los "radicales", las sociedades liberales de Europa occidental, con sus instituciones políticas democráticas, sus pujantes economías y su vigorosa vida intelectual, lejos de ofrecer un espectáculo de malestar y desencanto, como podía verse en las reservas críticas de Lukács y los "modernistas", ofrecían más bien un modelo idealizado digno de ser emulado, no sólo por Hungría, sino por toda Europa oriental.

Una estancia de seis meses en París, durante 1905, bastó a Jászi para convencerse firmemente de cómo el "progreso" para Hungría, el cual en ese momento no era "más que un pálido y deformado eco de las energías creativas de Occidente", consistía en seguir el camino recorrido ya por los países industriales y democráticos de Europa occidental.[94] La postura de Lukács y su grupo, pese a su ambicioso utopismo, no era tan entusiasta y optimista respecto al significado potencial de Occidente para Hungría. Compartían con los "radicales", eso sí, el diagnóstico del desolador atraso cultural que padecía la tierra de los magiares, pero estaban más cerca de sus congéneres occidentales en la manifestación de un escéptico pesimismo respecto al futuro que le esperaba a Occidente. En otras palabras: si Jaszi y su grupo estaban intelectualmente muy cerca de la optimista ideología del constante progreso occidental, Lukács y su grupo tenían mayores afinidades electivas en su forma de pensar con Schopenhauer, Simmel y la futura visión de Spengler sobre la decadencia de Occidente. O, si se prefiere, Jászi se deslumbró con la superficialidad de la "frivolidad" francesa, en tanto la *unidad* generacional de Lukács prefirió mirar hacia la "profundidad" filosófica de la cultura alemana.

Para 1910, el distanciamiento de la cultura húngara llegó a tal grado que Lukács dejó de escribir en húngaro después de la publicación en Budapest de *El alma y las formas*, y decidió dedicarse a escribir exclusivamente en alemán[95] so pretexto de que era "imposible escribir filosofía en húngaro". Tal orientación hacia la cultura alemana no fue del todo bien vista en los círculos oficiales de la cultura nacionalista de Hungría, en donde se reseñó desfavorablemente la edición húngara de *El alma y las formas* por su estilo "difícil", "germánico" y "antihúngaro". La reseña de Mihály Bábits en *Nyugat* (Occidente), revista donde Lukács había publicado previamente varios de sus ensayos, es bastante representativa al respecto. Bábits reconocía que, aun cuando el libro de Lukács tenía algunos pensamientos valiosos, no podía ocultarse que "esos pensamientos son, en el más pleno sentido de la palabra, alemanes [...] El autor insiste en usar esa moderna terminología germánica, un tanto afectada,

[94] O. Jászi, "Kurltúralis elmaradottságunk okairol" ("Causas de nuestro atraso cultural"), en *Huszadik Század* (Siglo Veinte), núm. 11, 1910, citado en M. Gluck, *op. cit.*, p. 91.

[95] Harry Liebersohn, "Georg Lukács: Community Reborn", en *Fate and Utopia in German Sociology, 1870-1923*, Cambridge Mass., MIT Press, 1988, pp. 176-177.

la cual siempre me produce —lo confieso— una antipatía irrefrenable [...] Este tipo de cultura es típicamente alemana o, más bien, vienesa".[96]

Irritado porque la reseña de Bábits se quedaba en la frívola formalidad de la crítica del estilo sin entrar a discutir el contenido del libro, Lukács respondió en la misma revista con un tono que claramente reflejaba su desprecio hacia la ignorancia y el simplismo de su detractor: la razón por la cual su obra no era comprendida y parecía "extranjera" a la audiencia húngara provenía de la irremediable ignorancia de ésta, dada su ancestral carencia de una genuina cultura filosófica; "ésta es también la razón por la que los materialistas más chatos y mecánicos aparecen entre nosotros como grandes filósofos, en tanto que los más importantes filósofos (de nuestro tiempo) son evadidos al etiquetárseles de incomprensibles".[97]

Tales deficiencias de la cultura húngara habían sido señaladas por Lukács desde la publicación, en 1909, de su primer libro sobre la historia evolutiva del drama moderno. En el anexo al último capítulo del libro, bajo el encabezado "La literatura dramática húngara", Lukács señalaba ya que Hungría no había podido aportar nada importante a la literatura dramática universal, como tampoco había aprendido nada, o casi nada, de las grandes tradiciones dramatúrgicas de Europa occidental.[98] La descripción de Lukács se presenta en un tono de airada denuncia ante una situación supuestamente escandalosa, cuando señala, por ejemplo, "que de la gran lucha alemana por la configuración del estilo nunca hemos sentido ni aprovechado nada".[99] Debido a esa incapacidad, la literatura dramática húngara se quedó en un mero juego ornamental, con cierto interés cuando se le juzgaba desde el punto de vista de una moda pasajera, pero condenada a no alcanzar nunca un verdadero impacto artístico.[100] Las razones para explicar tal atraso cultural eran parcialmente sociológicas: debido a que en Hungría jamás pudo desarrollarse una burguesía fuerte, el sentimiento trágico que acompaña a la decadencia de esta clase dominante no pudo ser un factor para expresar los puntos más altos de la literatura dramática tal como ocurría en otras partes de Europa. Pero, por otro lado, Hungría carecía de la tradición de una cultura filosófica que le diera sustento a su literatura y, por ello, los dramas húngaros no pasaban de ser meros frívolos juegos melodramáticos:

> En pocas palabras [decía Lukács] detrás de estos dramas no hay ninguna cultura conceptual, filosófica, que los apoye [...]; en Hungría no ha habido nunca, como

[96] Reseña de Bábits citada en Mary Gluck, *op. cit.*, p. 93.
[97] Respuesta de Lukács citada en *idem*.
[98] Georg Lukács, *Entwicklungsgeschichte des modernen Dramas*, Darmstadt, Luchterhand Verlag, 1981, pp. 539-540.
[99] *Ibid.*, p. 540.
[100] *Ibid.*, p. 541.

> tampoco la hay ahora, una cultura filosófica, sino, a lo más, grandes pensadores aislados y solitarios. Y como el auténtico drama sólo puede crecer sobre la base de una fuerte cultura filosófica [...], cuando no la hay, sólo se dan o débiles tendencias dramáticas o meros juegos retóricos.[101]

Puesto que el capítulo sobre el drama húngaro es más bien un anexo, y Lukács concluía su primera gran obra señalando las posibilidades de revitalización de la literatura dramática moderna en las líneas trazadas por los mejores dramaturgos germánicos como Paul Ernst o Hugo von Hoffmanstahl, según hemos visto en un capítulo previo, resulta que Lukács planteaba ya desde su primer libro la solución al problema cultural húngaro: había que europeizar a Hungría por medio de la adquisición de una fuerte cultura "conceptual" o filosófica, y para eso era imprescindible volver la vista hacia Alemania. La crucial decisión de tal orientación es descrita de la siguiente manera por Lee Congdon, uno de los más importantes especialistas de la última década en el estudio de Lukács:

> Convencido de que la cultura húngara nunca podría alcanzar por sí sola la grandeza, Lukács volvió la vista hacia las tradiciones extranjeras, especialmente hacia la cultura filosófica por excelencia: la cultura alemana.[102]

Lejos de considerar, entonces, a los calificativos de "extranjero" o "germanizante" en su sentido peyorativo, Lukács y su *unidad* generacional se dedicaron a absorber lo mejor de la cultura alemana. Las revistas *Huzakid Század*, *Nyugat* y *Szellem* (Espíritu) publicaban, por recomendación de Lukács y su grupo, artículos de Simmel, Nietzsche, Rilke y Freud, así como estudios críticos sobre ellos, con lo cual se ponía un marcado énfasis en la difusión de las más recientes corrientes europeas de pensamiento y la literatura de orientación modernista y antipositivista. Cuando Lukács y Balász fueron a Berlín, en agosto de 1906, a estudiar con Simmel,[103] y posteriormente Mannheim

[101] *Ibid.*, pp. 541-542.

[102] Lee Congdon, *The Young Lukács*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1983, p. 10.

[103] Los recientes y documentados estudios de Lee Congdon y Harry Liebersohn coinciden en basar la periodización de la primera asistencia de Lukács a las clases de Simmel, desde agosto de 1906, en una carta enviada por László Bánóczi a Lukács, quien se encontraba estudiando en Berlín por esas fechas. Véase Lee Congdon, *op. cit.*, pp. 19 y 23, y Harry Liebersohn, "Georg Lukács...", *op. cit.*, p. 162. Véase también la carta de Bánóczi a Lukács del 5 de agosto de 1906 en Karádi y Fekete (comps.), *Georg Lukács Briefwechsel 1902-1917*, *op. cit.*, pp. 26-27. La identificación precisa de esta fecha es importante para nuestro estudio porque coincide exactamente con la periodización de la asistencia de Ortega a las clases de Simmel en Berlín, también desde agosto de 1906. Véase Nelson Orringer, *Ortega y sus fuentes germánicas*, Madrid, Gredos, 1979, p. 30, donde se afirma: "Si Ortega hubiera conocido [a Immisch] en persona, quizás habría sentido la tentación de regresar a Leipzig durante su segunda estancia alemana, en vez de pasar, en agosto de 1906, a la Universidad de Berlín. Aquí es posible que asistiera a las conferencias de Alois Riehl,

siguiera sus pasos en 1912, lo que ansiosamente buscaba la *unidad* generacional de Lukács en Budapest, era liberarse del estrecho positivismo imperante entre los "filósofos" que tenían el control de las instituciones culturales oficiales de Hungría.[104] La razón por la cual Lukács descartó universidades como la de Viena o la de Marburgo para estos propósitos consistía precisamente en su deseo de alejarse lo más posible de los círculos universitarios positivistas. Para un joven filósofo húngaro, ir a Viena en 1906 o en 1912 hubiera sido quizá lo más práctico, dado el arreglo de la monarquía dual del Imperio Austro-Húngaro; pero resulta que precisamente en esa época la Universidad de Viena estaba dominada por la corriente filosófica del positivismo lógico de Moritz Schlick y el "Círculo de Viena",[105] de la cual Lukács y su *unidad* generacional tenían el propósito de alejarse a toda costa, a fin de encontrar aquellos elementos conceptuales que pudieran servir para criticar y destruir los fundamentos filosóficos de la estrecha y provinciana cultura dominante en Hungría.

El sello específico del neokantismo de Marburgo, por otro lado, tampoco podía ser atractivo para Lukács y su grupo precisamente por sus pretensiones de fundamentación filosófica de la "cientificidad" moderna, las cuales servían para avalar una perspectiva en última instancia positivista en la que acababa por desembocar, a final de cuentas, el neokantismo ortodoxo de Marburgo, ya fuera en la versión de Cohen, la de Natorp o, incluso, la de las primeras obras de Cassirer. Por esta razón, ningún miembro de la *unidad* generacional de Budapest tuvo la más remota tentación de ir a Marburgo. Si se deseaba trabajar en la dirección de las *Geisteswissenschaften* o en temas culturales y estéticos, y no había posibilidad de promoverse con Simmel en Berlín, entonces de Berlín había que ir a Baden y, preferentemente, a Heidelberg. De esta manera, lo que Lukács y sus congéneres húngaros buscaron en la cultura alemana, a decir de Harry Liebersohn, fueron fundamentalmente

---

si no también a las del célebre Georg Simmel (1858-1918) quien [...] iba a ser una de las mayores influencias en el pensamiento de Ortega."

[104] Véase M. Gluck, *op. cit.*, p. 170.

[105] Para una amena descripción del ambiente cultural y filosófico dominante en la Viena de principios de siglo, véase Allan Janik y Stephen Toulmin, *Wittgenstein's Vienna*, Nueva York, Simon and Schuster, 1973, especialmente el capítulo 5. Aun cuando la rica cultura vienesa de la época no se restringía, ni mucho menos, a la corriente positivista, el ambiente filosófico y científico universitario sí estaba dominado por el *Wiener Kreis*. Para exposiciones más amplias de la rica cultura vienesa de la época, pueden consultarse las siguientes obras: Gotthart Wunberg y Johannes Braakenburg (comps.), *Die Wiener Moderne. Literatur, Kunst und Musik zwischen 1890 und 1910*, Stuttgart, Reclam, 1984; Carl E. Schorske, *Fin de siècle Vienna. Politics and Culture*, Cambridge, CUP, 1981; los diversos artículos reunidos en "Viena: un laboratorio para el fin de los tiempos", número monográfico de la revista *Universidad de México*, núm. 447, México, UNAM, vol. XLIII, abril de 1988. Un brillante y ejemplar estudio de la cultura vienesa vista especialmente a través de las obras de Karl Kraus, Robert Musil, Hermann Broch y Joseph Roth puede encontrarse en José María Pérez Gay, *El imperio perdido*, México, Cal y Arena, 1991.

dos de sus más importantes aspectos: "la tradición de la literatura alemana desde Goethe como registro principal de la lucha burguesa por la realización personal, y la sociología alemana como guía teórica para la relación entre el individuo y la sociedad".[106]

Pese a su gran insatisfacción con la estrecha vida intelectual húngara y sus frecuentes y prolongadas estancias en Alemania, se puede decir que hasta 1912 Lukács había considerado a Hungría como su casa. Sin embargo, la inclinación hacia Alemania, así como la fascinación por su cultura, se habían acentuado tanto en Lukács, al mismo tiempo que varias dificultades personales y profesionales surgían en Hungría, que en 1912 decide emigrar a Alemania intentando establecerse de manera definitiva en Heidelberg.[107]

En efecto, entre 1911 y 1912 la vida de Lukács parecía sacada de una trágica novela de Dumas o de Balzac, pues, al tiempo en que veía bloqueadas por prejuicios antisemitas sus expectativas de promoverse como profesor ordinario en la Universidad de Budapest, Irma Seidler, su antigua novia, se suicidaba y su amigo Leo Popper moría "extraviado", cual dama de las camelias, por una tuberculosis. Todo esto provocó en Lukács la enorme crisis existencial mencionada en capítulos anteriores. En consecuencia, no debe sorprender que después de tales acontecimientos, Lukács considerara no tener ya ninguna razón para permanecer en Budapest y se sintiera libre para emigrar a un ambiente cultural y vital más favorable:

> justo en el momento de sus dificultades personales y profesionales en Hungría [nos dice Liebersohn], Lukács se vio animado por Ernst Bloch, a quien había conocido en el seminario de Simmel a principios de 1910, para ir a Heidelberg a encontrar la gran filosofía y la nueva cultura alemana que estaba buscando.[108]

Veremos, un poco más adelante, cómo Lukács encontró un ambiente extremadamente favorable para sus propósitos en la rica cultura de Heidelberg, pero, al igual que Ortega, manifestaría críticas y reservas cada vez más grandes frente a las ventajas que podía ofrecer la todavía admirada cultura alemana. Hasta antes del estallido de la guerra de 1914, Lukács se identificó sin problemas con las manifestaciones más distinguidas de la cultura alemana universitaria, desarrollando su propio trabajo sobre la relación entre el individuo problemático y la sociedad en líneas de investigación trazadas claramente por Simmel o por Max Weber. También había tomado, según hemos visto, muchos temas de Simmel, especialmente el de la tragedia de la cultura de la modernidad, para desarrollar sus propios estudios de estética y crítica

[106] Véase Harry Liebersohn, "Georg Lukács: Community Reborn", *op. cit.*, p. 159.
[107] *Ibid.*, p. 176.
[108] *Ibid.*, p. 177.

literaria.[109] El entusiasmo de Simmel y Weber por el estallido de la guerra, sin embargo, no pudo ser compartido por Lukács, quien en su búsqueda por otro tipo de sentimiento comunitario basado en una plena renovación cultural de alcances universales, "se declaró un *outsider*" frente al conflicto e inició por consiguiente entre 1914 y 1915, una radical reevaluación de la cultura alemana. Lukács se veía obligado ahora "a cuestionar su punto de partida, analizando la cultura alemana bajo un nuevo tono de desilusión".[110]

En Heidelberg y en Berlín, Lukács y su *unidad* generacional habían encontrado importantes elementos de la moderna cultura alemana para criticar y destruir las miopes certezas del positivismo decimonónico, aun cuando quedaran decepcionados, frente a Dilthey y Simmel en particular, porque no podían proporcionar los fundamentos de nuevos valores para realizar la gran renovación en la que se pudieran encontrar absolutos culturales.[111] Según Gluck, "sólo dos miembros de la vieja generación se escaparon de la airada condena de Lukács y sus amigos: Nietzsche y Weber".[112] Tal afirmación se ve apoyada con las opiniones emitidas por Lukács en su último esbozo autobiográfico, cuando declaró que el balance negativo de Simmel y Weber presentado en *El asalto a la razón* (1954) no debía verse en el mismo plano porque,

> mientras que, desde un punto de vista ético, mi imagen de Weber siempre fue positiva, a Simmel siempre le critiqué una cierta frivolidad que acabó por distanciarnos. Tal enajenación nunca se dio frente a Weber.[113]

La radical reevaluación de la cultura alemana —en la cual Nietzsche y Weber no serían cuestionados— se vio reflejada en los resultados de la *Teoría de la novela* de Lukács, donde incluso la literatura de Goethe no salió bien librada. La *Bildungsroman* del Wilhelm Meister había demostrado cómo la artificial retirada de Goethe, en esa novela, del realismo a la fantasía no era más que el reflejo de la incapacidad de la burguesía para dar una descripción literaria coherente de su modo de vida. Y de hecho, para Lukács, todas las novelas posteriores de la burguesía quedaban por debajo del nivel de este primer experimento.[114] Según hemos visto, Lukács concluía su *Teoría de la novela* alejándose de Alemania y Occidente en general, al fijar ahora la vista y sus grandes expectativas de renovación cultural en los esbozos del nuevo

[109] Véase *supra*, cap. IV.

[110] H. Liebersohn, *op. cit.*, p. 182. La descripción de Lukács como un "buscador de la comunidad y huésped de un país aliado que se declaró a sí mismo un *outsider*" se encuentra en la p. 181.

[111] M. Gluck, *op. cit.*, pp. 147-148.

[112] *Ibid.*, p. 148.

[113] Georg Lukács, *Gelebtes Denken. Eine Autobiographie im Dialog*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1981, p. 59.

[114] Véase Georg Lukács, *Teoría de la novela*, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1973, cap. III, pp. 122-132.

mundo anunciados en las obras de Dostoievsky. De esta forma, las expectativas que la *unidad* generacional de Lukács albergó en Budapest sobre "un renacimiento universal de la cultura se desvanecieron abruptamente conforme la primera guerra total en la historia europea desplegaba una alternativa radicalmente diferente".[115] La revolución bolchevique representó así, para la *unidad* generacional de Lukács, no sólo la posibilidad de confirmar el desplazamiento espiritual de Occidente hacia Rusia, sino también la de no tener que retirarse del mundo moderno, el cual brindaba ahora las condiciones objetivas para realizar los anhelados y absolutos valores culturales.

Liebersohn elabora, a este respecto, una paradoja extraordinariamente actual según la cual, "mientras Lukács se había movido espiritualmente de Occidente hacia Rusia, Weber había estudiado, en cambio, la alternativa del este sólo para reafirmar su lealtad hacia Occidente".[116] Después de las transformaciones del otoño de 1989 en Europa del este, se ha dicho que "Voltaire ríe sobre la tumba de Robespierre", y lo mismo podría decirse ahora de la relación de Weber con Lukács: tales acontecimientos confirman el acertado realismo del diagnóstico que hace setenta años hizo Weber sobre el significado de la alternativa oriental y confirman también, trágicamente, lo equivocado del diagnóstico del tiempo de Lukács, por esa época, a raíz de su "conversión" al marxismo.

Sea como sea, lo importante para los objetivos centrales de la presente investigación es cómo los acontecimientos europeos, detonados en 1914, acentuaron la percepción sobre el muy peculiar carácter de transición de la *unidad* generacional de Budapest, la cual era vista como una generación de *outsiders* frente a la "cultura objetiva" existente. En efecto, en su conferencia "Alma y cultura" de 1918, Mannheim desarrollaba, fundamentado en la distinción de Simmel entre "cultura objetiva" y "cultura subjetiva", lo que muchos han considerado el "manifiesto generacional" del grupo de Lukács en Budapest.[117] La misión de tal generación, según Mannheim, consistía en aprovechar su distanciamiento de la cultura objetiva existente para criticar sus fundamentos y preparar, así, el camino para la llegada de un nuevo mundo cultural donde el individuo no se vería enajenado, sino fusionado e identificado con la nueva comunidad. En otras palabras, la misión histórica de la *unidad* generacional de Lukács y Mannheim consistía en resolver el problema de la "tragedia de la cultura" diagnosticado por Simmel, el cual sería parafraseado, casi literalmente, en el "manifiesto" de Mannheim:

[115] M. Gluck, *op. cit.*, p. 173.

[116] H. Liebersohn, *op. cit.*, p. 187.

[117] Véase por ejemplo, Laura Boella, *Il Giovane Lukács: la formazione intelletuale e la filosofía política, 1907-1929*, Bari, De Donato, 1977, p. 15: "En 1917, trazando en *Lélek es kultúra* (*Alma y cultura*) el balance espiritual de la primera década y media del siglo, Mannheim hablaba a nombre de una generación unida por un sentimiento compartido de la vida y por una cultura en común."

> Por cultura objetiva entendemos todas las objetivaciones del Espíritu que, en su evolución histórica, se han convertido en patrimonio común de la humanidad. A tal herencia pertenecen la religión, la ciencia, el arte, el Estado y las formas de vida. En contraste, hablamos de cultura subjetiva cuando —como lo ha visto correctamente Simmel— el alma individual busca su plena realización, no a través de sí misma por medio de una internalización, sino más bien por medio de un rodeo frente a las objetivaciones culturales, para finalmente apropiárselas [...] La tragedia de la cultura moderna radica en que estè doble desarrollo no se ha podido seguir de manera paralela [y] Simmel fue el primero en reconocer cómo esta tendencia desemboca en la hipertrofia cultural.[118]

Sin embargo, la posición de Mannheim frente al problema de la cultura no era tan pesimista como la de Simmel, pues, para 1918, el utopismo de la exteriorización de las formas culturales presente en la *Teoría de la novela* de Lukács, marcaba ya la posible dirección para definir la misión histórica de la *unidad* generacional modernista de Hungría:

> es precisamente en épocas de rupturas y renovaciones culturales como ésta, cuando el individuo puede ser muy creativo en la aplicación de su pensamiento crítico [y] a mí me parece que las tendencias más valiosas de la tarea de la presente generación se encuentran precisamente en tal ámbito. Sobre la base de este punto de vista histórico compartido, quisiera indicar ahora cuál es nuestra misión generacional [...] Puesto que la teoría específica de las objetivaciones culturales pertenece al campo de perspectiva compartido en esta generación y [por ello], la claridad con la que vemos la estructura cultural está conectada con nuestra situación histórica, creo yo que es precisamente la aparición de estas nuevas realidades subjetivas, ajenas a la vieja estructura cultural, la que nos hace ver con claridad los límites de ésta. Como individuos, todavía no podemos hablar de la forma que tomarán las nuevas realidades objetivas, pues esto sólo puede ser el resultado de toda una época [y] es posible que no nos sea dado ver el nuevo contenido a la luz de las nuevas formas culturales. Sin embargo, yo creo que hemos preparado el camino hacia la nueva cultura al hacer comprensible la vieja [...] Tenemos como propósito alcanzar una renovación cultural que haga posible otra vez la relación equilibrada entre la cultura objetiva y la subjetiva. Es nuestra misión, hoy más que nunca, resaltar la relevancia de estos problemas y presentar las posibilidades de su solución.[119]

El "manifiesto" de Mannheim concluía así, con un tono muy optimista, al definir la misión que le tocaba desempeñar a su unidad generacional en la preparación del camino para la nueva cultura, pero dejaba también en claro

[118] K. Mannheim, "Seele und Kultur" (1918), en Kurt Wolff (ed.), *op. cit.*, pp. 69 y 74-75.

[119] *Ibid.*, pp. 76-77 y 83-84. Véase también Karl Mannheim, "Die Grundprobleme der Kulturphilosophie" (1919), en Éva Karádi y É. Vezér (comps.), *Georg Lukács, Karl Mannheim und der Sonntagskreis*, *op. cit.*, pp. 206-231.

su función de mera instancia de transición entre dos mundos, lo cual le otorgaba su peculiar localización como generación de *outsiders* con un acceso especial y privilegiado a la captación de los rasgos esenciales del "espíritu del tiempo".

3. *Lukács y Ortega como líderes de la generación de 1914*

De esta forma, el *complejo* generacional compartido por Lukács y Ortega en Alemania, a pesar de provenir de *unidades* generacionales distintas, proporcionaría un ámbito muy fértil de creatividad cultural, donde la combinación de los intereses de su posición generacional con su localización social en cuanto *outsiders* del medio cultural alemán los haría especialmente receptivos a la captación de los temas y problemas centrales que configuraban en ese momento el *Zeitgeist* de la modernidad. El acceso relativamente privilegiado de Lukács y Ortega a este tipo de cuestiones provenía entonces, en parte, de la combinación de su localización generacional con su localización social en calidad de *outsiders*, sólo que esta última circunstancia de marginalidad social no estaba definida exclusivamente por su condición de extranjeros en suelo alemán, sino también por su calidad de intelectuales. Es sabido cómo Mannheim fue el sociólogo que más ampliamente investigó las implicaciones de la marginalidad social en la configuración de la *freischwebende Intelligenz* (intelectuales libremente flotantes),[120] pero es mucho menos conocido que tal categoría la derivó Mannheim, desde 1918, del primer esbozo de su teoría de las generaciones en el manifiesto de "Alma y cultura" que hemos venido comentando. Así, la íntima conexión entre estas dos categorías analíticas fundamentales de Mannheim ha sido detectada, originalmente por Gluck de la siguiente manera:

> El bosquejo principal del famoso concepto de Mannheim del "intelectual libremente flotante" estaba ya más o menos terminado desde 1918 cuando pronunció la conferencia que equivalía a un manifiesto generacional. Como grupo, escribía Mannheim, su generación se habría desprendido de su arraigo social y, en cuanto *outsiders*, habían adquirido un tipo especial de percepción para captar la dinámica esencial de su mundo cultural.[121]

[120] Véase Karl Mannheim, *Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge*, Londres, Kegan Paul, 1936, pp. 136-146. La idea de Mannheim sobre la *freischwebende Intelligenz* ha sufrido tradicionalmente una pésima interpretación. Las versiones reduccionistas, simplistas o explícitamente tramposas de esa idea ya hacen legión. Para una correcta y bien balanceada interpretación de una idea que se ha prestado a tanto abuso. Véase A. P. Sismonds, *Karl Mannheim's Sociology of Knowledge*, Oxford, Oxford University Press, 1978, pp. 126-132.

[121] M. Gluck, *op. cit.*, p. 74.

Lukács y Ortega habían llegado a interactuar, así, a partir de agosto de 1906, en un *complejo* generacional compartido en el medio cultural de las universidades alemanas de principios de siglo, sobre la base de intereses y motivaciones muy semejantes que emanaban de las *unidades* generacionales a las que pertenecían en sus respectivos suelos natales. En ambos se dio una crítica radical a las condiciones de atraso cultural de sus países y un deseo de llevar a cabo, en calidad de misión generacional, una ambiciosa regeneración o renovación cultural. En este sentido, ambos eran líderes de sendas *unidades* generacionales en busca de la "palingénesis"[122] de sus atrasados países, los cuales eran vistos, o bien como "el desierto húngaro",[123] o bien como un "doloroso problema" para las nuevas generaciones.[124] La solución a tal problema fue, en los dos casos, muy semejante, pues, tanto para Lukács como para Ortega, la respuesta estaba en "Occidente", lo cual se reflejaría incluso en la publicación de algunos de los primeros artículos de Lukács en la revista *Nyugat* (Occidente), donde la mirada, vuelta hacia Occidente, era a la par un anhelo y una meta. La aparición en Madrid, a partir de 1923, de la *Revista de Occidente*, fundada por Ortega, representa más un "paralelismo" de problemas y actitudes generacionales que una mera coincidencia.

Más específica y concreta que la identificación de la solución en "Occidente" es la orientación compartida por Lukács y Ortega hacia Alemania, pues ambos buscaban absorber de esta cultura los elementos necesarios para emprender la regeneración de Hungría y España. En Alemania, por otro lado, Lukács y Ortega ocuparían una especial posición como *outsiders* al interactuar con las élites culturales de Heidelberg y Marburgo; sólo que la específica manifestación de esa relativa marginalidad, como veremos a continuación, no fue idéntica: de alguna manera Lukács logró desprenderse más radicalmente que Ortega de sus orígenes nacionales y, por lo mismo, alcanzó un mayor grado de integración y reconocimiento en Alemania que el logrado por su contemporáneo español.

Antes de abordar el asunto más específico de cual fue exactamente la localización de Lukács y Ortega en cuanto *outsiders* en el medio cultural alemán, conviene resolver una cuestión previa relacionada con el análisis

[122] El término "palingénesis" viene de la combinación del griego *palin* (otra vez) y el latín *genesis* o nacimiento, de tal forma que es una manera culterana de decir "renacimiento". Fue usado frecuentemente en España a principios de siglo, tanto por Unamuno como por Azorín, para referirse a la renovación cultural. Véase Pedro Laín Entralgo, *La generación del noventa y ocho*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, Argentina, 1947, pp. 350 y ss.

[123] L. Boella, *Il Giovane Lukács*, *op. cit.*, p. 15.

[124] J. Ortega y Gasset, *Vieja y nueva política* (1914), *op. cit.*, p. 91, donde Ortega caracteriza a su generación como "acaso la primera que [...] al escuchar la palabra España no recuerda a Calderón ni a Lepanto, no piensa en las victorias de la Cruz, no suscita la imagen de un cielo azul y bajo él un esplendor, sino que meramente siente, y esto que siente es dolor".

generacional: ¿acaso la especial localización social y generacional de Lukács y Ortega en Alemania no fue compartida por otros de sus compatriotas? ¿Por qué los que anunciaron de manera precursora el *Zeitgeist* de la modernidad fueron concretamente Lukács y Ortega y no otros individuos similarmente localizados como Balázs, Mannheim o Manuel García Morente? Después de todo, Balázs y Mannheim también pertenecían a la misma *unidad* generacional de Lukács en Budapest y, por intereses y motivaciones muy semejantes a los de Lukács, se lanzaron a estudiar la cultura alemana, donde entraron en contacto con Simmel; en el caso particular de Mannheim, éste incluso siguió los pasos de su predecesor al ir a Heidelberg. Algo parecido ocurrió con los filósofos españoles en Marburgo: Manuel García Morente, nacido en 1886 y por lo tanto únicamente tres años más joven que Ortega, también fue a Marburgo a estudiar la filosofía neokantiana con Cohen y Natorp por la misma época en que el meditador de El Escorial emprendía idéntica faena. Desde la perspectiva del análisis generacional utilizado aquí, ¿cuál podría ser entonces la diferencia específica entre Lukács y Ortega respecto a sus congéneres para la captación privilegiada del *Zeitgeist*? Si queda restringida exclusivamente al punto de vista del análisis generacional, la respuesta radica en la función de *liderazgo* desempeñada por Lukács y Ortega en sus respectivas *unidades* generacionales de Hungría y de España.

Lukács y Ortega eran reconocidos, efectivamente, como indiscutibles líderes intelectuales de las *unidades* generacionales de 1914 en sus respectivos suelos natales. Respecto al primero, una y otra vez Arnold Hauser, importante historiador del arte y miembro del "círculo dominical" de Budapest, menciona cómo Lukács "no sólo fue su director incondicionalmente reconocido desde el principio hasta el final, sino también, en cierto modo, su maestro, sin ningún indicio de pedantismo";[125] también menciona que Mannheim y él consideraban a Lukács su "mentor" y líder generacional, pues el "desarrollo de aquella así llamada 'gran generación' [...] empezó cuando Lukács volvió de Heidelberg al estallar la guerra".[126] La hegemonía intelectual de Lukács es, en fin, ubicada por Hauser al hablar de la posición de Mannheim en la misma:

> Aparte de Lukács, Karl Mannheim era sin duda la cabeza más significativa, un pensador original, a pesar de que, más o menos como todos nosotros, estuviese bajo la influencia de Lukács. Lo más característico de su manera de sentir y pensar era su actitud contraria a todo dogmatismo, a todo prejuicio. Con el tiempo su

[125] Arnold Hauser, *Conversaciones con Lukács*, Barcelona, Labor, 1979, p. 46. Véase también la carta de Balázs del 28 de febrero de 1915, donde el primero exhorta al segundo a ser el dirigente de la "nueva generación espiritual" de Hungría: "Du musst Führer sein!", en Karádi y Fekete (comps.), *Georg Lukács Briefwechsel: 1902-1917*, *op. cit.*, p. 343.

[126] A. Hauser, *op. cit.*, p. 42.

> espíritu crítico destacó aún más, en la medida que nosotros nos volvimos tan receptivos para los dogmas de Lukács.[127]

La posición de Ortega en España, en cuanto líder de la *unidad* generacional de 1914, era similarmente reconocida, al grado que a partir de cierto momento, como dice Marías, "todo pensamiento español —sea cualquiera su contenido— aparece formalmente como 'orteguiano' o 'preorteguiano'".[128] Por ello, dado su "precoz" carácter, la significación de Ortega como líder de una generación, claramente diferenciada de la llamada "generación del 98", se hizo muy pronto manifiesta. Julián Marías afirma, en consecuencia, que por el

> ...nivel teórico de sus escritos —artículos y ensayos—, la amplitud y solidez de su cultura, su condición de profesor —ya desde 1908 en la Escuela Superior del Magisterio, desde 1910 en la Universidad de Madrid, como catedrático de Metafísica—, todo ello le dio desde el principio una autoridad que le fue pronto reconocida. El "joven meditador", para emplear la expresión de Antonio Machado, tuvo desde los veinte años el respeto de sus coetáneos y de sus mayores. A los cursos de Ortega asistían figuras de prestigio, en la plenitud de su fama. Los que estaban suficientemente seguros de sí mismos o los que eran bastante modestos y dispuestos a reconocer las jerarquías, le concedieron pronto su adhesión y una peculiar jefatura intelectual, por lo pronto, de su generación; a los que carecían de esas condiciones, desde muy temprano se les hizo insufrible su figura.[129]

No sólo en España era reconocida la "jefatura" intelectual de Ortega respecto a su *unidad* generacional, también desde Alemania sus amigos lo veían como la cabeza filosófica más importante de la península ibérica. De acuerdo con el balance de Robert Wohl: "para marzo de 1914, Ortega era ampliamente reconocido por los jóvenes españoles de su edad como el líder intelectual y político de su generación [...]; sus amigos del extranjero, como Hermann Cohen, Nicolai Hartmann y Paul Scheffer, veían en él una futura fuerza del pensamiento europeo y lo consideraban el principal representante de la joven generación de su país en el ámbito filosófico".[130] Más aún, según Gray Rockwell, para 1914 Ortega no sólo había surgido como "el líder intelec-

[127] *Ibid.*, p. 47. Para una descripción más detallada de la especial relación de Lukács y Mannheim durante sus años compartidos en Budapest, véase el estudio ya clásico de David Kettler, *Marxismus und Kultur: Mannheim und Lukács in den ungarischen Revolutionen. 1918-1919*, Berlín, Luchterhand Verlag, 1967. Una versión modificada y resumida de esta obra puede encontrarse en David Kettler, "Culture and Revolution: Lukács in the Hungarian Revolutions of 1918-1919", en *Telos*, núm. 10, invierno de 1971, pp. 35-92. Véanse también las cartas, testimonios, ensayos y fragmentos de diarios personales compilados con motivo del centenario del nacimiento de Lukács en Éva Karádi y É. Vezér (comps.), *Georg Lukács, Karl Mannheim und der Sonntagskreis*, Frankfurt, Sendler, 1985.

[128] Julián Marías, *Ortega: circunstancia y vocación*, Madrid, Alianza Universidad, 1983, p. 138.

[129] *Ibid.*, p. 137.

[130] R. Wohl, *The Generation of 1914*, *op. cit.*, pp. 130-131.

tual de su generación", sino que también tenía una firme y prominente base institucional para desempeñar con gran eficiencia "su doble función de líder de su propia generación, y maestro de la que estaba por llegar (a la edad de la plenitud)".[131]

Por consiguiente, la clara conciencia que tanto Lukács como Ortega tenían de su función en calidad de líderes intelectuales de sus propias *unidades* generacionales, los capacitaría de una manera óptima para tratar de captar y asimilar los temas y problemas más sobresalientes del *Zeitgeist* de la cultura alemana, a donde habían ido a buscar los anhelados elementos para emprender las cruzadas de "palingénesis" urgentemente requeridas en Hungría y en España. Los lineamientos de tal absorción cultural los fijaron ellos en cuanto líderes generacionales; tocaría a sus seguidores más cercanos, como Balázs, Mannheim, Hauser, García Morente, Zubiri y Gaos, explorar y agotar las veredas culturales abiertas por sus dirigentes y mentores. Debemos considerar, a continuación, la forma en que Lukács y Ortega compartieron, en calidad de *outsiders*, un mismo *complejo* generacional en el medio cultural del sudoeste alemán, donde se integrarían a las *unidades* generacionales específicamente alemanas.

[131] G. Rockwell, *The Imperative of Modernity*, *op. cit.*, pp. 68 y 80.

VI. LA MARGINALIDAD SOCIAL DE LOS INTELECTUALES EXTRANJEROS: LUKÁCS Y ORTEGA COMO *OUTSIDERS* EN ALEMANIA

En el capítulo III de esta obra, vimos cómo el origen de la idea de la especial "objetividad" perceptiva del extranjero se remonta a la *Sociología* (1908) de Simmel y a los estudios de Veblen sobre el papel de los judíos en el mundo de los gentiles.[1] Asimismo, el esfuerzo de interpretación de pautas culturales divergentes es el factor que permite a Alfred Schütz (1944) explicar el mayor grado de perceptibilidad "objetiva" del extranjero, puesto que al no compartir todos los supuestos básicos de la "concepción relativamente natural del mundo", el extranjero está capacitado para cuestionar casi todo lo que parecería incuestionable a los miembros del grupo social al que se incorpora. Debido a esta tendencia indagadora, el extranjero desarrolla una aguda sensibilidad para encontrar incoherencias en el esquema cultural abordado, pues tiene una necesidad vital de adquirir un pleno conocimiento de los elementos de la pauta cultural interpretada y de examinar cuidadosamente, por ello, lo que el endogrupo considera evidente en sí mismo y sin necesidad de mayor explicación. En determinadas circunstancias el extranjero, el *outsider*, es capaz de detectar, con mayor facilidad que el *insider* nativo, el momento en que surge una crisis que amenaza a todo el fundamento de la "concepción relativamente natural del mundo", pues esos síntomas por lo general pasan inadvertidos en un principio a los miembros del endogrupo, habituados a confiar en la continuidad de su forma tradicional de vida.[2] La posibilidad de detectar precursoramente esas crisis e incoherencias culturales puede llegar a traducirse en grandes aportaciones artísticas, filosóficas y cuturales por parte de los *outsiders* hermeneutas.

El historiador Peter Gay considera, en esta misma línea de interpretación, que un periodo de enorme productividad cultural en Alemania, como fue el de la República de Weimar, puede explicarse en muy buena medida por la función que desempeñaron en ella diversos tipos de *outsiders*: "La cultura de Weimar fue una creación de *outsiders* empujados por la historia al interior de la misma, aun cuando fuera por un breve, vertiginoso y frágil momento."[3]

[1] Véase *supra*, cap. III, pp. 102-108.

[2] Véase Alfred Schütz, "El forastero: ensayo de psicología social" (1944), en *Estudios sobre teoría social*, Buenos Aires, Amorrortu, 1974, pp. 95-107.

[3] Véase Peter Gay, *Weimar Culture: The Outsider as Insider*, Nueva York, Harper & Row, 1968, p. XIV.

Más aún, para Gay, incluso es en la expresión político-constitucional, tan propia de la identidad de la República de Weimar, donde más claramente puede verse cómo ésta fue concebida y parida por los *outsiders*, pues

> Hugo Preuss, el arquitecto de la Constitución de Weimar, era un símbolo de la revolución; como judío y demócrata de izquierda, había sido marginado, pese a todos sus méritos, del sistema establecido de la vida universitaria, pero ahora él, el *outsider*, daba forma a la nueva república, a su república.[4]

La interpretación que propone Peter Gay de la cultura de la República de Weimar no hace sino retomar un problema de larga tradición en la sociología del conocimiento: el de cómo las diferencias de localización entre los grupos y los estratos sociales generan también diferencias en el acceso a ciertos tipos de conocimiento. En su forma más ortodoxa y directa, tal tesis establece que algunos grupos sociales tienen, en determinadas condiciones históricas, el monopolio del acceso a formas particulares del conocimiento. En su forma más prudente y condicionada, la tesis simplemente establece que, en determinadas circunstancias, algunos grupos tienen más *probabilidades* de contar con un acceso privilegiado a ciertas formas del conocimiento, en tanto que para otros grupos ese acceso se da con mayores riesgos y dificultades. La interpretación de Gay sobre la cultura de Weimar será una manifestación de la tesis ortodoxa y directa, según la cual los *outsiders* detentaban el monopolio de la creatividad cultural en Alemania entre 1918 y 1933. Robert K. Merton ha señalado, más recientemente en 1972, que la tesis que atribuye tal monopolio privilegiado a los *outsiders* en el acceso a ciertas formas de conocimiento comete el mismo tipo de errores que la tesis contraria según la cual son los *insiders* los únicos que pueden tener acceso a ciertas formas de cultura endógena. Merton toma como ejemplo de tal tesis la posición de algunos intelectuales negros de Estados Unidos, para los cuales ningún blanco podrá entender jamás adecuadamente los problemas y valores culturales de comunidades negras como la de Harlem en Nueva York.[5] De acuerdo con la tesis ortodoxa del *insider*, no importa lo talentoso, capacitado y cuidadoso que sea un *outsider*, éste siempre tiene una incapacidad estructural para entender a ciertos grupos culturales, pues, a diferencia del *insider*, no ha sido adecuadamente socializado en el grupo que se pretende estudiar, ni tiene las experiencias vitales que proporcionan la sensibilidad intuitiva y directa, como elemento esencial para hacer posible la comprensión interpretativa interna.[6]

[4] *Ibid.*, p. 17.

[5] Véase Robert K. Merton, "Insiders and Outsiders: A Chapter in the Sociology of Knowledge", en *American Journal of Sociology*, núm. 1, vol. 78, julio de 1972, pp. 9-47.

[6] *Ibid.*, p. 15.

Merton señala que tal problema se encuentra en el punto de partida de la *verstehenden Soziologie* (sociología interpretativa) fundada por Max Weber y, hasta cierto punto, por Georg Simmel. Sólo que los padres fundadores de tal enfoque sociológico fueron muy cuidadosos al aplicar la categoría de la *verstehen* (o comprensión interpretativa interna) a la crítica de la tesis ortodoxa del *insider*, de no caer en el error opuesto: adjudicar a los *outsiders* el monopolio exclusivo de acceso a la verdad social.[7] De esta forma, al considerar el uso de la categoría de la *verstehen* en el ámbito de la historia, tanto Max Weber como Georg Simmel acuñaron la famosa frase de que "uno no necesita ser César para comprender al César"; es decir, con esta fórmula hermenéutica, Weber y Simmel rechazaban simultáneamente la tesis extrema del *insider* de que uno *necesitaría* ser César para entenderlo, y la tesis extrema del *outsider* según la cual uno *no* debe ser César si pretende entenderlo.[8]

Es posible presentar excelentes ejemplos de cómo, especialmente en los análisis históricos y sociológicos, hay mayores probabilidades para los *outsiders* de obtener mejores introvisiones y percepciones más objetivas de las situaciones analizadas que para los nativos, pero también es necesario no caer en una postulación determinista o mecánica a favor del *outsider*. Así, aun cuando pudiera mencionarse cómo *La democracia en América* de Tocqueville hizo patentemente palpable la validez de la opinión de su autor según la cual "hay ciertas verdades que los norteamericanos sólo pueden aprender de los extranjeros", también es cierto que incluso un extranjero tan perceptivo como Tocqueville no pudo escapar a muchos de los mitos y prejuicios raciales profundamente arraigados en los Estados Unidos de esa época. Debido a este tipo de razones, Merton concluye que una propuesta de investigación capaz de respetar la intención original de los padres fundadores de la sociología interpretativa *no* debe consistir en tratar de reemplazar la tesis extrema del *insider* por

> una tesis igualmente extrema y vulnerable a favor del *outsider*. La intención es, más bien, transformar toda la cuestión y ya no preguntarnos si es el *insider* o el *outsider* el que tiene el monopolio del acceso privilegiado a la verdad social; en vez de esto, debemos empezar a considerar sus distintivas e interactivas funciones en

[7] *Ibid.*, p. 31.

[8] *Idem.* La posición metodológica de Weber respecto a este principio hermenéutico de la sociología y de la historia puede encontrarse en Max Weber, "Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva" (1913) en *Ensayos sobre metodología sociológica*, Buenos Aires, Amorrortu, 1973, p. 176. El reconocimiento a la prioridad de Simmel en la aplicación de la categoría de la *Verstehen* para estos propósitos puede encontrarse en Max Weber, *El problema de la irracionalidad en las ciencias sociales* (1903), Madrid, Tecnos, 1985, pp. 109-113. Las razones por las que Weber manifestó su inconformidad con la aplicación posterior de Simmel de la categoría de la *Verstehen* son discutidas en Francisco Gil Villegas, "Max Weber y Georg Simmel", en *Sociológica*, vol. 1, UAM-Azcapotzalco, 1986, pp. 73-85.

> el proceso de búsqueda de la verdad [...], pues es posible desarrollar intercambios entre las distintas fuerzas y debilidades de las perspectivas de *insiders* y *outsiders* y ampliar así las oportunidades para una mejor y más relevante comprensión de la vida social [...]. *Insiders* y *outsiders* en el dominio del conocimiento, uníos. No tienen nada que perder más que sus pretensiones. Tienen un mundo de comprensión interpretativa recíproca por ganar.[9]

A. Los intelectuales y la sociología del conocimiento como método hermenéutico

Cuando se interpreta correctamente a la sociología del conocimiento como un método hermenéutico-interpretativo aplicable a la comunicación entre diversos contextos culturales, se puede llevar a cabo perfectamente el tipo de proyecto de complementariedad de perspectivas expuesto por Merton. La categoría clave para realizar tal tarea es, sin embargo, como veremos a continuación, la de la *freischwebende Intelligenz* propuesta por Mannheim, pero esta alternativa nunca fue visible para Merton, entre otras cosas porque este último siempre tuvo una idea equivocada y reduccionista de la forma en que Mannheim la concibió, así como de lo que quería significar con ella para los propósitos de un análisis hermenéutico. En la concepción de la sociología del conocimiento de Mannheim, la especial perceptibilidad objetiva del *outsider* y la localización del "intelectual socialmente no comprometido" se encuentran íntimamente vinculadas. Pero para poder ver cómo se da esa íntima relación, es necesario tener acceso a una correcta interpretación de los objetivos que Mannheim se proponía alcanzar con su sociología del conocimiento, y esto no siempre se ha logrado fácilmente. Ofrecemos en consecuencia una apretada y breve síntesis de las líneas que, según Mannheim, debería seguir la sociología del conocimiento para desempeñar adecuadamente sus tareas y funciones esenciales.[10]

Tal y como la concibe Mannheim, la sociología del conocimiento es, sobre todo, un método *interpretativo* y no un método reduccionista: su objetivo es la interpretación del pensamiento y no su reducción a alguna "base" o "infraes-

[9] R. K. Merton, "Insiders and Outsiders...", *op. cit.*, pp. 36, 40 y 44.

[10] Para la síntesis de lo que considero una correcta interpretación de la sociología del conocimiento de Mannheim en tanto método hermenéutico con un modelo de competencia comunicativa, me he valido de varias de las más recientes y bien fundamentadas interpretaciones de su pensamiento. Véase especialmente A. P. Simonds, *Karl Mannheim's Sociology of Knowledge*, Oxford, Oxford University Press, 1978; W. Remmling, *La sociología de Karl Mannheim*, México, FCE, 1982; D. Kettler *et al.*, *Karl Mannheim*, Londres, Tavistock (Key Sociologist Series), 1984; Colin Loader, *The Intellectual Development of Karl Mannheim: Culture, Politics and Planning*, Cambridge, CUP, 1985, y Kurt H. Wolff (ed.) *From Karl Mannheim* (2a. ed. aumentada), Londres, Transaction, 1993.

tructura" material carente de significación interpretativa. En *Ideología y utopía*, Mannheim expuso claramente este propósito hermenéutico cuando, ya casi al final de la obra, decía:

> Debido a que el contenido del fenómeno sociointelectual es esencialmente significativo y debido a que el significado es percibido en actos de comprensión e interpretación, podemos decir que el problema del perspectivismo en la sociología del conocimiento refiere, antes que nada, a lo que es comprensible en el fenómeno social [...] En suma, el problema de la interpretación es el fundamental.[11]

De acuerdo con esto, la sociología del conocimiento que Mannheim propone está concebida en términos de un interés hermenéutico, pues son las cuestiones del *significado*, de la *verstehen* o comprensión y de la *interpretación*, las que están en la base de su problemática. La teoría de la interpretación de Mannheim plantea, en consecuencia, dos proposiciones esenciales: 1) el significado expresivo de un objeto está gobernado por las intenciones de su autor y 2) la recuperación del significado intencional de un autor es posible si, y sólo si, la evidencia presentada directamente en el objeto está complementada por la referencia a un contexto de significado externo (en última instancia social), sin el cual ningún acto exitoso de comunicación sería posible. Así, el contexto extratextual que hace inteligible a un texto clásico como las *Meditaciones del Quijote* o *El alma y las formas* es un contexto sociohistórico fundamentado en la experiencia compartida, en el mundo social compartido del medio cultural alemán de principios de siglo, y en las precomprensiones generacionales conjuntas (es decir, en los *prejuicios*, como audazmente los ha llamado el hermeneuta Hans Georg Gadamer), que sean tomadas como incuestionables por parte de los interlocutores en cuestión.

La investigación de los significados debe ser siempre investigación sociohistórica, y por ello el método hermenéutico de Mannheim constituye una sociología del conocimiento cuyo objetivo esencial es mostrar simultáneamente *cómo* es posible la comunicación entre diversos contextos y en qué consiste exactamente tal comunicación. Así, al intentar servir de mediadora entre distintos sujetos, clarificando los medios conceptuales usados por ellos, la sociología del conocimiento afirma la posibilidad de comunicación entre diferentes contextos conceptuales socialmente constituidos.

Para Mannheim, la capacidad de compartir significados es la que hace posibles tanto a la sociedad como al conocimiento, pues la sociedad depende de la posibilidad de comunicación intersubjetiva entre sus miembros, y los hechos sociales se comprenden en los términos del contexto de significado

[11] K. Mannheim, *Ideology and Utopia*, *op. cit.*, pp. 272-273, trad. castellana: *Ideología y utopía*, México, FCE, 1987, pp. 264-265.

constituido por la comunidad intersubjetiva de sus participantes.[12] Así, la identificación y superación de los obstáculos de la comunicación intersubjetiva es, probablemente, el propósito más profundo de los escritos de Mannheim. El ideal de la intersubjetividad debe buscarse no sólo como norma epistemológica, sino también como una norma de la vida social pues, de hecho, ambas constituyen una sola tarea. El método de la sociología del conocimiento constituye entonces una invitación para ampliar y extender nuestro conocimiento de la sociedad, aprendiendo a escuchar a los otros; es una invitación para reflexionar sobre la naturaleza de nuestras propias creencias y de nuestra posición histórica por medio del intento de captar y entender otras posiciones; es una afirmación, en fin, de nuestra capacidad para trascender con la comunicación intersubjetiva, los límites de nuestro entendimiento a fin de conocer y aprender de las experiencias de otros. En suma, el método de la sociología del conocimiento ofrece los medios para que puedan ser reestablecidas las condiciones de lo que Habermas ha llamado "la acción comunicativa".

En tanto la discusión proceda de la misma base de pensamiento y dentro de un mismo universo de discurso, no es necesario el método de la sociología del conocimiento, pero éste es indispensable tan pronto surgen distintas bases o distintos universos de discurso.[13] En tales casos, debe tratarse de identificar y comparar los contextos alternativos, de tal manera que el contenido de uno pueda ser reexpresado o traducido en los términos de otro dentro de los límites permitidos por la comunicación. Mannheim afirma, así, una capacidad esencial de los hombres para entenderse entre sí aun cuando no compartan la misma posición social. La sociología del conocimiento busca entonces captar el contexto de significado empleado por otro, para estar en posición de entender su pensamiento y, de esta manera, comprometerse en una auténtica discusión. El problema radica, a partir de aquí, en detectar cuál es la posición social más favorecida para emprender esta tarea comunicativa.

En una primera aproximación, Mannheim señala que la posición social que tenga la "perspectiva más desprendida e impersonal" será la que pueda ejercer con más facilidad la tarea comunicativa propuesta por la sociología del conocimiento. Mannheim ilustra tal tesis con el siguiente ejemplo:

> Para el hijo de un campesino que ha crecido dentro de los estrechos límites de su aldea y pasa toda su vida en el lugar de su nacimiento, el modo de pensar y hablar de esa aldea es algo que considera como absolutamente incuestionable. En cam-

[12] Para un desarrollo posterior de la tesis de Mannheim de que la capacidad de compartir significados es lo que posibilita la sociedad y el conocimiento, véase Peter L. Burger y Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*, Middlesex, Penguin University Books, 1971, pp. 11-61 (trad. castellana en Buenos Aires, Amorrortu).

[13] K. Mannheim, *Ideology and Utopia*, *op. cit.*, pp. 252-253 (trad. castellana: pp. 245-246).

> bio, para el joven campesino que emigra a la ciudad y se adapta gradualmente a la vida urbana, el modo rural de vivir y de pensar deja de ser algo tan natural e incuestionable. Él ha ganado cierta distancia frente a tal modo y puede distinguir ahora, quizá de manera muy consciente, la diferencia entre las ideas y modos de pensar "rurales" y "urbanos". En esta distinción se encuentran los orígenes del enfoque que la sociología del conocimiento busca desarrollar con más detalles. Lo que en determinado grupo se acepta como absoluto aparece, al *outsider*, condicionado por la situación del grupo y se reconoce como parcial (en este caso, como "rural"). Este tipo de conocimiento presupone una perspectiva más desprendida.[14]

Así, el *outsider* representa, para Mannheim, la posición social con más probabilidades de efectuar la tarea comunicativa debido a que posee una perspectiva más amplia que el nativo y, por ello, posee también una especial perceptividad objetiva. Ahora bien, entre todos los diferentes grupos sociales, son los intelectuales quienes mejor pueden llegar a desarrollar las más amplias potencialidades de la especial perceptividad objetiva del *outsider* y llevar a cabo, por ello, la tarea comunicativa propuesta por la sociología del conocimiento. La mayor capacidad de los intelectuales para embarcarse en tal empresa deriva de dos razones: primero, porque son los agentes sociales que más probablemente tendrán la ocasión y la motivación para ello; y, en segundo lugar, porque son ellos quienes tienen los mejores recursos para llevarla a cabo.

Mannheim considera, así, que los intelectuales tienen mayores probabilidades que otros grupos sociales para realizar la comprensión entre diversos contextos culturales, debido a que no están directamente involucrados en el proceso productivo y por eso pueden llevar a cabo su trabajo con una mayor independencia comparativa frente a los diferentes ámbitos institucionales que definen y estructuran las actividades de otros miembros de la sociedad. Por otro lado, el intelectual no trabaja aislado sino en grupos colegiados, gremios y corporaciones académicas cuya labor se fundamenta en la colaboración, el comentario y la crítica. Esta peculiar situación de independencia sin aislamiento maximiza la *probabilidad* de que, en el curso normal y rutinario de su trabajo, sea el intelectual quien haga los mayores y más imaginativos esfuerzos para obtener una comprensión intercontextual.

Adicionalmente, buena parte de la actividad normal del intelectual se orienta hacia el intento por comprender a los actores de otro periodo histórico, o de otro tipo de sociedades (digamos en Asia o en África), o bien de otros sectores y clases sociales. Por todo esto, el problema de la comprensión intercontextual se encuentra arraigado en la actividad normal del intelectual, con un sentido y una forma que no se dan tan naturalmente en las actividades

[14] *Ibid.*, pp. 252-253 (trad. castellana: p. 246).

rutinarias de la mayoría de los otros grupos sociales. En pocas palabras: los intelectuales encuentran en la experiencia de salvar brechas conceptuales una parte normal y necesaria de su actividad profesional y social.

La creciente educación implica la exposición del individuo a contextos culturales cada vez más diferenciados y, en este sentido, la ventaja relativa del intelectual no proviene de ningún aspecto mágico de su posición existencial, sino más bien de los vastos y diversos recursos que tiene a su disposición para mirar más allá de su situación inmediata.

Ahora bien, cuando Mannheim utiliza, dentro de esta concepción, el término *freischwebende Intelligenz* acuñado por Alfred Weber, se refiere a la especie de los intelectuales independientes y no comprometidos, pero de ningún modo quiere decir con esto que *todos* los intelectuales estén socialmente no comprometidos. Los intelectuales que entran a la burocracia o a la política, por ejemplo, pierden paulatinamente su capacidad de comunicación intercontextual, pues, según piensa Mannheim, "conforme los intelectuales se convierten en funcionarios públicos, tienden a perder cada vez más las virtudes de receptividad y elasticidad que poseían en su situación social previa".[15]

De esta forma, cuando Mannheim afirma que los intelectuales tienen la "capacidad" de adquirir un amplio horizonte de visión, no quiere decir con esto de ningún modo que los intelectuales tengan *automáticamente* un punto de vista más amplio, y mucho menos la verdad, sino tan sólo la *probabilidad* de encontrarse en una mejor localización social para obtenerlo. Por esta razón, resultan injustas y carentes de fundamento acusaciones como las esgrimidas por Merton en contra del sociólogo húngaro cuando afirma, por ejemplo, que "Mannheim encontró una *garantía estructural* para la validez del pensamiento social en la 'posición desclasada' de la *sozialfreischwebende Intelligenz*".[16] En ninguna parte de la extensa obra de Mannheim puede hallarse la afirmación de tal "garantía estructural", la cual iría en contra, por otro lado, de su concepción básicamente *probabilística* de todo el problema. Cuando Mannheim nos dice que el intelectual tiene la capacidad de escrutinar y, por lo tanto, de superar potencialmente las limitaciones de su posición social, no está negando, sino más bien afirmando, la existencia de esas limitaciones. Así, pues, las relativas ventajas y recursos a disposición del intelectual le proporcionan ciertas oportunidades (*chancen*) que, según Mannheim, tiene la responsabilidad de aprovechar y explotar, pero de ningún modo le proporcionan algún tipo de "garantía estructural" para afirmar la validez de su pensamiento.

[15] *Ibid.*, p. 34. La muy deficiente traducción castellana cambia todo el sentido original de este párrafo crucial, pues erróneamente afirma que "cuanto más intelectuales se hacían los funcionarios de un partido, tanto más perdían la fuerza de receptibilidad y elasticidad que habían traído consigo en su anterior situación más movediza" (pp. 33-34).

[16] R. K. Merton, "Insiders and Outsiders...", *op. cit.*, p. 29. El subrayado en "garantía estructural" es nuestro.

En un artículo posterior a *Ideología y utopía*, el cual fue publicado póstumamente, Mannheim consideraba que, como consecuencia de su especial entrenamiento y actividad profesional rutinaria, el intelectual "puede cambiar más fácilmente su punto de vista y se encuentra comprometido menos rígidamente con un aspecto específico de alguna discusión, pues él es capaz de experimentar concomitantemente varios enfoques contrapuestos de una misma cosa. Por lo cual Mannheim concluía:

> Después de este recordatorio, no debería esperarse que mis críticos vuelvan otra vez, para su conveniencia, a simplificar mi tesis a la fácilmente refutable proposición de que los intelectuales forman un estrato colocado por encima de todas las clases sociales o que tienen una posición privilegiada para recibir revelaciones. Mi punto consistía meramente en afirmar que cierto tipo de intelectuales tienen el máximo nivel de oportunidades para emplear y poner a prueba las perspectivas socialmente disponibles y experimentar sus inconsistencias.[17]

La fe de Mannheim en los intelectuales se deriva, por lo tanto, de una fe en el poder del intelecto para superar las limitaciones de la experiencia personal, misma que se expande cuando se promueve la comunicación con otros y se aspira a tener una visión más amplia de nuestra condición social compartida, en virtud de la capacidad comunicativa que busca ganar acceso a contextos culturales y de pensamiento diferentes a aquel en el que uno ha nacido. Su argumento no es que ser un intelectual es una condición suficiente para superar las limitaciones de una posición social determinada, sino más bien que el ejercicio de los recursos intelectuales es una condición necesaria para intentar conseguir tal superación. Es posible que la "pasión por el pensamiento" haya llevado a Mannheim en 1936, como más recientemente llevó a Habermas en 1981, a una sobreestimación de las potencialidades de la comunicación intersubjetiva, pero, en todo caso, tal posibilidad de error está muy alejada de la supuesta tesis que desearía otorgar a la teocracia de los intelectuales una posición divinamente privilegiada, o de la que aspiraría, a la manera de Comte, a que los sociólogos "científicos" sean los dirigentes políticos del mundo moderno. Por el contrario, de la tesis de Mannheim sobre los intelectuales, se deduce claramente que ningún observador puede pretender como prerrogativa de su posición como científico, escritor, artista, sociólogo o internacionalista, estar por encima o afuera del proceso histórico y mirar hacia abajo a los sujetos humanos de su investigación desde la perspectiva trascendente de un dios.

[17] Karl Mannheim, *Essays in the Sociology of Culture*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1956, pp. 105-106 (trad. castellana: *Ensayos de sociología de la cultura*, Madrid, Aguilar, 1957, pp. 156-157).

La evaluación de tesis y afirmaciones contrapuestas acerca de la realidad es susceptible de alcanzarse, entonces, no por la afirmación unilateral de un punto de vista privilegiado, sino por la investigación interpretativa que busca expandir el esquema contextual a disposición del observador. La objetividad es posible —como ha dicho claramente Max Weber— gracias a que la comunicación entre diversos contextos es posible, pues tal objetividad "suele manifestarse en la sabiduría para crear algo nuevo mediante la relación de hechos *conocidos* con puntos de vista también *conocidos*".[18]

El ideal de la "objetividad" en las ciencias sociales no se asegura *a priori* por un conjunto de principios "válidos en sí mismos", sino por el proceso continuo de investigación y evaluación de posiciones contrapuestas; proceso que requiere no sólo el acceso auténtico a las posiciones de otros (y, por lo tanto, de la reconstrucción interpretativa de sus presuposiciones conceptuales), sino también una captación crítica y autorreflexiva de la posición de uno mismo. Al poner el propio esquema de pensamiento bajo escrutinio crítico, es posible aplicar y al mismo tiempo evaluar patrones compartidos de verdad. En *Ideología y utopía* Mannheim afirma, por ello, que "la peculiar unilateralidad de una posición social es siempre más evidente cuando esta posición es vista en yuxtaposición con todas las demás",[19] sólo que tal perspectiva trascendente no debe presuponerse sino alcanzarse en el proceso mismo de la investigación:

> El problema no consiste en cómo podemos llegar a una posición no perspectivista, sino en cómo, al yuxtaponer varios puntos de vista, cada perspectiva puede ser reconocida como tal y alcanzar así un nuevo nivel de objetividad. Así llegamos al punto donde el falso ideal de un punto de vista impersonal y distanciado debe ser sustituido por el ideal de un punto de vista esencialmente humano que procure constantemente, dentro de los límites de una perspectiva humana, ensancharse cada vez más.[20]

Lo que Mannheim defiende, en otras palabras, es que no es ingenuo, sino altamente prudente para un intelectual de la modernidad, comportarse más como si fuera humano y eliminar las antiguas pretensiones absolutistas de buscar parecerse a un dios. El nuevo ideal del intelectual moderno, propuesto por Mannheim, queda reflejado en la definición de su categoría conceptual de la "totalidad".

[18] Max Weber, "La objetividad cognoscitiva de la ciencia social y de la política social" (1904), en *Ensayos sobre metodología sociológica*, *op. cit.*, pp. 100-101.
[19] K. Mannheim, *Ideology and Utopia*, *op. cit.*, pp. 153-154 (trad. castellana: p. 152).
[20] *Ibid.*, pp. 266-267 (trad. castellana: p. 259).

> La totalidad, en el sentido en que nosotros la concebimos, no es una visión inmediata y eternamente válida de la realidad, la cual sólo puede ser atribuible a un ojo divino. No es una visión estable y autocontenida. Al contrario, una visión total implica tanto la asimilación como la trascendencia de las limitaciones de los puntos particulares de vista. Representa el proceso continuo de expansión del conocimiento y no tiene como meta la obtención de una conclusión válida supratemporalmente, sino la más amplia extensión posible de nuestro horizonte de visión.[21]

El patrón de una visión total de este tipo no implica, por otra parte, que todos los intereses y puntos de vista contrapuestos puedan y tengan que ser reconciliados, sino más bien posibilita que puedan ser comunicados, comparados, interpretados, criticados y, por lo tanto, evaluados discursivamente. Éste es también el ideal del modelo de competencia comunicativa desarrollado más recientemente por Habermas,[22] el cual, sin proponérselo, ha puesto una vez más en el centro de la discusión de la teoría sociológica contemporánea la interpretación correcta de la sociología de Karl Mannheim.[23]

En este enfoque *interpretativo* sobre la especial "objetividad" y las capacidades perceptivas tanto del *outsider* como del "intelectual socialmente no comprometido", lo importante para los objetivos esenciales de nuestra investigación radica en detectar cómo la relativa ventaja *probabilística* de Lukács y Ortega en el medio cultural alemán, al compartir la condición de *outsiders* e intelectuales altamente movibles con capacidad para interpretar y comunicar entre sí diferentes contextos culturales, se reflejó en una especial percepción para sintetizar y anunciar precursoramente las ideas básicas del llamado *Zeitgeist* de la modernidad. Tal interpretación no propone, por otro lado, una tesis ortodoxa, unilateral y directa a favor del *outsider*, en el sentido de considerar que Lukács y Ortega tuvieron, por su posición generacional y social, un *monopolio* en el acceso privilegiado a la verdad o a las ideas centrales del *Zeitgeist*. Más bien aquí se propone la tesis, altamente condicionada, de que su similar y especial localización social y generacional en el medio cultural alemán contribuyó a que tuvieran un privilegiado acceso, en calidad de precursores, a la captación del *Zeitgeist* de la modernidad pero que, por lo mismo, tal anuncio precursor debió expresarse en ensayos de estética en cuanto medio característico de comunicación para los *outsiders*. Tocaría a un

[21] *Ibid.*, pp. 94-95. La traducción castellana, en este caso, resulta no sólo defectuosa, sino también incompleta, pues omite las líneas cruciales de este párrafo (véase p. 94).

[22] Véase Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt, Suhrkamp, 1981, 2 vols. (trad. castellana: Madrid, Taurus, 1988).

[23] Véase, a manera de ejemplo del renacimiento que ha tenido Mannheim en la teoría sociológica contemporánea, las obras listadas en la nota 10 de este capítulo.

gran representante de los *insiders* como Heidegger exponer, en un gran tratado sistemático, el *Zeitgeist* de la modernidad anunciado una década antes por los *outsiders* precursores con otros medios de expresión.

De esta forma se producen valiosos intercambios comunicativos e intercontextuales entre las distintas fuerzas y debilidades de *outsiders* e *insiders*, al generarse una comunicación y una complementariedad entre las distintas perspectivas del ensayo precursor del *outsider*, por un lado, con el tratado sistemático del *insider*, por el otro, en la captación y configuración del *Zeitgeist* de la modernidad.

La especial localización social y generacional de Lukács y Ortega les permitió, así, penetrar y captar, en un esfuerzo de comprensión interpretativa, el marco de presupuestos y problemas culturalmente compartidos por un mismo *complejo* generacional en Alemania y, con ello, alcanzar un horizonte de visión *aparentemente* más amplio y completo de la problemática cultural alemana que el de los *insiders*, quienes, al parecer, se encontraban circunscritos a una perspectiva más estrecha y menos crítica de la misma problemática.

Sin embargo, la especial captación precursora de todo el problema por parte de Lukács y Ortega fue tan sólo distinta y complementaria a la de sus congéneres alemanes pues, a la larga, ese aspecto de complementariedad quedaría patentemente manifiesto con la publicación, en 1927, del *Sein und Zeit* de Heidegger. Los intercambios y la complementariedad recíproca entre las diversas perspectivas de los *outsiders* precursores y el *insider* sistemático quedarían reflejados en los diferentes medios de expresión y comunicación elegidos por ellos, sin poder declarar a una mejor o superior a la otra, sino que, en perspectiva histórica y a la luz de una interpretación hermenéutica derivada del método de la sociología del conocomiento como la usada aquí, se puede concluir que ambas perspectivas eran más bien complementarias, inconmensurables e irreductibles entre sí.

Nos queda todavía por analizar cómo se dio, en un idéntico *complejo* generacional de la Alemania guillermina de principos de siglo, la concreta incorporación de Lukács y Ortega quienes compartían, en su condición de *outsiders* e intelectuales altamente movibles, la misma capacidad para interpretar y comunicar entre sí diversos contextos culturales. Ahora bien, a pesar de que en varios aspectos tal incorporación fue muy semejante, también presentó importantes diferencias que será necesario resaltar. Procedamos pues, una vez más, a realizar un análisis comparativo de los dos autores, pero enfocado ahora desde el punto de vista de la sociología del conocimiento orientada a detectar la función social de Lukács y de Ortega como *outsiders* y miembros de una muy peculiar *freischwebende Intelligenz* en el contexto de un mismo *complejo* generacional en Alemania.

B. Ortega como "espectador" y comunicador de contextos culturales en Alemania

Aunque Ortega y Lukács compartieron un mismo *complejo* generacional en Alemania y tuvieron también una común integración, en calidad de *outsiders*, en el medio cultural alemán de principios de siglo, su participación en las *unidades* generacionales de Marburgo y Heidelberg respectivamente no se dio ni con la misma intensidad ni con los mismos recursos, así como el tipo de reconocimiento que alcanzaron frente a sus congéneres alemanes no fue necesariamente del mismo nivel. La evaluación de la conciencia generacional de Ortega, cuando fue a buscar la "ciencia" en sus dos estancias en Alemania de 1906-1907 y 1911-1912, puede ser extraída, en una primera instancia, de varios documentos que nos dejó el meditador de El Escorial, donde, con gran claridad, expresividad y hasta dramatismo, se refleja la localización social que él, como extranjero, guardaba en el contexto cultural alemán de esa época. Así, en 1934, Ortega explicaba a un público alemán que su viaje de juventud a las universidades alemanas provenía de la necesidad de regenerar la cultura española y que, por lo mismo, la abosorción de la cultura alemana siempre se dio desde la perspectiva de los intereses extranjeros de un español y no como un esfuerzo por integrarse, directa y acríticamente, con el mundo cultural germánico:

> Comprendí que era necesario para mi España abosorber la cultura alemana, tragársela —un nuevo y magnífico alimento—. No imagine, pues, el lector mi viaje a Alemania como el viaje de un devoto peregrino que va a besar en Roma el pie del Santo Padre. Todo lo contrario. Era el raudo vuelo predatorio, el descenso de flecha que hace el joven azor hambriento sobre algo vivo, carnoso, que su ojo redondo y alerta descubre en la campiña. En aquella mi mocedad apasionada era yo, en efecto, un poco ese gavilán joven que habitaba en la ruina del castillo español. Me sentía, no ave de jaula, sino fiero volátil de blasón: como el gavilán, era voraz, altivo, bélico, y como él manejaba la pluma. La cosa era, pues, muy sencilla. Yo iba a Alemania para traerme al rincón de la ruina la cultura alemana y allí devorarla. España necesitaba de Alemania. Yo sentía mi ser —ya lo veremos— de tal modo identificado con mi nación, que sus necesidades eran mis apetitos, mis hambres [...] Pero, claro es, la dentadura con que se devora una cultura se llama entusiasmo. Si al contacto con Alemania yo no hubiera sentido entusiasmo sincero, profundo, exasperado por el destino alemán —sus ansias, sus temblores, sus ideas—, yo no habría podido hacer lo que luego ha resultado que he hecho [...] Alemania no sabe que yo, y *en lo esencial* yo *solo*, he conquistado para ella, para sus ideas, para sus modos, el entusiasmo de los españoles. De paso he infectado a *toda* Sudamérica de germanismo.[24]

[24] José Ortega y Gasset, *Prólogo para alemanes* (1934), Madrid, Revista de Occidente (El Arquero), 1974, pp. 25-26.

Si se hace caso omiso de los elementos de exageración, característicos en varios escritos de Ortega, lo cierto es que esta narración del "Prólogo para alemanes" describe con exactitud cómo el joven meditador de El Escorial conservó en Alemania la combinación esencial de elementos para desempeñar aquellas funciones de observación perceptiva especial que derivan de la posición social del extranjero o, más precisamente, del "espectador", del *outsider* como *insider*. De esta forma, la narración de Ortega sobre sus motivaciones y situación al ir a estudiar a Alemania, cumple prácticamente todos los requisitos de la categoría típico-ideal del "extranjero" expuesta por Simmel en su tratado de *Sociología*.[25] Ortega era ese tipo especial de extranjero que "viene hoy y se queda mañana", el emigrante potencial que, aun cuando se estableció dentro de un determinado círculo espacial, no pertenecía a él desde siempre y, por lo mismo, traía al círculo cualidades que no procedían ni podían proceder del círculo. Al igual que el "extranjero" descrito en la sociología formal de Simmel, Ortega entró en contacto con muchos elementos de un grupo específico, el grupo filosófico de Marburgo, sin ligarse orgánicamente al mismo, pues, aun cuando el joven español era un importante elemento de tal grupo, estaba simultáneamente "como fuera y enfrente". Esta peculiar localización social de Ortega en Marburgo satisfacía la combinación necesaria de proximidad y alejamiento, de distancia y "entusiasmo devorador", para permitirle ejercer una especial percepción objetiva, propia del espectador, pues como el extranjero no se encuentra unido radicalmente con las partes del grupo o con sus tendencias particulares, tiene frente a todas esas manifestaciones "la actitud peculiar de lo 'objetivo', que no es meramente desvío y falta de interés, sino que constituye una mezcla *sui generis* de lejanía y proximidad, de indiferencia e interés".[26]

Ortega desempeñaba, a partir de esta especial localización social, la función de intérprete y comunicador entre dos contextos culturales muy diferentes. Probablemente con una clara conciencia de su especial localización como "espectador" externo, que al mismo tiempo era capaz de captar actitudes y situaciones muy "íntimas" en Alemania, Ortega escribía en 1907 desde Marburgo una carta a Unamuno donde le presumía cómo era capaz de afinar sus ángulos de observación para convertirse, más que en "el espectador", en una especie de *voyeurista* de la vida "íntima" alemana:

> Estos días vivimos en elecciones y me ha tocado presenciar el espectáculo de un pueblo en mangas de camisa, ocupado en menesteres caseros. Yo creo que la inocencia de una mujer podría aquilatarse, mejor que de ningún otro modo, viendo por un agujero cómo se mueve en tanto se viste a la mañana en el secreto

[25] Georg Simmel, *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización* (1908), Madrid, Revista de Occidente, 1977, pp. 716-722.

[26] *Ibid.*, p. 718.

> de su cuarto [...] Algo así son las elecciones en cada tierra: un menester íntimo, un como mudar las cámaras —y perdóneme la indecencia del símil—. Tiempo de elecciones debería elegirse para visitar los países extraños. Más secretos de la vida íntima del pueblo romano nos ha descubierto Pompeya que el resto del Imperio; y todo porque tuvo el Vesubio el humor de abrasarla en días de elecciones.[27]

Ortega había ido a Alemania, no obstante, a observar como espectador cosas más importantes, o por lo menos más relevantes para él, que la ropa interior de los alemanes. Su objetivo fundamental era más bien, tal y como le comunicaba en la misma carta a Unamuno, observar desde una perspectiva diferente, específicamente española y con los mismos instrumentos conceptuales de los alemanes, los problemas relevantes de la filosofía desde un ángulo de visión fresco y novedoso a la vez. La cultura alemana, según Ortega, vivía una decadencia relativa porque sus hombres tenían "gastadas las retinas" y estaban embotados con viejos problemas; tenían instrumentos culturales valiosísimos pero resultaba también imprescindible, para un español, ir a Alemania "con retinas frescas, como los bárbaros, a mirar este gastado espectáculo que sólo mirado por nuevos es nuevo, se renueva".[28] Este nuevo ángulo de visión podía erigirse en la base de un interesante experimento que valía la pena realizar:

> ¡Qué diantre! ¿No sería muy curioso ver cómo cristaliza esta rara cosa de la filosofía en una sesera española? [...] Vamos a ver lo que da de sí un español filósofo, o lo que da de filosofía una testa celtíbera.[29]

En Marburgo, Ortega entró en contacto con un grupo de jóvenes pensadores de su edad que, junto con los miembros de otras *unidades* generacionales en otras universidades alemanas, formaban el más amplio *complejo* generacional "de 1914", quienes también deseaban renovar el gastado ángulo de visión del neokantismo de la vieja generación con el fin de emprender una ambiciosa cruzada filosófica capaz de darle nuevos bríos a lo que ya se vislumbraba como un promisorio porvenir para la filosofía. Al parecer, el grupo de Marburgo tenía una conciencia muy clara y desarrollada de su identidad como nueva *unidad* en el contexto de un más amplio *complejo* generacional, con los instrumentos y la fuerza necesaria para llevar a cabo la ambiciosa tarea de su misión histórica de renovación cultural y filosófica. La *unidad* generacional de Marburgo, a la que Ortega se incorporó en 1911, tenía como líder a Nicolai Hartmann (1882-1950) y como miembros más importantes a Heinz

[27] Carta de Ortega a Unamuno del 27 de enero de 1907 en Laureano Robles (ed.), *Epistolario completo Ortega-Unamuno*, Madrid, Fundación José Ortega y Gasset, 1987, pp. 65-66.
[28] *Ibid.*, p. 67.
[29] *Idem.*

Heimsoeth, Paul Scheffer, Wilhelm Sesemann y el polaco Wladislaw Wyscheslawzew. Al preguntarse retrospectivamente en 1934 "¿cuál era el suelo intelectual de nuestra generación?", Ortega respondía con una descripción en que definía los problemas y objetivos esenciales, no sólo de su concreta *unidad* de Marburgo, sino también del más amplio *complejo* generacional, compartido por Lukács y Heidegger, de todas las universidades del medio cultural del sudoeste alemán:

> Las filosofías neokantianas o próximas a ellas, únicas *vigentes* entonces, nos producían un extraño efecto que no nos atrevíamos a confesarnos: nos parecían... forzadas [...]; nos parecían profundas, serias, agudas, llenas de verdades, y, no obstante, sin *veracidad*. En ellas no sólo se admitía lo que francamente se presentaba como verdad, sino que, además, se forzaba a tomar el aspecto de tal a muchas cosas que no lo eran; se entiende que no lo eran para los mismos que las afirmaban. Nuestra impresión era, pues, que el pensamiento no se movía por dentro de aquellos sistemas holgadamente y con satisfacción, entregado sólo a la elasticidad de sus estrictas evidencias. Había mucho de ortopedia en aquel estilo de pensar [...]
>
> Ésta fue la primera reacción que frente al neokantismo encontró formada dentro de sí aquel grupo juvenil de 1911 a la hora en que comenzaba a desperezarse; frente a la pura recepción, su espontaneidad.[30]

Ortega considera que, frente a los límites del neokantismo, su *unidad* generacional en Marburgo compartía básicamente tres elementos como respuesta a tal crisis filosófica: primero, la resolución de veracidad de someter estrictamente la idea a lo que se presenta como real, sin añadiduras ni redondeos; segundo, la voluntad de alcanzar una filosofía sistemática; y tercero, la convicción de la necesidad de "abandonar no sólo la provincia del idealismo romántico, sino todo el continente idealista".[31] Tal objetivo era sumamente ambicioso y riesgoso, sobre todo porque el grupo no tenía una idea clara de hacia dónde tenía que dirigirse; había que "remar hacia la costa imaginaria" sin que hubiera garantía de éxito alguno:

> Sin embargo, la fortuna nos había regalado un prodigioso instrumento: la fenomenología. Aquel grupo de jóvenes no había sido nunca, en rigor, neokantiano. Tampoco se entregó plenamente a la fenomenología. Nuestra voluntad de sistema nos lo impedía. La fenomenología, por su propia consistencia, es incapaz de llegar a una forma o figura sistemática. Su valor inestimable está en la "fina estructura" de tejidos carnosos que puede ofrecer a la arquitectura de un sistema. Por eso, la fenomenología no fue para nosotros una filosofía: fue... una buena suerte.[32]

[30] J. Ortega y Gasset, *Prólogo para alemanes*, *op. cit.*, pp. 42 y 50.
[31] *Ibid.*, p. 51.
[32] *Ibid.*, p. 53.

Aun cuando, al parecer de Ortega, 1911 había marcado el común despertar de su *unidad* generacional de Marburgo, también era la señal de su separación para que cada miembro de la misma fuera "a cumplir, a su modo, la misión histórica de su generación".[33] La localización social en la *unidad* generacional de Marburgo había proporcionado a Ortega la clara visión del problema filosófico que tenía como misión resolver; también le había dado la dirección, los objetivos y hasta el método para ello, pero no la forma específica para hacerlo. Faltaba una pieza en el rompecabezas. Allí Ortega tendría que aplicar toda su especial capacidad perceptiva como *outsider* y como intelectual movible para encontrarla y "resolver" el problema. La solución al mismo, sin embargo, se encontraba ya difusamente indicada, no sólo por el grupo de compañeros de Ortega en Marburgo, sino también por el más amplio contexto de las discusiones filosóficas sostenidas en otras localizaciones institucionales del *Zeitgeist*, tal y como eran concretamente en ese entonces las universidades de Heidelberg y Friburgo. Es decir, el *complejo* generacional "de 1914" en Alemania, compartido desde 1911 por Ortega con Lukács y Heidegger, había delimitado el diáfano contorno de una "pieza faltante" en el rompecabezas filosófico. Así, y al parecer sin que Ortega lo supiera, otros jóvenes congéneres como Lukács y Heidegger, y quizá Jaspers, se encontraron también, en torno a 1911, en la siguiente situación descrita por el filósofo español en 1934:

> Pero ¿es que nosotros teníamos razones *concretas positivas* para *saber* que el idealismo no era ya la verdad? Teníamos, sin duda, muchas razones *negativas*, muchas objeciones contra el idealismo. Mas esto no basta. La verdad viva no se rige según las reglas de la disputa escolástica. Y no se ha probado plenamente que una idea es errónea mientras no se tiene la otra idea clara y positiva con que vamos a sustituirla. Nosotros, naturalmente, no la teníamos. Pero esto es lo extraño: teníamos perfectamente claro, inequívoco..., el hueco de la nueva idea, su dintorno, como en el mosaico la pieza que falta se hace presente por su ausencia.[34]

La especial localización social de Ortega como *outsider* en Alemania le proporcionó, de acuerdo con su propia interpretación, la visión precursora que daría la primera y más radical solución al problema de su generación mediante la idea de la *razón vital*. En su "Prólogo para alemanes", Ortega señala en su idiosincrático estilo triunfalista la originalidad de tal "descubrimiento" en el que siente no deberle, en sentido estricto, nada a nadie:

> Me encontré, pues, desde luego, con esta doble averiguación fundamental: que la vida personal es la realidad radical y que la vida es circunstancia. Cada cual existe

[33] *Idem.*
[34] *Ibid.*, p. 52.

> náufrago en su circunstancia. En ella tiene, quiera o no, que bracear para sostenerse a flote [...] Ésta fue la primera reacción de mi espontaneidad. Como se ve, hace veintiún años me encontré desde luego instalado en algo parecido a lo que hace muy poco se ha descubierto en Alemania con el nombre, a mi juicio erróneo y arbitrario, de "filosofía de la existencia". ¿Cómo llegué a ello? No es éste el momento oportuno para exponerlo [...] Por si acaso, me interesa sobremanera hacer constar que la playa donde mi barca arribó no era ese equívoco "pensar existencial", sino lo que muy pronto iba yo mismo a llamar "filosofía de la razón vital", la cual razón es sustantiva y radicalmente *vital*, pero es no menos razón.
>
> No llegué, pues, por ninguna insinuación positiva de origen personal, al pensamiento de que la realidad radical es la vida, esto es, el puro acontecimiento de la lucha entre un hombre y sus circunstancias. Fui guiado hasta él por los problemas mismos que entonces la filosofía tenía planteados.[35]

Ya hemos visto en el capítulo III de esta investigación cuáles fueron las razones de Ortega para rehusarse a aceptar la influencia de Dilthey, Kierkegaard o Simmel en la gestación de su idea de la "razón vital". También vimos en el capítulo V que, aun cuando Ortega lo negara, no puede esconderse la influencia decisiva que tuvieron en su propia producción intelectual las ideas de Dilthey y de Simmel, por lo menos desde 1908. De tal manera que, si Ortega fue capaz de darle una respuesta más o menos original a los problemas filosóficos que compartía con su *complejo* generacional en Alemania, esto se debió en buena medida a una peculiar localización social como espectador, como *outsider*, la cual le proporcionó la especial perceptividad para encontrar la pieza faltante en el "rompecabezas filosófico", misma que, como vimos, ya se encontraba claramente esbozada en los planteamientos de Simmel sobre la esencia de la tragedia cultural de la modernidad y en su muy peculiar interpretación del pensamiento de Kant, donde quedaba superado ya el dualismo epistemológico del sujeto y el objeto. La clara y minuciosa delimitación de la peculiar posición social de Ortega como *outsider* en el contexto cultural alemán de principios de siglo resulta ser, así, *decisiva* para entender cómo llegó el joven pensador español a su idea de la "razón vital", en calidad de respuesta al problema generacional compartido de la forma en que debían ser superadas las aporías del neokantismo.

En su "Prólogo" de 1934, Ortega se adjudicaba una situación social privilegiada en el grupo juvenil de Marburgo debida, entre otras cosas, a un supuesto y muy especial reconocimiento intelectual que le brindaba Nicolai Hartmann, el "jefe" indiscutible de tal *unidad* generacional. Lamentablemente, la autocomplaciente narración de Ortega de 1934 no coincide del todo con la descripción de la misma situación legada por Hartmann y Heimsoeth en su correspondencia personal de los años compartidos en Marburgo. Tampoco

[35] *Ibid.*, pp. 56-57, 58 y 60.

hay una coincidencia exacta, por otro lado, entre la narración de 1934 de esa situación y la que puede extraerse de otros documentos, legados por el propio Ortega, pero que corresponden al periodo en que tuvo lugar su estancia en Marburgo y que, por lo mismo, no están sesgados por una autocomplaciente y vanidosa mirada retrospectiva. En efecto, en 1934, Ortega describe plásticamente la situación de los años de mocedad en Marburgo de la siguiente manera:

> En la humilde buhardilla de Marburgo, allá en lo más alto de la empinada ciudad, el admirable Nicolai Hartmann toca su *violoncello*. Yo le escucho. Tenemos veintidós o veintitrés años. La melodía siempre patética, casi de varón, que emite el *cello* hace sus giros y evoluciones en el aire como una golondrina. Por el ventanuco veo descender la ciudad, que vive agarrada al flanco del cerro, y llegar hasta el valle, por donde pasa el Lahn cantando siempre su canción ninguna. Hartmann deja un instante quieto en el aire su arco, que, al separarse del *cello* y quedarse solo, se convierte momentáneamente en un pequeño arco salvaje, de pigmeo. Me dice: —Usted, querido Ortega, tiene altruismo intelectual. Y luego vuelve a soltar la golondrina melódica que anida en el vientre rubio de su *cello*, del cual han salido más tarde cuatro o cinco magníficos libros.[36]

La correspondencia de Nicolai Hartmann con Heinz Heimsoeth entre 1911 y 1912 pinta las cosas de otra manera. En su papel de dirigente de la *unidad* generacional de Marburgo, con una clara conciencia de su función de liderazgo, Nicolai Hartmann se consideraba a sí mismo el mentor intelectual de Ortega. El verdadero "altruismo intelectual" en Marburgo lo detentaba Hartmann, quien en una carta fechada el 17 de junio de 1911 le presumía a Heimsoeth que por fin había logrado convencer al reticente Ortega para que se pusiera a leer a Hegel y empezara a ver las limitaciones implícitas en el, hasta entonces, muy admirado neokantismo:

> El *español* lee a Hegel y —mi triunfo— dice que desde la lectura de la *Crítica de la razón pura* no había encontrado tal sensación de innovación filosófica, etc., como en la *Lógica* de Hegel. Como puede usted ver, esto es llevar agua a mi molino. También he visto a la señora Ortega, quien se ve hermosa en esta palidez y transparencia.[37]

La influencia intelectual de Hartmann en Ortega no se restringió, claro está, a la lectura de Hegel, sino que más bien se caracterizó por integrar al pensador español en la tendencia general de la *unidad* generacional de 1914

[36] *Ibid.*, p. 16.

[37] Carta de Hartmann a Heimsoeth fechada en Marburgo el 17 de junio de 1911, en Frida Hartmann y Renate Heimsoeth (eds.), *Nicolai Hartmann und Heinz Heimsoeth im Briefwechsel*, Bonn, Bouvier, 1978, pp. 61-62.

en Marburgo, en su oposición a la corriente dominante del neokantismo. La superación de la dualidad sujeto-objeto de la epistemología neokantiana estuvo muy influida, no sólo por la lectura de Simmel, sino también de la filosofía de Emil Lask, autor que, según hemos visto, desde Heidelberg impulsaba a la investigación estética del joven Lukács en la misma dirección. Así, desde el 21 de marzo de 1911, Hartmann comunicaba a Heimsoeth cómo por la tendencia general de oposición al neokantismo de Marburgo, "Ortega y yo leemos juntos a Lask y discutimos mucho sobre él".[38] Tres días después de esta comunicación, el mismo Hartmann señalaba a Heimsoeth cuál era la tarea filosófica de la *unidad* generacional de Marburgo en su oposición al rígido neokantismo de la vieja generación. En la carta a Heimsoeth del 24 de marzo de 1911 se reflejan claramente tres elementos relevantes para nuestra investigación: 1) el papel de "jefatura intelectual" de Hartmann en el grupo juvenil de Marburgo; 2) la clara y desarrollada autoconciencia que Hartmann tenía de la "misión histórica" que como *unidad* generacional debía desempeñar el grupo juvenil de Marburgo en su lucha contra el anquilosado neokantismo del "burgo fortificado"; y 3) la incorporación de Ortega en tal *unidad* en muy buena medida por la decisión de Hartmann de incluirlo en ella. En efecto, en su reveladora carta, Hartmann menciona que ya no podía sentirse propiamente un discípulo de Cohen y que Cassirer ya no tenía elementos en común con la producción intelectual de la nueva *unidad* generacional de Marburgo. Al criticar a Cassirer y evaluar un libro sobre Leibniz que Heimsoeth elaboraba en ese momento, Hartmann le decía, exhibiendo su desarrollada conciencia generacional, que en realidad:

> Para "nosotros" (pienso en gente como yo, Sesemann, Wyscheslawsew, Ortega, etc.), el valor del libro no radica en ese *fundamentum intermissorium* como tal, sino en miles de finas unidades que ayudan a su expresión y que producen ineludiblemente una unidad, tanto en el lector como en usted mismo, tan pronto se presentan agrupadas, ¿Quizá usted quiere algo más? A mí me parece que injustamente. Nosotros, los jóvenes, no podemos ya "descubrir" el nuevo método, sino que más bien debemos dejarlo madurar en nuestro interior. Ya tenemos suficientes estímulos recíprocos entre nosotros, alrededor de la gran energía potencial que representamos conjuntamente, para dejar que ésta se convierta en capital muerto. No podemos darnos el lujo por *ahora* de escribir libros que satisfagan nuestras exigencias personales. Tan sólo debemos escribir para que otro de nosotros aprenda y nos supere en el próximo libro ¿O acaso no le parece que ésta es la mejor forma de situarnos en una línea ascendente? Aquel que tenga bien abiertos los ojos, pronto sabrá que todo progreso real va por este camino.[39]

[38] *Ibid.*, p. 53.
[39] *Ibid.*, pp. 57-58.

La "jefatura" intelectual de Hartmann en la rebelión de la joven *unidad* generacional de Marburgo contra el neokantismo dominante se manifiesta en otro fragmento de la misma carta donde Hartmann da instrucciones a Heimsoeth para desarrollar su trabajo de investigación en una línea seguramente compartida por Ortega, pues el sello de tal influencia parece reflejarse en la decisión del pensador español de escribir también, hacia el final de su vida, una obra sobre Leibniz. De esta forma, Hartmann advertía a Heimsoeth:

> Usted no debe considerar cada crítica contra la Escuela como equivalente a una crítica dirigida contra usted. Si yo quisiera hacer lo mismo, estaría simplemente perdido. Yo "vivo" de una constante y consciente oposición a la Escuela —por lo menos en mi interior. En ello se introducen diversas arrogancias y mascaradas, pero también una saludable porción de instinto de autonomía. ¡Simplemente no puedo y no debo sentirme responsable por cada callejón sin salida al que llegan los malogrados discípulos de Cohen! Si lo hiciera, sería como caer en picada. A pesar de todo su escepticismo, de seguro usted estará de acuerdo conmigo y probablemente por las mismas razones. ¿Qué tiene que ver su libro con el decadente método de Cassirer? Más bien está en consciente oposición contra él. Si usted ahora sintiera que su libro es muy mal recibido por la ortodoxia, eso está bien porque refleja perspectivas y tendencias mucho más grandes en usted mismo. Y lo que usted dice sobre las dos almas y su delimitación en su *Leibniz* es una parte del trabajo artesanal que de ningún modo puede evadir.[40]

A lo largo de toda la correspondencia Hartmann-Heimsoeth se hace patente cómo el primero marcaba las tendencias intelectuales y las lecturas específicas de la joven *unidad* generacional de Marburgo. Ortega llegó a sus conclusiones filosóficas de 1914, en muy buena medida, por los problemas y los caminos que le habían señalado Hartmann y Paul Natorp, no tanto Cohen, así como por sus propias lecturas de Husserl, de Simmel y, hasta cierto punto, de Dilthey. La arrogante descripción del "Prólogo para alemanes" de 1934 con respecto a la autonomía y originalidad de pensamiento que Ortega se adjudica en ese escrito no corresponde, por otro lado, a diversos documentos del periodo 1907-1915 legados por el propio Ortega. En estos documentos se refleja la especial sensibilidad y autoconciencia que Ortega tenía de su peculiar localización como extranjero en suelo alemán, pero tal percepción está muy lejos de manifestar o exhibir la arrogancia retrospectiva del escrito de 1934. Al contrario, pareciera que Ortega padeció situaciones desagradables de discriminación en Alemania, lo cual se tradujo en un rechazo a varios aspectos de la cultura española y en un ferviente deseo por identificarse, lo

[40] *Ibid.*, p. 57. Véase también el testimonio de Gadamer respecto a cómo Hartmann siguió desempeñando esas mismas funciones de jefatura y altruismo intelectuales en el Marburgo de los años veinte, en Hans Georg Gadamer, *Philosophische Lehrjahre*, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1977, pp. 21-23.

más posible, con el "elevado" nivel de la "ciencia" y la cultura alemanas. El 27 de agosto de 1908, después de su primera estancia en Alemania, Ortega escribía así un artículo para *El Imparcial*, donde, con un evidente tono de resentimiento, afirmaba:

> Los mozos de mi tiempo que han viajado fuera de la patria han aprendido una horrible enseñanza, ominosa, desesperante, que es menester revelar sin miedo y sin equívocos: fuera de España, ser español es ser algo ridículo.[41]

Las afirmaciones más contundentes y tremebundas de los escritos de Ortega en contra de España provienen, sintomáticamente, de su estancia en Alemania. Ortega podía sentirse en Marburgo como un *outsider* relativo frente a las dos culturas hispánica y germánica. En una carta del 10 de febrero de 1907, dirigida mas nunca enviada a Unamuno, Ortega reflexionaba desde Marburgo sobre los españoles en términos que, si se calificaran de "denigrantes", todavía se estaría dentro de los límites del eufemismo:

> Los españoles que han sido los primeros ladrones de oro en la historia pero no han querido nunca oír hablar de ciencia económica. Los españoles para quienes la vida no es un problema técnico sino un problema metafísico. ¡Los españoles!... ¿Por qué decir los españoles? Los españoles han sido hoy y siempre una raza simiesca, un arrabal de la humanidad. Pero entre ellos ha habido unos semihombres que no se han contentado con pensar en hacerse hombres, sino que han querido asaltar a Dios, derretirse en todos los infinitos. Monos y sobrehombres: eso ha sido Celtiberia. Lo que no se puede buscar son hombres.[42]

Por otra parte, la relativa identificación que Ortega deseaba tener en esa época con la cultura alemana se reflejaba en la sádica decisión con la que torturaba al pobre Unamuno, al hacerle leer gruesos y complicados tratados germánicos de la ortodoxa escuela de Marburgo, los cuales dejaban a don Miguel ansioso, tembloroso y rezando para no volver a ser sometido a semejante suplicio. Así, el 21 de noviembre de 1912, Unamuno escribía a Ortega:

> Estoy leyendo a la par la *Ethik* de Hermann, la *Logik der reinen Erkenntniss* de Cohen y la *Lógica* de Croce. Cohen, se lo repito a usted, no me entra: es un saduceo que me deja helado. Comprendo bien su posición, pero ese racionalismo o idealismo a mí, espiritualista del modo más crudo, más católico en cuanto al deseo, todo eso me repugna. No me basta que sea verdad, si lo es. Y luego no puedo, no, no puedo con lo *puro*: concepto puro, conocimiento puro, voluntad pura, razón

[41] José Ortega y Gasset, "La cuestión moral" (1908), en *Vieja y nueva política*, Madrid, Revista de Occidente (El Arquero), 1973, p. 49. También en *Obras completas*, vol. x, p. 73.

[42] Carta de Ortega a Unamuno del 10 de febrero de 1907 en Laureano Robles (ed.), *Epistolario completo de Ortega-Unamuno*, *op. cit.*, p. 161.

> pura... tanta pureza me quita el aliento, es como meterme debajo de una campana pneumática [*sic*] y hacerme el vacío. Hay alturas a las que está tan enrarecido el aire, que la sangre salta de las arterias y se asfixia uno [...] Acabo a las veces esas lecturas persignándome, rezando un padre nuestro y un ave maría y soñando en una gloria impura y una inmortalidad *material* del alma, en unos siglos de siglos que encuentre a mi madre, a mis hijos, a mi mujer y tenga la seguridad de que el alma humana, esta pobre alma humana mía, la de los míos, es el fin del universo. Y no sirve razonarme, ¡no, no, no! No me resigno a la razón.[43]

La identificación de Ortega con la cultura alemana en esa época puede confirmarse también, de manera menos indirecta que en la carta de Unamuno, con testimonios legados directamente por el pensador español. Así, en su célebre "Meditación del Escorial" de abril de 1915, Ortega se refiere a Marburgo como la pequeña ciudad gótica donde pasó "el equinoccio" de su juventud y reconoce deberle a ese pueblo de la ribera del Lahn "la mitad, por lo menos, de mis esperanzas y casi toda mi disciplina".[44] En Marburgo, Ortega también desempeñó la función de mediador o comunicador entre contextos culturales muy diversos, pues, en la misma "Meditación del Escorial", recuerda cómo su maestro Hermann Cohen suspendió en 1911 la redacción de su *Estética* para volver a leer el *Quijote*, después de habérsele hecho notar la importancia potencial de Cervantes para la reflexión estética.[45] Asimismo, Ortega afirma haber tratado de poner en comunicación, sin éxito, al medio filosófico de Marburgo con el contexto cultural francés, pues, por lo menos desde 1907, "no había un filósofo en Alemania, entre las figuras predominantes a la fecha, que hubiese leído a Bergson. Yo no conseguí nunca que el gran Hermann Cohen lo leyese, no obstante ser de su misma raza [hebrea]".[46] Tal función de comunicador entre distintos contextos culturales derivaba, en muy buena medida, de la posición que Ortega guardaba como perceptivo *outsider* en el medio social de Alemania, tal y como puede reflejarse, por ejemplo, en algunas observaciones marginales y anecdóticas que dejó en sus ensayos de mocedad sobre el problema del antisemitismo. En julio de 1910, al reflexionar sobre la figura de Shylock en *El mercader de Venecia* de Shakespeare, Ortega dirige su atención "hacia una de las más graves lacras de la historia: el antisemitismo. Ortega parece mostrar simpatía por los judíos, pero su análisis no logra desprenderse de una interpretación racista del fenómeno cuando

[43] Carta de Unamuno a Ortega del 21 de noviembre de 1912, en R. Robles (ed.), *op. cit.*, pp. 110-111.

[44] José Ortega y Gasset, "Meditaciones del Escorial" (1915), en *El espectador*, t. VI, Madrid, Revista de Occidente (El Arquero), 1972, p. 227.

[45] *Idem.*

[46] Citado en Julián Marías, *Ortega: circunstancia y vocación*, Madrid, Alianza Universidad, 1983, p. 202.

afirma, por ejemplo, "¡cómo ha padecido esta raza egregia!", o cuando se refiere ambivalentemente a los judíos como una "¡mísera raza inmortal!". La perspectiva de *outsider* y espectador frente al fenómeno del antisemitismo en Alemania, con todas las ambivalencias del extranjero descritas por Simmel, se refleja con gran expresividad en la siguiente narración de Ortega:

> El pobre judío errante que camina corvo por los caminos históricos, so el gravamen de infinitas desventuras, es un personaje milenario. Todavía vive. Yo le he visto en el *Brühl* de Leipzig, delante del escaparate miserable, donde se exponen las pieles más caras; le he visto cargado de hombros, cubierto con raído levitón, la nariz corvina y una barba roja larguísima. Le he visto, más enhiesto y en apariencia más tranquilo, paseando por el *Zeil* de Frankfurt. Y un día, en un vagón de tercera, conforme se va de Witemberg a Berlín, pude reconocerle sentado frente a mí: era una bolita de carne vieja y una cabezuela redonda y una nariz picuda y unos ojos de gorrión, y todo en perpetua inquietud. "Yo no puedo estar sin hablar, lo confieso —me dijo— ¿Es usted alemán?... ¡Español!.. Yo he leído a 'López' de Vega, yo soy israelita y tengo en Berlín una pequeña tienda de relojes..." El vagón se había llenado de hombres alemanes, de comisionistas, de estudiantes, de soldados; apenas oyeron la palabra *israelita*, comenzaron a caer chanzas y groserías sobre el menudo viajero. Y, yo me avergoncé, lo declaro: temí que aquellas gentes estólidas descubrieran en mi palidez española y en mis barbas negras una filiación hebrea. Me avergoncé y no tomé su defensa, y la otra noche, viendo *El mercader*, se puso de pie en mi memoria el pequeño relojero judío y me clavó sus ojuelos de avecilla maligna y sentí un pinchazo en el corazón.[47]

La ambivalente posición de Ortega hacia los judíos siempre estuvo coloreada por sus idiosincráticas, culturalistas y hasta cierto punto racistas interpretaciones al respecto. Con todo, en ellas siempre aparece, de una u otra forma, el elemento de la especial perspectiva del *outsider*, del espectador que obtiene una rica introvisión cultural por medio de la cuidadosa y perceptiva observación. Al referirse al especial trato que Hermann Cohen le brindaba en Marburgo, Ortega siempre lo explica por el origen judío de su maestro y por la histórica relación cultural de España con los judíos. Así, en uno de los ensayos del primer volumen de *El espectador*, Ortega menciona la tendencia observadora de su maestro cuando recuerda cómo "Hermann Cohen me decía que aprovechaba siempre sus estancias en París para ir a la sinagoga con objeto de contemplar los ademanes de los judíos oriundos de España".[48] En un ensayo póstumo e inconcluso, Ortega da una explicación más detallada de por qué creía que su antiguo maestro de Marburgo le profesaba una especial simpatía.

[47] José Ortega y Gasset, "Shylock", en *Mocedades*, Madrid, Revista de Occidente (El Arquero), 1973, pp. 140-141. También en *Obras completas*, vol. I, *op. cit.*, p. 524.

[48] José Ortega y Gasset, "Estética en el tranvía" (1916), en *El espectador*, Madrid, Espasa-Calpe (Colección Austral), 1977, p. 43.

En una descripción de Cohen, no exenta de idiosincráticos elementos racistas, Ortega da el siguiente retrato de su maestro:

> Tenía una bellísima cabeza de semita, con una melena de una blancura nívea, la nariz de suave y perfecta curva, los labios de color pardo y llenos de pequeñas grietas, es decir, la boca típica de las razas nómadas que el viento de los desiertos empaña y reseca. En sus lecciones fulminaba rayos con uno de sus ojos —el otro estaba muerto—, rayos a lo Isaías, de profeta iracundo y feroz. Tuvo por mí, que era un mozalbete celtíbero de veintitrés años, un sorprendente entusiasmo. He podido observar que los hebreos de alta calidad, como era éste, sienten una extraña simpatía por los pueblos que alguna vez han expulsado a sus tribus. Ya les pasó esto con los egipcios. Los denuestos que el *Antiguo Testamento* acumula contra ellos no anulan el hecho de que los admiraban hasta el punto de querer imitarlos y, como los egipcios se circuncidaban, los judíos decidieron hacer lo mismo para no ser menos. La circuncisión hebrea es la primera gran manifestación del notorio esnobismo judaico.[49]

No citaremos aquí las más nefastas páginas de Ortega respecto a este tipo de cuestiones, en parte por mínimo decoro, y en parte porque no son ya pertinentes para la demostración de la tesis de la especial perceptividad del "espectador". Para los objetivos de nuestra investigación, lo único relevante es la clara autoconciencia que Ortega tenía de su localización social y generacional en Marburgo, lo cual le ayudó en muy buena medida a captar precursoramente los rasgos esenciales del *Zeitgeist* de la cultura filosófica de la Alemania guillermina. Con esos elementos, Ortega pudo arribar al "descubrimiento" de la "razón vital". Así, la combinación de toda una serie de fuentes filosóficas y afortunadas circunstancias que, al parecer, se concentraron en el año de 1911, permitieron a Ortega hacer tal "descubrimiento". De manera muy especial, Philip W. Silver señala a 1911 como el año crucial en Marburgo en el cual Ortega pasó de la "cárcel kantiana" a su personal filosofía de la razón vital. En tal transición desempeñan un papel fundamental, no sólo las lecturas y actitudes generacionales marcadas por Nicolai Hartmann y su grupo, sino también la publicación durante la primavera de 1911 del artículo de Husserl sobre "La filosofía como ciencia rigurosa" en la revista *Logos* del movimiento neokantiano de Baden. De acuerdo con Silver: "Esto viene a asegurar que el foco principal del interés de Ortega pasó, en ese año crucial de 1911, de la obra de Cohen y Natorp a la de Brentano, Husserl, Max Scheler y el movimiento fenomenológico en general".[50] El propio Ortega, como vi-

[49] J. Ortega y Gasset, "Medio siglo de filosofía" (1951), en *Origen y epílogo de la filosofía*, Madrid, Revista de Occidente/Alianza Editorial, 1981, pp. 143-144. Publicado por primera vez en *Revista de Occidente*, núm. 3, octubre-diciembre de 1980.

[50] Philip M. Silver, *Fenomenología y razón vital: Génesis de "Meditaciones del Quijote" de Ortega y Gasset*, Madrid, Alianza Universidad, 1978, pp. 53 y 71.

mos, consideró a 1911 el año en que quedaron marcadas en Marburgo las directrices generales de "la misión histórica de su generación". Lo decisivo, a decir de Ortega, en el camino que lo llevó a la idea de la vida como realidad radical fue "la interpretación de la fenomenología en sentido opuesto al idealismo, la evasión de la cárcel que ha sido el concepto de 'conciencia' y su sustitución por el de simple coexistencia de 'sujeto' y 'objeto', la imagen de los *Dii Consentes*, etc.[51] Es decir, la superación del dualismo kantiano del sujeto y del objeto y el descubrimiento fenomenológico de una noción muy cercana a la del "ser-en-el-mundo" con la idea de la vida como realidad radical constituirían, de acuerdo con esa autointerpretación, el meollo de la captación precursora que Ortega, como *outsider*, pudo tener del *Zeitgeist* de la modernidad.

Según Ortega, la manera en que se genera este tipo de "visiones precursoras" debe ser estudiada con "investigaciones históricas muy precisas" y con un nuevo método que muy bien pudiera ser, paradójicamente, del estilo desarrollado a lo largo de toda la presente investigación comparativa entre Lukács y Ortega:

> Probablemente han acontecido así siempre las cosas en la historia. Lo que va a ser mañana la sólida realidad fue primero anticipación del deseo; de un deseo, entiéndase bien, que no está en nuestro arbitrio tener o no tener. Actúa, por lo visto, en la historia una fantasía *necesaria* que imagina el porvenir del hombre, lo dibuja como proyecto de ser, como vital programa. La realidad no es sino la ejecución, más o menos torpe, de ese argumento, que el hombre, dramaturgo de su propio destino, había inventado antes. Yo creo que este pensamiento abre el camino a investigaciones históricas muy precisas y de nuevo estilo.[52]

Sólo que este tipo de muy precisas investigaciones históricas acaba por demostrar que el avance del conocimiento muy rara vez se da por heroicos y geniales "descubrimientos" individuales; por lo general, tal avance es una faena colectiva que se realiza en el contexto de problemas y discursos compartidos. La comunicación intercontextual, la "relación a valores" (o *Wertbeziehung)* que según Max Weber constituye la base de la "objetividad" y el avance del conocimiento en las ciencias culturales, no puede consistir, por su naturaleza intrínseca, en gestos heroicos de geniales "descubrimientos" individuales desvinculados del estado del conocimiento en una comunidad científica pertinente. En las ciencias de la *cultura*, la "objetividad" y la relevancia siempre se encontraran valorativamente condicionadas y, por lo mismo, sólo se pueden dar en el marco del reconocimiento de una comunicación intercontextual. Las exageraciones de Ortega respecto a su "originalidad" olvidaban

[51] J. Ortega y Gasset, "Prólogo para alemanes", *op. cit.*, p. 70.
[52] *Ibid.*, pp. 52-53.

frecuentemente estas consideraciones ineludibles. A veces, es cierto, el meditador de El Escorial aceptaba que el avance del conocimiento es más bien un producto de la "misión histórica" de las generaciones, pero los esfuerzos por tratar de probar a toda costa su originalidad y su "anticipación precursora" a todo tipo de pensamiento radical que capturara "el espíritu del tiempo"[53] lo hacían perder de vista estas ponderaciones y, con ello, la naturaleza misma del significado del conocimiento en las "ciencias de la cultura".

En su "Meditación del Escorial", Ortega reconoce deberle a Marburgo "casi toda" su disciplina, lo cual implica que su personal "descubrimiento" de la razón vital proviene necesariamente del contexto cultural compartido por su *complejo* generacional en Alemania: de ahí venían los alcances y límites de la mayor parte de los problemas filosóficos que le preocuparían el resto de su vida; de ahí provenían también el o los métodos de su investigación histórica y cultural. Pero todo esto no siempre fue cabalmente reconocido por Ortega porque, a menudo, su capacidad evaluadora en este terreno se veía nublada por un pueril afán de afirmar a toda costa su "originalidad" y su "anticipación" a las ideas. La importancia fundamental que tuvo la disciplina adquirida en Marburgo para la afinación y "elevación del nivel" de los problemas que siempre preocuparon a Ortega puede detectarse gráficamente en la ya citada carta, dirigida pero no enviada a Unamuno, del 10 de febrero de 1907. Ahí pueden identificarse tanto la verdadera "génesis" como el nivel real que tenían las primeras "meditaciones" de Ortega sobre el *Quijote*, cuando todavía no había terminado de adquirir la disciplina de Marburgo. Así, Ortega escribía a Unamuno:

> Lo demás que hay en el *Quijote* es ya suposición, amistoso y afectuoso consejo de Cervantes. Lo positivo son los palos: ¿no buscan los filósofos lo facticio, lo *dado*, lo *gegeben*? Ahí lo tienen. ¿Qué es lo que nos es dado? Palos. Ahora bien, ¿a quién dolían menos: a don Quijote o a Sancho? Yo creo —viene a decir Cervantes— que, aun a igualdad del número, los palos a don Quijote son menos palos. Esta

[53] El afán de Ortega por ser "original" no se daba exclusivamente frente a Heidegger, sino también frente a otros autores alemanes, como puede reflejarse en una carta del 9 de marzo de 1925 dirigida a E. R. Curtius donde el pensador español preguntaba: "¿Qué hace Scheler? En su *Sociología del conocimiento* he encontrado las más sorprendentes coincidencias con mi último trabajo publicado algunos meses antes del de Scheler, que se titula *Las Atlántidas*. Ignoro si lo recibió usted a su hora. Las páginas de Scheler son como siempre suculentas y geniales, pero más que siempre atropelladas. [...] ¿Qué nuevas cosas interesantes aparecen por ahí? Le agradeceré mucho que de cuando en cuando me dé noticias de las nuevas trufas espirituales que aparezcan en la gran cosecha alemana." Véase J. Ortega y Gasset, *Epistolario*, Madrid, Revista de Occidente (El Arquero), 1974, p. 98. La base de "las más sorprendentes coincidencias", a las que alude Ortega, proviene muy probablemente del contexto compartido con el historicismo de E. Troeltsch. Tal historicismo dio el fundamento para los planteamientos de la *Wissenssoziologie*, no sólo de Max Scheler, sino también de Mannheim. La noción de Troeltsch de los *Kulturkeisen* o "círculos culturales" aparece también en un capítulo central del estudio de Ortega sobre *Las Atlántidas*.

> metafísica cervantina del mundo como imaginación no ha de buscarse sólo en el *Quijote*. Quien quiera tomarse el trabajo haga una monografía sobre esta constante preocupación de Cervantes.[54]

Afortunadamente para todos, cuando Ortega abordó este tema en 1913, al momento de redactar sus célebres *Meditaciones del Quijote*, el joven pensador español ya había asimilado el rigor, el método y la disciplina de Marburgo en el año crucial de 1911, con lo cual pudo refinar notable y considerablemente la forma de plantear, desarrollar y resolver sus problemas filosófico-culturales, y así legarnos algo mucho más valioso que una mera "monografía" sobre la metafísica cervantina. Tal posibilidad de creatividad estuvo condicionada y detonada, en consecuencia, por la muy especial localización social de Ortega en Alemania, es decir, por su función de "espectador" y de comunicador entre dos contextos culturales muy diferentes entre sí. Consideramos a continuación cuáles fueron las condiciones, funciones y localización de Lukács en un proceso de "descubrimiento" muy semejante y diferente a la vez al de su contemporáneo español.

C. Georg von Lukács: *outsider* "libremente flotante" entre dos mundos culturales

La localización social de Lukács como *outsider*, no solamente en Alemania sino también en Hungría debido a la condición de judío ennoblecido que mantenía en los dos contextos socioculturales, puede documentarse tanto con textos biográficos como con testimonios generacionales. En efecto, los miembros del "círculo dominical" de Budapest que configuraban la *unidad* generacional de Lukács en Hungría, tendían a ver su origen judío como la fuente de una nueva identidad cultural con posibilidades de alcanzar una dimensión universal, encarnada en la función del artista o intelectual marginal que trasciende todos los grupos sociales y las convenciones sociales del orden establecido, con lo cual podía ser más libre, perceptivo y crítico que otros individuos más fuertemente arraigados en su comunidad social.

La condición judía era vista explícitamente por Anna Lesznai, importante miembro de la *unidad* generacional de Lukács y Mannheim en Budapest, como una fuente de crítica y especial perceptividad por su continua inconformidad e "insatisfacción con lo que existe fácticamente". En los materiales preparatorios para una novela épica sobre Hungría, Lesznai insistía en las ventajas de su especial perspectiva "como *outsider* y como *insider* en el mundo

[54] Carta de Ortega a Unamuno del 10 de febrero de 1907, en Laureano Robles (ed.), *Epistolario completo Ortega-Unamuno*, *op. cit.*, pp. 162-163.

que ella esperaba inmortalizar",[55] pues aquí se encontraba la localización social ideal par describir las transformaciones sociales del feudalismo húngaro dentro del cual, decía la escritora:

> viví intensamente y podía también, al mismo tiempo, tener la objetividad de un *outsider*. La posición misma del *outsider* lo fuerza a uno a convertirse en un observador y sintetizador de acontecimientos debido a que la situación fundamental de uno es ambigua. Uno está en el interior de las cosas pero sigue siendo un extranjero, y por ello tiene una visión muy aguda de las mismas. Todos los grandes escritores se han convertido, así, en *outsiders* de su casta particular.[56]

La posición de marginalidad y movilidad social descrita por Lesznai para el caso muy específico de los judíos asimilados de la *unidad* generacional de Lukács en Budapest constituía la base de la categoría social que Mannheim identificaría posteriormente con el nombre genérico acuñado por Alfred Weber de *freischwebende Intelligenz*. Tal como lo ha afirmado Lewis Coser, los miembros del "círculo dominical" de Lukács "eran individuos sin nexos rígidos con las principales clases y estratos de su sociedad y eran, por ello, muy conscientes de su marginalidad".[57] Esa marginalidad social llevaba a los miembros de la *unidad* generacional "radical" de Budapest a verse a sí mismos con una gran autonomía frente a los grupos sociales mayoritarios, y con la misión de alcanzar una nueva síntesis cultural:

> Como consecuencia de su aislamiento —afirma Colin Loader—, estos intelectuales no predicaban una filosofía de cambio social que pudiera venir desde abajo. No se veían a sí mismos como los portavoces de ninguno de los dos principales grupos sociales de Hungría, fuera el campesinado o el proletariado. Dadas las enormes diferencias entre el campo y la ciudad, tampoco veían factible la alianza de esos dos grupos con sus propios medios. Así que su respuesta consistió en colocarse por encima de los dos grupos y verse a sí mismos como los creadores de una nueva "síntesis" comunicadora que ganaría a ambos grupos y los pondría bajo el liderazgo de la *intelligentsia*.[58]

La postura de Lukács y Mannheim respecto a esta experiencia compartida en el Budapest de principios de siglo cambiaría radicalmente después de la primera guerra mundial, la revolución bolchevique y el gobierno socialista de Bela Kun: Lukács acabaría por ver en el intelectual a un agente social que

[55] Mary Gluck, *Lukács and his Generation: 1900-1918*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1985, p. 74.

[56] *Diario* de Anna Lesznai, citado en Mary Gluck, *op. cit.*, p. 74.

[57] Lewis A. Coser, *Masters of Sociological Thought*, Nueva York, Harcourt Brace Jovanovich, 1971, p. 442.

[58] Colin Loader, *The intellectual development of Karl Mannheim*, *op. cit*, p. 11.

sólo podría cumplir óptimamente su función social cuando se identificara con el privilegiado "punto de vista del proletariado", en tanto que Mannheim, según hemos visto en la primera parte de este capítulo, ponía el énfasis en la capacidad de comunicación hermenéutica de los "intelectuales libremente flotantes", más que en una supuesta función de liderazgo frente a las principales clases de la comunidad social.

1. Genios y judíos aristócratas del Imperio Austrohúngaro

Debido a sus tendencias anticapitalistas y antiburguesas, Michael Löwy[59] ha caracterizado a este tipo de *intelligentsia* revolucionaria en Hungría como romántica y con una "visión trágica del mundo", lo cual explica en muy buena medida por qué un aristócrata como Georg von Lukács acabó adoptando, en su conversión al marxismo, el "punto de vista privilegiado" del proletariado. El hilo de continuidad que Lukács mantuvo en esas dos antitéticas posiciones lo proporcionó el enorme desprecio y repulsión que siempre sintió hacia la burguesía, fuera como aristócrata o bien como intelectual identificado con los intereses del proletariado. La peculiar situación de Lukács ha sido abordada, desde un punto de vista distinto pero complementario al de Löwy, por William Mc Cagg en *Jewish Nobles and Geniuses in Modern Hungary*.[60] Según Mc Cagg, Hungría presentaba una situación única en la Europa oriental de principios de siglo, pues los judíos podían adquirir no sólo rangos de nobleza por servicios prestados al Imperio, sino también una posición dirigente en diversos ámbitos financieros y empresariales. La nobleza judía, por otro lado, manifestaba una tendencia al arribismo social en sus primeras generaciones, pero los hijos de esa misma nobleza preferían cultivarse y con ello acababan por volverse críticos acérrimos del craso materialismo de sus padres. En la *unidad* generacional "radical" de Budapest compartían la característica común de ser hijos de nobles Lukács, Anna Lesznai y Oszkár Jászi.[61] De esta forma, los padres de esta generación parecieron dar el ejemplo, con su entusiasmo por el arribismo social, a toda la clase media de Hungría, pues a pesar de su éxito económico y social "en la medida en que eran judíos, parecían llevar todavía los estigmas de rechazo del *ghetto* medieval y por eso tendían a ser serviles de manera análoga a la tradición de los banqueros de corte vienés".[62]

[59] Michael Löwy, *Pour une sociologie des intellectuels Révolutionnaires: L'évolution politique de Lukács 1909-1929*, París, PUF, 1976, pp. 78-104.

[60] William O. Mc Cagg Jr., *Jewish Nobles and Geniuses in Modern Hungary*, Boulder, Colorado, East European Quarterly, 1972, pp. 103-106.

[61] *Ibid.*, pp. 31-44.

[62] *Ibid.*, p. 224.

Esta última característica da lugar a un interesante paralelismo que resulta particularmente relevante para el caso de Lukács, pues su padre era un banquero judío encumbrado, exactamente de la misma forma en que, en Viena, el padre de Hugo von Hofmannsthal había heredado su título de nobleza por servicios financieros prestados al Imperio. Realmente resulta sorprendente que este paralelismo no haya sido señalado ni por Mc Cagg o Schorske, ni por Löwy, Congdon, Breines, Arato, Feher, Gluck o algún otro de los estudiosos de Lukács, sobre todo porque el caso de Hofmannsthal apoyaría la tesis central de Mc Cagg según la cual los hijos de los judíos que habían adquirido títulos de nobleza podían llegar a tener en ocasiones una productividad cultural capaz de cruzar el umbral de la genialidad.

En efecto, el padre de Lukács, Jósef Löwinger, director del Banco Anglo-austriaco de Budapest y luego del Banco Central de Crédito de Hungría, adquiere su título de nobleza en 1899 y se convierte en József "von Lukács".[63] Medio siglo antes, en la capital austriaca, el bisabuelo de Hofmannsthal, que también tenía un apellido "leonino" como el padre de Lukács, al llamarse Issack Löw (Löwe= León), adquiría similarmente su título de Edler von Hofmannsthal en 1835 por servicios a la corona. Su nieto, el padre de Hugo, fue a la universidad, adquirió un título de abogado y, al igual que el padre de Lukács, se convirtió en director de uno de los principales bancos del Imperio Austrohúngaro.[64] Los padres de Lukács y Hofmannsthal no sólo compartían la etimología de sus apellidos y la condición de opulentos banqueros judíos ennoblecidos del Imperio Austrohúngaro, sino también la disposición a proteger con todos sus recursos a sus vástagos para que adquirieran una riquísima cultura y una muy sofisticada sensibilidad estética. De esta forma, Hermann Broch ha mostrado hasta qué punto el valor atribuido por el padre banquero de Hugo a la cultura estética afectó la formación de su hijo poeta.[65] Tal y como lo considera Schorske, basándose en el análisis de Broch:

> El padre de Hugo no se concentró tanto, como el de Mozart, en la vocación o carrera de su hijo. Lo importante era que fuera un hombre de cultura. La *Bildung* misma había cambiado su esencia [...] Ya no significaba tanto una educación caracterológica, sino más bien una educación estética. Así que el padre del poeta hizo todo lo que pudo, por medio de la exposición al teatro, a los museos, etc., para desarrollar la formación estética y las capacidades poéticas de su hijo. Los objetivos de la educación en los altos círculos vieneses en los que aparecieron los von Andrian y los von Hofmannsthal consistían no tanto en la eficiencia profesional sino en el placer de la apreciación, no el compromiso activo sino el enriquecimien-

[63] Lee Congdon, *The Young Lukács*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1983, p. 3.

[64] Véase Carl Schorske, *Fin de siècle Vienna: Politics and Culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, p. 305.

[65] Hermann Broch, "Hofmannsthal und seine Zeit", citado en Schorske, *op. cit.*, p. 305.

> to pasivo. Tal cultura estética [...] se convirtió en el sello espiritual del pequeño pero exaltado ambiente al que pertenecían Hofmannsthal y Andrian.[66]

Esta situación de marginalidad social acabaría por reflejarse, a la manera de un común denominador, en la producción intelectual de los hijos de los banqueros judíos ennoblecidos de las dos principales ciudades del Imperio Austrohúngaro. Después de todo, no es por mera coincidencia o pura casualidad que obras como la *Estética de la muerte* (1907) de Bela Balázs, *El alma y las formas* de Lukács, y *El necio y la muerte (Der Tor und der Tod)* (1893) de Hugo von Hofmannsthal ya hayan sido identificadas, al lado de obras de Simmel, Tolstoi y Heidegger, como aportaciones culturales que de algún modo comparten la característica de ser obras "existencialistas". Así, al describir la importancia de los primeros escritos de Balázs, Lee Congdon encuentra que:

> La *Estética de la muerte* apareció en 1907 y fue dedicada a Simmel. Tal obra estaba fuertemente influida por la concepción estética de Schopenhauer, así como algunas de sus ideas centrales pueden encontrarse en *El alma y las formas* de Lukács y por lo menos en un ensayo de Simmel. Más allá de esto, tiene inequívocas afinidades con esa amplia corriente de pensamiento conocida como existencialismo. Balázs iluminó, en su estética, el significado existencial de la finitud humana de manera muy semejante a como lo hicieran Tolstoi en *La muerte de Iván Ilyich*, Hofmannsthal en *El necio y la muerte*, y Heidegger en *Ser y tiempo*.[67]

La relación intelectual y personal de Lukács con Hofmannsthal antes de la primera guerra mundial era relativamente importante, a juzgar por el detallado tratamiento analítico que el esteta austriaco mereció en la primera gran obra del pensador húngaro,[68] y el encuentro personal que tuvieron los dos escritores en la casa del padre de Lukács en Budapest, quien solía recibir ahí con grandes honores y festines a personalidades del mundo cultural germánico de la talla de Max Weber y Thomas Mann.[69] Asimismo, varios temas y problemas abordados por Lukács en *El alma y las formas*, sobre todo en los ensayos dedicados a Rudolf Kassner y a Richard Beer-Hofmann, estaban íntimamente vinculados con el contexto cultural de la denominada "modernidad vienesa",[70] no sólo en contenido, sino también y de manera

[66] *Idem.*

[67] Véase L. Congdon, *op. cit.*, p. 36.

[68] Véase Georg Lukács, *Entwicklungsgeschichte des modernen Dramas (1909)*, Darmstadt, Luchterhand, 1981, pp. 436-450 y 500-511.

[69] Véase Zoltan Tar y Judith Marcus, "The Weber-Lukács Encounter", en R. M. Glassmann y V. Murvar (eds.), *Max Weber's Political Sociology. A Pessimistic Vision of a Rationalized World*, Londres, Greenwood Press, 1984, p. 110.

[70] Véase Gotthart Wunberg (comp.), *Die Wiener Moderne. Literatur, Kunst und Musik Zwischen 1890 und 1910*, Stuttgart, Philip Reclam Jun, 1984, pp. 185-224.

muy especial en su estilo, como lo veremos al tratar la función del ensayo precursor frente al tratado sistemático.

En la actualidad, Hofmannsthal es básicamente conocido en los círculos culturales masivos por haber sido uno de los fundadores del Festival de Salzburgo y por haber escrito los libretos de las mejores óperas de Richard Strauss como *Der Rosenkavalier* (1911), *Elektra* (1909), *Ariadna en Naxos* (1916), *La mujer sin sombra* (1919), *La Helena egpicia* (1928) y *Arabella* (1933); de las otras óperas de Strauss, únicamente *Salomé* (1905), con texto de Oscar Wilde, compite en importancia y celebridad con aquellas que tienen libretos de Hofmannsthal.[71] Sin embargo, Hofmannsthal fue mucho más que un brillante Lorenzo da Ponte, pues, desde antes de su fructífera asociación con Strauss, se había dado a conocer en la Viena de fin de siglo por la finura evocativa y la mágica expresividad de su lenguaje lírico, así como por haber reflejado en sus primeros dramas y ensayos estéticos varios temas característicos de la *Lebensphilosophie*, la cual se veía impulsada y difundida, desde Berlín, por el gran *outsider* del mundo académico alemán: el joven y "extraordinario" profesor Georg Simmel.

Desde 1893, Hofmannsthal mencionaba, efectivamente, que la "modernidad" se caracterizaba, en términos culturales, por la preocupación con dos problemas centrales: "el análisis de la vida y la huida de la vida".[72] En una conferencia de 1896 intitulada "Poesía y vida", Hofmannsthal sintetizaba así la problemática estética de todos los modernistas vieneses, y hasta cierto punto de algunos de los ensayos de *El alma y las formas*, en una célebre frase: "Es führt von der Poesie kein direkter Weg ins Leben, aus dem Leben keiner in die Poesie" (No hay ningún camino directo que vaya de la poesía a la vida, y ninguno que vaya de la vida a la poesía).[73] Pero probablemente es en el drama *El necio y la muerte* (1893) donde sería mejor expresada la íntima relación existencial entre la muerte y la aporía esteticista, a la que le dedicarían posteriormente algunas bellas páginas otros modernistas vieneses como Leopold Andrian en *El jardín del conocimiento* (1895) y Richard Beer-Hofmann en *La muerte de Georg* (1900).[74]

[71] Para una amena, aunque más bien superficial descripción de la relación de Richard Strauss con Hugo von Hofmannsthal en el contexto de la historia europea de principios del siglo XX, véase la narración un tanto periodística con pretensiones historiográficas de Bárbara W. Tuchman, *The Proud Tower. A Portrait of the World before the War: 1890-1914*, Nueva York, Macmillan, 1966, cap. 6, pp. 291-347.

[72] Hugo von Hofmannsthal, *Märchen der 672. Nacht:* "heute scheinen zwei Dingen modern zu sein: Die analyse des Lebens und die Flucht aus dem Leben", citado en G. Wunberg (comp.), *Die Wiener Moderne*, *op. cit.*, p. 224.

[73] Hugo von Hofmannsthal, "Poesie und Leben. Aus einem Vortrag" (1893), en G. Wunberg (comp.), *Die Wiener Moderne*, *op. cit.*, pp. 276-277.

[74] Véase los fragmentos seleccionados de estas obras en G. Wunberg, *op. cit.*, pp. 373-380 y 398-404. El ensayo de Lukács "El instante y las formas (Richard Beer-Hofmann)" incluido en *El alma y las formas*, analiza desde su inicio ("Alguien ha muerto") a *La muerte de Georg*, aun cuando

En *El necio y la muerte*, Hofmannsthal condena al joven aristócrata Claudio porque, en la búsqueda de sensaciones estéticas cada vez más refinadas, acaba por arruinar la vida de toda su familia. Al examinar de esta manera las implicaciones morales de una egoísta actitud estética, Hofmannstahl representa a la muerte como un juez que, de manera semejante a como ocurría en la moralidad de las representaciones dramáticas de la Edad Media, condena y castiga al "necio" egoísta. Pero en el drama moderno, la muerte, en sí misma, no tiene una raigambre medieval sino que aparece más bien representada por un músico, es decir, como una especie de aliado dionisiaco de la vida. En el drama de Hofmannsthal, la muerte representa los instintos inconscientes reprimidos en la hipertrofia de la aculturación individual. La moralidad subyacente en el drama toma la forma de vitalidad y aparece en una unidad dialéctica en la que la muerte se transfigura en música. Con ello, Hofmannsthal intentaba romper el solipsismo y el aislamiento cultural de la vida estética mediante la revitalización de la moralidad de la responsabilidad personal. Al final de la obra, Claudio se lamenta por no haber vivido la vida y comenta, sorprendido, que en tan sólo una hora se puede manifestar y revelar mucho más claramente el significado de la vida que en todo un periodo vital. "¡Puesto que mi vida muerta estuvo, sé tú, muerte, mi vida!", grita Claudio antes de reflexionar existencialmente que "tan sólo cuando muero siento que existo".[75]

El problema del solipsismo y el aislamiento propios del esteticismo de los modernistas vieneses no podía pasar inadvertido para Lukács. La relación entre la reflexión sobre el problema de la muerte y el esteticismo vienés un tanto decadente es abordada por Lukács en su ensayo sobre Beer-Hofmann, donde describe el mundo social y los problemas culturales del círculo de Hofmannsthal en una clara referencia al drama de *El necio y la muerte*:

> Alguien ha muerto. Y lo que queda para los vivos y lo que eso que queda hace de ellos es el objeto de las pocas novelas cortas de Beer-Hofmann. Es el mundo de los estetas vieneses: el mundo del disfrutar de todo y no poder contener nada, el mundo en que se funden la realidad y los sueños y perecen violentamente los sueños impuestos de la vida; el reino de Schnitzler y de Hofmannsthal [...] Todos escriben la tragedia del esteta (y no sólo eso), el gran balance con la vida sólo interior, sólo anímica, hecha sólo de sueños proyectados hacia afuera, con un refinamiento del solipsismo llevado hasta la ingenuidad [...] El balance. Los

---

no se cite explícitamente esta obra; véase G. Lukács, *El alma y las formas y la Teoría de la novela*, Barcelona, Grijalbo, 1975, pp. 177-198. Para un detallado y brillante análisis de *Der Garten der Erkenntnis* de Leopold von Andrian, véase Carl. E. Schorske, "The Transformation of the Garden", cap. VI de *Fin de siècle Vienna*, *op. cit.*, pp. 279-321.

[75] H. von Hofmannsthal, "Der Tor und der Tod", en G. Wunberg, *op. cit.*, p. 463: "Da tot mein Leben war, sei du mein Leben, Tod! [...], Erst, da ich sterbe, spür ich, dass ich bin". Véase el análisis de esta obra en Carl E. Schorske, *op. cit.*, pp. 312-314.

> lamentos del Claudio de Hofmannsthal y la resignación con que cualquier Anatol de Schnitzler, ya envejeciendo, se pone a andar el camino que lleva a las soledades que uno mismo ha hecho. Y trágicas contraposiciónes irónicas en las cuales la sonrisa siempre irónica de unos finos labios se hace amarga y la continuación del juego —quizás ya desde antes— no es más que un intento de enmascarar el sollozo ahogado de la rotura interna. En esas contraposiciones se venga la vida; es una venganza grosera, cruel, despiadada, que hace pagar con el comprimido tormento y la humillación de media hora el gesto despectivo de toda una vida.[76]

A pesar de sus reservas frente al solipsismo esteticista de este mundo cultural, Lukács reconocería que de alguna forma la expresividad de sus manifestaciones artísticas reflejaba aquello que Simmel había definido como "la tragedia de la cultura" de la modernidad. Así, en un fragmento en húngaro de una de sus obras de juventud todavía no traducida íntegramente al alemán o alguna otra lengua occidental, Lukács se refiere a la famosa "Carta de lord Chandos", escrita por Hofmannsthal, donde la explicación misma del poeta vienés de "por qué no podía producir nada, de por qué cada pensamiento que concebía se disolvía en puro aire, expresa, quizás más claramente que lo que podría cualquier tragedia, la absoluta fragmentación de la vida contemporánea".[77] El mundo de la esteticista "modernidad" vienesa era, por otro lado, un mundo de *outsiders* con una gran capacidad de productividad artística y, quizás por ello, constituía un atractivo objeto de estudio para Lukács, quien se sentía a sí mismo como un típico *outsider* con muchos problemas culturales, estéticos y existenciales por resolver. Sea como sea, el "tipo ideal" del esteta vienés modernista sería posteriormente adjudicado por Lukács a la figura de Hofmannsthal:

> resulta claro que toda ciudad tiene su propio tipo de esteta. Mencionaré aquí únicamente al tipo más cercano a nosotros, el más conspicuo: el de la Viena de Hofmannsthal y el círculo de Hofmannsthal.[78]

[76] G. Lukács, *El alma y las formas*, *op. cit.*, pp. 179-181. Más adelante, en el mismo ensayo, Lukács menciona cómo "las escenas líricas del joven Hofmannstahl" prepararon el camino de Beer-Hofmann y los otros modernistas vieneses; véase *ibid.*, pp. 196-197.

[77] Georg Lukács, "Levél a 'kisérletröl'" (1910), citado en M. Gluck, *op. cit.*, p. 120. La "carta a Lord Chandos" constituye un importante manifiesto estético de Hofmannstahl, considerado por muchos como el documento por excelencia de la transición artística del siglo XIX al siglo XX. Véase Hugo von Hofmannsthal, "Ein Brief", en G. Wunberg, *op. cit.*, pp. 431-444. Para un interesante análisis de la crucial importancia de este manifiesto estético, véase A. Janik y S. Toulmin, *Wittgenstein's Vienna*, Nueva York, Simon and Schuster, 1973, pp. 114-119.

[78] Georg Lukács, *Magyar irodalom-Magyar Kúltura* (literatura húngara-cultura húngara), Budapest, 1970, p. 57, citada en Lee Congdon, *op. cit.*, p. 33. De esta obra tardía de Lukács existen algunos fragmentos traducidos del húngaro al alemán en Éva Fekete y Éva Karádi (comps.), *Georg Lukács. Sein Leben in bilder, Selbstzeugnissen und Dokumenten*, Stuttgart, J. B. Metzler, 1981.

La relevancia de la atención prestada por Lukács a este mundo social y cultural proviene entonces, por lo menos para los objetivos del presente capítulo, del paralelismo de una relativa marginalidad social que compartían el círculo modernista de Hofmannsthal en Viena y la *unidad* generacional, también "modernista", de Lukács en Budapest. La condición de marginalidad social de los estetas judíos de la modernidad vienesa ha sido descrita por Schorske en los siguientes términos:

> Sin estar *dégagé* o *engagé*, los estetas austriacos se encontraban alienados, no tanto frente a su clase, sino más bien junto con ella, frente a la sociedad que socavaba sus expectativas y rechazaba sus valores. En concordancia con esto, el joven jardín de la belleza en Austria consistió en una retirada a la *beati possidentes*, un jardín extrañamente suspendido entre la realidad y la utopía. Expresaba al mismo tiempo la autocomplacencia de los estéticamente cultivados y la duda propia de aquellos que carecen de una definida función social.[79]

Semejante situación de marginalidad social también sería conscientemente asumida por la *unidad* generacional de Lukács en Budapest, tal y como se desprende de las descripciones de Ana Lesznai citadas al principio de este apartado, o de la descripción de la misión generacional proporcionada por Mannheim en su conferencia "Alma y cultura" de 1918. En cualquier caso, especialistas en el estudio de la generación de Lukács como Mary Gluck concluyen que, por lo menos para 1916, algunos de los miembros del círculo dominical de Budapest "no sólo se habían hecho plenamente conscientes de su condición de *outsiders* en la sociedad postliberal húngara, sino que también se encontraban en el proceso de construir una nueva unidad cultural basada en su propia marginalidad".[80] Ahora bien, si esta peculiar conciencia de marginalidad social caracterizaba a toda la *unidad* generacional "modernista" de Budapest, la "jefatura intelectual" de la misma recaía sobre su más conspicuo representante, en el que las características compartidas con el grupo se veían particularmente acentuadas de manera individual. Biógrafos intelectuales de Lukács han señalado, por ejemplo, cómo, "alienado de su familia en general y su madre en particular, sensible al crecimiento del antisemitismo en la monarquía austrohúngara y hostil a la cultura oficial húngara, Lukács era un *outsider*".[81] La fascinación que Lukács tuvo desde su infancia con el teatro, el drama y la posición de espectador podría explicarse en muy buena medida, según Congdon, por esa "experiencia de alienación", pues en el teatro

[79] C. Schorske, *op. cit.*, p. 304.
[80] M. Gluck, *op. cit.*, p. 73.
[81] L. Congdon, *op. cit.*, p. 10.

> Lukács presenciaba la representación ritual de esas problemáticas relaciones que definen a la existencia humana y, como parte de la audiencia, era capaz de experimentar una identificación con los otros, imposible de ser adquirida por él en el mundo exterior.[82]

2. *Lukács en Heidelberg o la época del "señorito satisfecho"*

Resulta entonces que, desde el principio, "Lukács fue relegado al mundo de los *outsiders*, de hombres cuyos pensamientos van siempre contra la corriente".[83] Pero, más allá de lo discutible de las interpretaciones biográficas, lo cierto es que éstas se basan en una descripción de un texto húngaro de Lukács donde él utilizó explícitamente el término inglés de *outsider* para definirse a sí mismo. Esta importante autocaracterización, donde de paso Lukács definió su localización social en los dos mundos culturales de Hungría y Alemania, quedó expresada en los siguientes términos:

> una cierta visión del mundo, que entonces consideraba revolucionaria, me oponía a la revista *Nyugat*, me aislaba en el seno de *Huszadik Század*, y me asignó un lugar aparte —el de un *outsider*— dentro del medio de mis futuros amigos alemanes [...] Por esta razón permanecí tanto en el círculo de *Nyugat* como en el de *Huszadik Század* en una situación aislada. Aun cuando mi libro sobre la historia del drama planteaba muchísimas cuestiones sociales, la perspectiva positivista de los sociólogos húngaros les impedía tener algún interés en ellas [...] En cambio, cuando llegué a Hidelberg sentí al principio que nunca se me había entendido tan bien en toda mi vida. Pero pronto me di cuenta que tanto Max Weber como Lask eran más bien manifestaciones extraordinarias en la vida espiritual alemana de aquella época, y pronto también se hizo patente que ante los ojos de los mejores representantes de la ciencia y la filosofía alemanas yo era un *outsider* no menos extravagante que el visto por los ojos de un Oszkár Jászi o un Ernö Osvät.[84]

La condición de *outsider* no implicaba, en el caso de Lukács, una situación de plena marginalidad y mucho menos de discriminación. Todo lo contrario: cuando Lukács llegó a Heidelberg en 1912, venía precedido de la fama de ser el gran ensayista y crítico literario de *El alma y las formas* y llegaba a la ciudad

[82] *Ibid.*, p. 15.
[83] *Ibid.*, p. 9.
[84] Georg Lukács, *Magyar irodalom - Magyar Kúltura*, *op. cit.*, pp. 9, 11 y 13. Fragmentos del "Prólogo" de esta obra traducidos del húngaro al alemán en: Fekete y Karádi (comps.), *Georg Lukács*, *op. cit.*, pp. 36, 56 y 64. *Nyugat* y *Huszádik Század* son los títulos húngaros para "Occidente" y "Siglo veinte", las revistas en las que Lukács publicaría sus primeros trabajos. Oszkár Jászi y Ernö Osvät eran los principales miembros de las comisiones editoriales de esas revistas. Cinco de los diez ensayos de *El alma y las formas* de Lukács fueron publicados por primera vez en la "Revista de Occidente" (*Nyugat*) de Hungría.

del Neckar, no sólo con las mejores recomendaciones de Simmel, sino también con importantes contactos y conocidos en el medio cultural universitario como podían ser, en ese entonces, Emil Lederer y Ernst Bloch. La decisión de dejar Budapest para ir a Heidelberg fue tomada, según hemos visto en el capítulo previo, después de que una serie de condiciones desfavorables en la capital húngara se conjugaron con la seductora invitación de Ernst Bloch para emprender juntos la aventura de ir a absorber la rica cultura alemana en el lugar más idóneo para ello en ese momento: la cosmopolita ciudad universitaria de Heidelberg en las orillas del Neckar. Lukács describiría más tarde, en un esbozo autobiográfico, la forma específica de la invitación de Bloch para ir a Heidelberg:

> Mi encuentro con Bloch (1910) aportó la vivencia de que era posible tener en la actualidad una filosofía en el sentido clásico. Bajo la impresión de ésta y otras vivencias, en el invierno de 1911-1912 trabajé en Florencia en mi *Estética*, como primera parte de mi filosofía, sin que me pudieran distraer otro tipo de pensamientos. A principios de 1912, llegó Bloch a Florencia y me pidió que fuéramos juntos a Heidelberg, donde el ambiente era más favorable para nuestro trabajo. En el fondo no había ningún motivo razonable para emprender la partida y mucho menos que me hiciera pensar en quedarme por largo tiempo en Heidelberg, o incluso tratar de establecerme ahí. La vida cotidiana italiana me gustaba mucho más que la alemana, pero fue mucho más fuerte la esperanza de encontrar apoyo y comunicación para mi trabajo. Así que me fui a Heidelberg sin saber por cuánto tiempo viviría ahí.[85]

En realidad, pese a la descripción de Lukács, el viaje a Heidelberg no fue tan improvisado, pues en la correspondencia de Lukács encontrada en 1973 Simmel aparece como un entusiasta promotor del establecimiento, en las mejores condiciones posibles, de su pupilo húngaro en la ciudad universitaria del Neckar. Así, el 25 de mayo de 1912 Simmel escribía desde La Haya una carta a Lukács donde, ante la petición de este último de ser recomendado en Heidelberg, el profesor berlinés manifestaba estar dispuesto a apoyar tal candidatura con todos sus recursos e influencias:

> Su amable carta me llegó durante mi viaje [a Holanda]. En estos días enviaré unas líneas a Lask para que usted pueda visitarlo y mencione mi nombre. Por otro lado, no le recomendaría que fuera a ver a Windelband; en primer lugar, porque es un hombre extremadamente ocupado y, en segundo lugar, porque tengo buenas razones para pensar que nada bueno saldrá de ello. Si por razones muy específicas usted insiste en esto, déjeme saberlo (en mi dirección de la parte occidental de Berlín) y entonces le mandaré una carta de presentación. ¿Conoce usted al doctor

[85] G. Lukács, *Magyar irodalom...*, p. 13, en Fekete y Karádi (comps.), *op. cit.*, p. 56.

> Salz, *Privatdozent* de la Universidad de Heidelberg? Es un hombre muy fino e interesante; si lo desea, también le puedo escribir a él.[86]

El consejo de Simmel para tener prudencia y precaución frente a Windelband probó ser bien intencionado pues, dos meses más tarde, ante la valiosa recomendación de Simmel, Max Weber también reportaba a Lukács los resultados negativos de un fallido cabildeo con Windelband, quien en ese entonces era el profesor titular de la cátedra de Filosofía en Heidelberg. La verdad de las cosas es que tanto Simmel como Weber intentaron disuadir a Lukács de acercarse a Windelband porque, a pesar de tener éste un enorme (e inmerecido) prestigio, no constituía de ningún modo la mejor elección para supervisar los interesantes y valiosos intereses estéticos de Lukács. Por otra parte, ni Simmel ni Weber mencionaron a Lukács, probablemente por delicadeza y buenos modales, que Windelband era un desagradable y obeso glotón de insoportable temperamento.[87] De cualquier modo, el interés de Weber hacia Lukács se veía reflejado en las atenciones otorgadas al pensador húngaro desde la primera carta de su correspondencia, cuando Weber le comunicaba:

> Ayer me senté (no por casualidad) junto a Windelband y mencioné el nombre de usted durante una conversación con Gothein. Windelband hizo entonces algunas observaciones sobre uno de los ensayos [de *El alma y las formas*], irrelevantes en su contenido, no agresivas pero, como era de esperarse, el concepto de *forma* no tiene el *menor* interés para él y se volvió muy brusco en ese momento de la discusión. Yo hice algunas observaciones cautelosas, *tan pocas como fuera posible*, sobre todo tratando de obtener para usted la mejor imagen en términos personales: que esencialmente usted es un *pensador sitemático*, el cual ha dejado atrás su fase ensayística, etc. Windelband escuchó con cortesía pero evidentemente sin *ningún* verdadero interés en el asunto. Así que decidí no insitir más, pues eso ya no podría ayudar a sus intereses. Conozco a Windelband muy bien en este aspecto; ¡usted me entiende! Lo único que puedo hacer ahora es reiterarle mi punto de vista en el

[86] Carta de Simmel a Lukács del 25 de mayo de 1912, en Éva Fekete y Éva Karádi (comps.), *Georg Lukács: Briefwechsel 1902-1917*, Stuttgart, J. B. Metzler, 1982, p. 288.

[87] Salvo su quisquilloso temperamento, los aspectos negativos de la personalidad de Windelband no se desprenden de las cartas de Simmel y Weber a Lukács, pero esos elementos pueden reconstruirse con las memorias de Paul Honigsheim, quien menciona cómo Windelband "tenía un lado humano que resultaba simplemente intolerable para Weber. No se puede sobreestimar el papel que la buena comida tenía en la vida de Windelband [...] Weber mismo se inclinaba a hacer observaciones burlonas". Honigsheim recuerda también que al regresar en 1909 de un viaje a París y comentar a Windelband lo valioso que le había parecido el acervo de la Biblioteca Nacional de la capital francesa, lo único que el obeso profesor pudo replicarle fue: "Sí, me acuerdo de mi trabajo allí muy bien: cerca había un pequeño restaurante en donde podía descansar y comer queso cheshire y beber Chablis." La viuda de Jellinek recordaba asimismo cómo, incluso en los momentos vitales más dramáticos, el único tema que parecía interesarle a Windelband era el gastronómico, lo cual llevó a Weber a explicar, en parte, la escasez de habitaciones en Heidelberg como resultado de que al ser Windelband tan pesado, "necesitaba dos habitaciones: una para él y otra para su atmósfera". Véase Paul Honigsheim, *Max Weber*, Buenos Aires, Paidós, 1977, p. 25.

> asunto: si uted puede presentar un trabajo *acabado*, no tan sólo un capítulo, sino algo "completo" en sí mismo, las posibilidades de un resultado positivo [para su habilitación] aumentarán considerablemente [...] De cualquier modo, espero poder hablar sobre esto con Rickert en las próximas vacaciones, pues él *sí* se mostrará cooperativo.[88]

La situación de Lukács como *outsider* en Heidelberg se vio caracterizada, así, desde un principio, por el gran interés que mostraron hacia él las figuras más importantes del medio universitario de esa ciudad. En parte por las recomendaciones de Simmel, en parte por contactos personales con Emil Lederer, el redactor de la revista de Max Weber, y en parte por méritos propios, Lukács pronto se vio mimado como un "señorito satisfecho" por todo Heidelberg. Entre los "méritos propios" se encontraban no sólo los carismáticos atractivos de la personalidad, erudición e inteligencia de Lukács, sino también todo el provecho que le sacó a su título de nobleza, a su opulenta situación económica financiada desde Budapest por el rico banquero que era su padre, y a la campaña de autopropaganda emprendida al enviarle a todas las figuras importantes del mundo intelectual de Heidelberg un ejemplar de la recién publicada edición alemana de su libro de ensayos *El alma y las formas*, cuya portada exhibía, de manera ostentosa y prominente, el aristocrático nombre de su autor: Georg *von* Lukács.

En efecto, la correspondencia de Lukács hallada en Heidelberg en 1973 contiene cartas de Ernst Troeltsch, Alfred Weber, Emil Lask, Franz Baumgarten, Emil Lederer y otros importantes "mandarines" del mundo académico de Heidelberg, donde se agradece al ensayista húngaro el envío de su libro y se refleja un ansioso deseo por conocer personalmente a tan brillante y aristocrático crítico literario.[89] Quizá la carta de Troeltsch sea donde mejor se refleja, por su dedicado y serio tratamiento analítico de los ensayos del libro, el genuino interés que despertó en Heidelberg la peculiar personalidad de Lukács. En todos los casos, las cartas exhiben cómo Lukács recibió invitaciones a cenar, tomar el té o asistir a reuniones intelectuales sumamente exclusivas, donde podía multiplicar sus contactos y admiradores al deslumbrarlos con su inteligente elocuencia o bien con una estudiada pose de desdén aristocrático que obligaba a casi todos sus acomplejados anfitriones alemanes a aceptar sus excentricidades en calidad de rasgos típicos y permisibles para cualquiera que detentara, de manera tan "brillante" y apropiada, su título de nobleza.

[88] Carta de Max Weber a Lukács del 22 de julio de 1912, en Fekete y Karádi (comps.), *Georg Lukács: Briefwechsel 1902-1917*, *op. cit.*, pp. 290-291.

[89] Véase las cartas de Troeltsch, Lask, Baumgarten, Lederer, E. R. Curtius y Alfred Weber a Lukács en Fekete y Karádi (comps.), *Georg Lukács: Briefwechsel 1902-1917*, *op. cit.*, pp. 258, 260, 288, 292, 300 y 301.

A los pocos meses de su llegada a Heidelberg (en mayo de 1912), Lukács pudo "saborear", a decir de Harry Liebersohn, parte de la admiración y el reconocimiento que no había tenido plenamente en Budapest.[90] No sólo la revista *Logos* le había publicado su "Metafísica de la tragedia", y Emil Lederer (el antiguo protector de Hans Kelsen en Heidelberg[91] y cuñado de Irma Seidler) le había abierto las puertas del *Archiv fur Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, sino que también Rickert, Troeltsch, Lask, Bloch y, sobre todo, Max Weber discutían a fondo y seriamente el trabajo de su primera *Estética*, tal y como el propio Lukács lo reconocería años después.[92] Por otro lado, el acceso privilegiado de Lukács al círculo dominical de Max y Marianne Weber, en la vieja casona a orillas del Neckar, lo pondría en contacto con lo más granado de la vida intelectual alemana de esa época.[93] Si a esto se agrega el impacto que tuvo en ese medio la publicación en 1916 de la *Teoría de la novela*, así como la admiración manifestada por Thomas Mann hacia Lukács en las *Consideraciones de un apolítico* (1918), y la forma en que el pensador húngaro serviría de modelo para el personaje del Naphta en *La montaña mágica* (1924), se puede concluir que, aun cuando Lukács seguía siendo por muchas razones un extravagante *outsider* en el medio cultural alemán, también es cierto que era más bien un *outsider* privilegiado, a quien no le faltaron valiosos cabildeos, admiraciones, todo tipo de reconocimientos y, sobre todo, importantes intercambios culturales con las mejores inteligencias de esa época, los cuales le fueron sumamente útiles para emprender, con renovados bríos, el trabajo "sistemático" en su primera *Estética*.

El 13 de agosto de 1912, József Lukács escribía a su hijo que, a pesar de no haber estado del todo contento con su emigración a Heidelberg, era necesario admitir que "afortunadamente estabas en lo correcto cuando pensaste que en Heidelberg encontrarías mayor interés y una simpatía más cálida para tu trabajo".[94] La situación de Lukács en Heidelberg en calidad de "señorito satisfecho" se veía así reforzada por la protección y el gran interés demostra-

[90] Véase Harry Liebersohn, "Georg Lukács: Community Reborn", en *Fate and Utopia in German Sociology, 1870-1923*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1988, p. 178; donde se dice textualmente que "Lukács llegó a Heidelberg para matricularse en mayo de 1912 con el fin de obtener una *Habilitación*. A los pocos meses podía saborear parte del reconocimiento que había perdido en Budapest. Simmel lo ayudó con presentaciones, así como también lo haría Emmy Lederer-Seidler, la hermana de Irma, quien se había casado con el economista Emil Lederer y había convertido su casa en un centro de la vida cultural de Heidelberg".

[91] Véase Rudolf Aladár Metall, *Hans Kelsen. Vida y obra*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 1976, p. 19.

[92] Georg Lukács, "Prólogo" a *Die Eigenart des Ästhetischen*, Neuwied, Luchterhand, 1963, p. 31.

[93] Marianne Weber, *Max Weber. Ein Lebensbild*, Tubinga, Mohr, 1926, p. 476; donde Marianne Weber menciona la importancia de Gundolf y Lukács en esas reuniones, por ser "los únicos que podían expresar sus ideas de manera lo suficientemente atractiva como para cristalizar en puntos independientes de interés (a la posición de Max Weber)".

[94] Carta de József Lukács a Georg Lukács del 13 de agosto de 1912, en *Georg Lukács: Briefwechsel*, *op. cit.*, p. 294.

dos por su padre hacia el adecuado y pleno desarrollo de la vida intelectual de su hijo. Desde el 23 de agosto de 1909, por ejemplo, Lukács había recibido una carta de su progenitor donde se reflejaban tanto la manera en que había sido protegido toda su vida para alcanzar el máximo nivel de desarrollo cultural y sensibilidad estética, como la cuidadosa forma en que podía ser atendido y mimado durante sus prolongadas estancias en Alemania. En su carta, József Lukács prodigaba a su hijo atenciones como las siguientes:

> Tú mismo has admitido que soy muy liberal y que siempre te he dejado desarrollarte de acuerdo con tus propias elecciones. Esto lo he hecho muy conscientemente, porque tengo una ilimitada confianza en ti y te quiero sin medida. Haré todos los sacrificios necesarios para verte convertido en un gran hombre, famoso y reconocido a la vez. Mi mayor felicidad llegará cuando yo sea conocido y señalado como el padre de György Lukács.[95]

El apoyo del padre no se limitaba al aspecto moral y a las comunicaciones epistolares, sino que también y de manera más importante era un generoso apoyo financiero. Así, en otra carta de József Lukács a su hijo, del 17 de noviembre de 1911, se puede entrever la forma en que las futuras doctrinas y enseñanzas del marxista húngaro sobre la naturaleza esencial del proceso de la acumulación del capital habían sido originalmente transmitidas, en forma paradójica, por medio de los meticulosos y bien intencionados consejos de un generoso padre banquero que demostraba conocer perfectamente el funcionamiento de tal proceso:

> La publicación de tu libro [*El alma y las formas*] me dio un enorme placer; es una edición muy bonita. También me dio mucho gusto saber que recibiste por ello un honorario de 500 marcos; pero quisiera pedirte que consideres ese dinero como una propiedad y no lo vayas a utilizar en tus gastos diarios que, después de todo, es mi obligación cubrir por entero. Tienes que acostumbrarte a la idea de lo importante que es la acumulación de capital y, para ello, es adecuado empezar con el dinero que has recibido en forma de honorarios.[96]

Pocos meses antes, Lukács había recibido otra misiva de su padre donde éste le comunicaba que "la consideración de varias circunstancias me ha llevado a la conclusión de que [...] en este año estaré en posibilidad de darte un estipendio anual de cuando menos 5 000 coronas".[97] Conforme pasaban

[95] Carta de József Lukács a Georg Lukács del 23 de agosto de 1909, en *Georg Lukács: Briefwechsel, op. cit.*, pp. 78-80.

[96] Carta de József Lukács a Georg Lukács del 17 de noviembre de 1911, en Judith Marcus y Zoltan Tar (comps.), *Georg Lukács Selected Correspondence. 1902-1920. Dialogues with Weber, Simmel, Buber, Mannheim and Others*, Nueva York, Columbia University Press, 1986, pp. 174-176.

[97] *Ibid.*, 1 de junio de 1911.

los años en Alemania, el mimado señorito Lukács recibía de esta forma aumento tras aumento en las sumas enviadas por su acaudalado progenitor. Así, el 25 de mayo de 1914, cuando Lukács ya se encontraba plenamente instalado en Heidelberg, recibía una carta donde su padre, preocupado porque de alguna manera su hijo no tuviera suficientes fondos para vivir a la altura de su título de nobleza, le comunicaba un aumento en su estipendio anual para alcanzar la espléndida suma de 10 000 marcos alemanes.[98] Varios años después, en 1966, el marxista Lukács afirmaría que, en la década previa a la primera guerra mundial, existía en Europa "una extensa capa de intelectuales, sobre todo universitarios, procedentes del estrato rentista que vivían con independencia material gracias a esas rentas. Ello constituía, desde el punto de vista económico, la base material de la *freischwebende Intelligenz* de Mannheim".[99] La observación del Lukács marxista podría ser válida en términos muy generales, pero también exhibe un cierto reduccionismo cuando se intenta aplicarla a casos particulares porque, entre otras cosas, no todos los miembros de esa *intelligentsia* tenían la fortuna de poder disponer de tan vastos recursos como los del joven Lukács. Resulta interesante contrastar, así, las grandes sumas mencionadas en la correspondencia de Lukács en Heidelberg con los modestísimos y exiguos recursos que por la misma época recibía un Ortega. Según hemos dicho ya, en su primer viaje de estudios a Alemania, Ortega se fue con una pequeña beca de tan sólo 4 000 pesetas anuales, las cuales apenas le alcanzaban para mal comer, según declaraciones del propio filósofo español en su "Prólogo para alemanes" de 1934:

> Al semestre siguiente fui a Berlín. Vivía con una pequeña pensión del Estado español que había obtenido mediante un concurso. La peseta se hallaba entonces moribunda y mi pensión, al pasar la frontera, se contraía tanto, que yo sólo podía comer, de cuando en cuando, en los automáticos "Aschinger". En cambio, tenía las bibliotecas, donde compensaba mi voracidad.[100]

De esta forma, aun cuando Lukács y Ortega compartían una integración en el mismo *complejo* generacional de Alemania y una situación común de *outsiders* en el mismo, lo cierto es que tal localización también presentaba importantes diferencias: por los distintos niveles de recursos económicos a su disposición; por sus diferentes cartas de presentación frente a los alemanes, pues, mientras Lukács se daba a conocer desde 1909 con sus varias publica-

[98] *Ibid.*, 25 de mayo de 1914.

[99] Véase H. Holz, Leo Kofler y W. Abendroth, *Conversaciones con Lukács*, Madrid, Alianza Editorial, 1971, pp. 116-117. La traducción fue ligeramente enmendada por el autor: se prefirió dejar el término *freischwebende Intelligenz* en el original alemán para facilitar su identificación con la discusión de esta categoría tal y como es presentada al inicio de este capítulo.

[100] J. Ortega y Gasset, "Prólogo para alemanes", *op. cit.*, p. 29.

ciones en alemán, Ortega no contó con ninguna obra en este idioma sino hasta después de la primera guerra mundial; y por el distinto nivel de reconocimiento social que tenía cada uno de ellos en el medio cultural alemán. Así, mientras que, según hemos visto, la relación intelectual de Nicolai Hartmann con Ortega se basaba en una clara actitud condescendiente, debida en muy buena medida a la acentuada conciencia de Hartmann como dirigente de la joven *unidad* generacional de Marburgo, el joven Lukács estaba más bien acostumbrado a ser tratado con el reconocimiento que emanaba de su título de nobleza y a ser *él* quien tuviera las actitudes de desdén y de condescendencia intelectual frente a sus contemporáneos, ya fueran húngaros o alemanes. Tales actitudes y formas de establecer relaciones por parte de Lukács se manifiestan en diversas cartas de la correspondencia hallada en 1973.

El 20 de febrero de 1911, por ejemplo, Lukács le escribía una carta a Martin Buber, donde pedía al reconocido filósofo de la religión que le regresara ya y sin ningula dilación su manuscrito sobre Kierkegaard, "aun cuando no lo hubiera leído, pues el jueves viajaré directamente a Budapest".[101] Buber respondió a Lukács, al día siguiente, en una misiva en que, de la manera "más respetuosa", le informaba:

> lleno de agradecimiento le devuelvo su ensayo sobre Kierkegaard, el cual encontré excepcionalmente claro y sólido en su formulación, delineación y cohesividad; lo que más me impresionó fue la discusión de la *elección* y la *psicología*. Indudablemente, usted se ha acercado al corazón del asunto más que cualquier otro estudio previo [...] Tuve un enorme placer en tener este artículo que da un tratamiento tan merecido a un asunto de tanta importancia para mí. Si no representa ningún inconveniente para usted, realmente le agradecería poder recibir la revista en que vaya a ser publicado su ensayo.[102]

Martin Buber era diez años mayor que Lukács, y en 1911, al momento de escribir esta carta, ya era una reconocida autoridad internacional en exegésis bíblica así como un importante sionista. Sin embargo, el tono de la correspondencia entre los dos pensadores refleja casi siempre un cierto aire de altanería en Lukács y una humilde actitud de admiración y reconocimiento por parte de Buber. Podría pensarse que Lukács exhibía esa actitud altanera únicamente con pensadores judíos como Buber, Simmel o Mannheim, pero esa misma impertinencia aparece incluso en por lo menos una carta dirigida algunos años después, a la respetable, venerable y "demónica" figura de nada

[101] Carta de Lukács a Martin Buber del 20 de febrero de 1911, en *Georg Lukács Selected Correspondence*, *op. cit.*, p. 148.

[102] Carta de Buber a Lukács del 21 de febrero de 1911, en *ibid.*, pp. 148-149. El ensayo de Kierkegaard, al que Buber hace referencia en la carta, fue publicado en G. Lukács, *El alma y las formas*, *op. cit.*, pp. 57-76.

menos que Max Weber. En efecto, con motivo de la publicación de la *Teoría de la novela* en el *Zeitschrift für Ästhetik und Allgemeine Kunstwissenschaft*, Lukács había solicitado a Max Weber, a fines de 1915, que hiciera todas las gestiones necesarias con el editor Max Dessoir para su pronta publicación. En diciembre de 1915 Weber respondía a Lukács que, debido al esfuerzo bélico, existía en ese momento una gran escasez de papel, por lo que Dessoir estaba dispuesto a incluir la *Teoría de la novela* en su revista sólo si su autor aceptaba retirar la voluminosa parte introductoria. Desde Budapest, Lukács envió el 30 de diciembre de 1915 una carta a Weber donde le reprochaba haber osado discutir tal posibilidad de reducción en el texto original, pues, según el quisquilloso autor, sin la introducción resultaría imposible entender el resto del trabajo; después de disertar con gran detalle sobre esta imprescindible "interdependencia", Lukács le espetaba a Weber, "no puedo imaginarme cómo usted no fue capaz de ver la necesidad objetiva de la introducción", pero como la propuesta inicial de tan afrentosa reducción provenía del editor Dessoir, Lukács le mandaba decir con Weber, en húngaro básico, "que puede irse a [joder] a su abuela".[103] Los deseos del señorito Lukács se vieron finalmente satisfechos, pues gracias a la influencia y las valiosas gestiones de Max Weber, el texto de la *Teoría de la novela* se publicó *íntegro* en la revista de Dessoir en el año de 1916.

Aun cuando el resto de la correspondencia entre Lukács y Max Weber exhibe una clara y respetuosa subordinación del pensador húngaro frente a la evidente supremacía intelectual de Weber, al grado en que éste acabó por convertirse en el supervisor del trabajo sistemático de Lukács, lo cierto es que, desde su época de Budapest, el joven aristócrata húngaro parecía estar mal acostumbrado a merecer siempre y en todas las circunstancias un cierto trato reverencial por parte de todos sus congéneres del mundo intelectual, ya fuera húngaro o alemán.

Tal forma de relación, característica de la mayoría de las establecidas por Lukács con otros intelectuales, se expresa de la mejor y más bochornosa manera en los exagerados tonos reverenciales que por esa época emplea el joven filósofo Karl Mannheim. En una larguísima carta fechada el 5 de enero de 1912, Mannheim se disculpaba con Lukács por "molestarlo" con el "caos" de sus humildes razonamientos filosóficos, para finalmente comunicarle que pensaba seguir los pasos del venerado maestro y escribir un libro sobre Dostoievsky. La carta terminaba con repetidas caravanas del siguiente tipo:

> Significaría muchísimo para mí el que pudiera enviarme su opinión sobre el trabajo de Dostoievsky que estoy a punto de iniciar. Por favor, discúlpeme y

[103] Véase las cartas de Max Weber a Georg Lukács del 23 de diciembre de 1915 y de Lukács a Weber del 30 de diciembre de 1915, en *Georg Lukács: Briefwechsel*, *op. cit.*, pp. 363-366.

perdóneme por haber abusado de su paciencia con esta carta tan larga y por haber agregado, quizá, una petición inoportuna. Ciertamente no quisiera abusar más de su amabilidad.

Respetuosamente, su más devoto
Karoly Mannheim

P. D. Permítame decirle, señor, lo mucho que aprecio su interés en mis asuntos [...] Me daría un enorme placer, señor, si me pudiera decir si ha publicado algo recientemente, ya sea aquí o en el extranjero; sólo he visto el artículo publicado en el último número de *Pester Lloyd* y no sabe lo feliz que me hizo la publicación de su libro [*El alma y las formas*] en alemán. Fue especialmente interesante y placentero leerlo otra vez en alemán, y apreciar la diferencia generada por sus atinados cambios.[104]

Por otro lado, las atenciones prestadas durante la primera guerra mundial por parte de varios miembros del grupo de Max Weber en Heidelberg al privilegiado *outsider* húngaro acabaron por manifestarse en tonos y aspectos sumamente personales. Por ejemplo, en 1916 Karl Jaspers extendió un certificado médico para disminuir el peso del servicio militar de Lukács y también se hizo cargo de la atención psiquiátrica requerida por Yelena Grabenko, una anarquista rusa que contrajo matrimonio con Lukács en 1914.[105] Como tal enlace se realizara en contra de la voluntad expresa de la familia de Lukács en Budapest, las cordiales relaciones entre padre e hijo se vieron interrumpidas durante algunos meses. Sólo la oportuna intervención de Max Weber pudo resolver ese problema familiar, cuando el sociólogo alemán sugirió a Lukács que escribiera a sus padres y les inventara que la rusa "era una pariente de los Weber, a fin de superar sus objeciones".[106]

Aun cuando la mediación de Weber tuvo el éxito deseado, el matrimonio "bohemio" de Lukács acabó en un desastre, al generarse una situación patológica donde Lukács tenía que compartir su casa, no sólo con su esposa, sino también con el amante de ésta, un psicópata que amenazaba con asesinarlos a los dos y después suicidarse si Yelena intentaba abandonarlo.[107] A pesar de lo incómodo y poco convencional de este peculiar arreglo, Lukács logró tra-

[104] Carta de Karóly (Karl) Mannheim a Georg Lukács del 5 de enero de 1912, en *Georg Lukács: Briefwechsel*, *op. cit.*, pp. 269-276.

[105] Véase las cartas de Georg Lukács a Karl Jaspers del 3 de mayo y del 23 de junio de 1916, y de Jaspers a Lukács del 20 de octubre de 1916, en *Georg Lukács Selected Correspondence*, *op. cit.*, pp. 260-263 y 267.

[106] Véase István Mészaros, *Lukács Concept of Dialectic*, Londres, The Merlin Press, 1972, p. 123.

[107] Para descripciones más detalladas de la patológica condición del amante de la esposa de Lukács, véase L. Congdon, *The Young Lukács*, *op. cit.*, pp. 116-117, y M. Gluck, *Georg Lukács and his Generation*, *op. cit.*, pp. 34-35. En ambos casos se menciona la intervención de Karl Jaspers, en su calidad de psiquiatra profesional, para tratar de curar (sin éxito) tanto a Yelena como a su amante.

bajar como nunca, pues tal presión le permitió realizar la mayor parte del trabajo sistemático de su *Estética*, precisamente durante el periodo más difícil de esta situación.[108]

La conducta y las actitudes de Lukács en este sentido confirmaban los prejuicios de aquellos que querían ver en él a un interesante excéntrico que de alguna manera había salido de las novelas de Dostoievsky o que representaba a un místico encargado de anunciar la llegada del apocalipsis. La peculiar imagen de misticismo mesiánico que tanto Lukács como Bloch proyectaban en Heidelberg los llevó a ser percibidos como dos "judíos catolizantes", a inspirarle a Thomas Mann el personaje de Naphta en *La montaña mágica* y a que el ingenio de Emil Lask los inmortalizara en la tradición anecdótica de la Universidad de Heidelberg con el epigrama de que los cuatro auténticos evangelistas eran "Mateo, Marcos, Lukács y Bloch".[109] Marianne Weber también se veía afectada por esta imagen generalizada de Lukács, a juzgar por la descripción que proporcionó de éste en la célebre biografía intelectual de su marido:

> Del polo opuesto de la *Weltanschauung* también llegaron a Heidelberg algunos filósofos de Europa oriental que empezaban a ser conocidos en esa época, sobre todo Georg von Lukácz [*sic*], con quien los Weber establecieron una cercana amistad [...] Estos jóvenes filósofos estaban motivados por esperanzas escatológicas de un nuevo emisario de un dios trascendente, y veían la base de la salvación en un orden social creado por fraternidades socialistas. Para Lukácz [*sic*], el esplendor de la cultura intramundana, particularmente en su aspecto estético, representaba al anticristo, a la competencia "luciferina" contra la efectividad de Dios. Pero tenía que haber un pleno desarrollo de este ámbito porque no debía facilitarse la elección individual entre este mundo y el trascendente. La lucha final entre Dios y Lucifer está todavía por llegar y la victoria de uno o de otro depende de una decisión de la humanidad. La meta última es la salvación *frente* al mundo. Y no, como creía el círculo de Stefan George, la realización *en* el mundo. La atmósfera intelectual que proporcionaron estos jóvenes estimuló el fuerte interés de Weber en los rusos. Por largo tiempo Weber planeó escribir un libro sobre Tolstoi que debería contener los resultados de estas experiencias internas.[110]

[108] Tal situación fue descrita de la siguiente manera por Bela Balázs en su diario: "En este momento hay un terrible e inimaginable infierno en Heidelberg, pues Gyuri ha dicho muy seriamente que un día de éstos van a amanecer todos asesinados en su casa a manos de ese músico loco. Y sin embargo él ha decidido quedarse ahí porque así hay más seguridad para Yelena. Gyuri es el más grande mártir de la decencia [...] Y a pesar de circunstancias tan adversas, Gyuri se las ha arreglado para escribir tres largos capítulos de su *Estética* en medio de todo esto. ¡Cerca de trescientas páginas impresas, es increíble!" (B. Balázs, *Diario*, 28 de mayo de 1917, citado en M. Gluck, *op. cit.*, p. 34).

[109] M. Löwy, *Pour une sociologie des intellectuels révolutionnaires*, *op. cit.*, pp. 110-111.

[110] Marianne Weber, *Max Weber: ein Lebensbild*, *op. cit*, pp. 473-474. Weber nunca escribió el libro sobre Tolstoi, pero en el ya citado texto de "La ciencia como vocación" se refleja la fuerte influencia que Tolstoi tuvo en la última década de la vida de Max Weber.

En toda esta descripción, Marianne Weber presenta claramente a Lukács como un *outsider*, interesante, atractivo e intelectualmente estimulante, pero, a final de cuentas, siempre un *outsider*. Lukács se había ganado un enorme respeto en el círculo de los Weber porque, según Marianne, únicamente él y Friedrich Gundolf eran capaces de generar centros de atención alternativos al que monopolizaba la figura de Max Weber, al ser los únicos invitados "que podían expresar sus ideas lo suficientemente bien como para cristalizar en puntos independientes de interés".[111]

En suma: aunque ampliamente respetado, Lukács era visto por casi todos los miembros del círculo de Weber como un excéntrico *outsider*. Sin embargo, la actitud de Max Weber hacia él siempre buscó darle un trato de especial reconocimiento con el fin de hacerlo sentir "en casa", es decir, como un *insider* alemán. Así, el 6 de marzo de 1913 Weber escribía una carta a Lukács donde le comunicaba cómo había recomendado su nombre a un periodista francés para que lo entrevistara, pues "durante mi conversación con él mencioné el nombre de Lukács como representante de uno de los tipos del 'escatologismo' *alemán*, lo cual lo sitúa a usted en el extremo opuesto al de Stefan George".[112] Al ser comparado de esta manera con Stefan George, Lukács era galardonado por Weber con una especie de título especial de ciudadanía alemana.

3. Los esfuerzos de Max Weber para convertir a Lukács en un "mandarín" alemán

Desde luego que las atenciones de Weber hacia Lukács no se circunscribieron a este tipo de reconocimientos, sino que también se expresaron en formas más concretas, tal como podía ser la cuestión específica de cómo ayudar al filósofo húngaro para habilitarlo de profesor en la Universidad de Heidelberg. En este punto concreto, el aprecio de Weber por Lukács se manifestó de manera muy explícita con el fin de hacer sentir a Lukács como un *insider* del medio académico alemán, el cual ha sido denominado muy acertadamente por Fritz Ringer como el mundo de "los mandarines alemanes".[113] Así, el 23 de agosto de 1916, después de toda una serie de esfuerzos y consejos para que Lukács lograra su "habilitación", Weber le expresaba sus deseos de verlo convertido en un *insider*, es decir, en un "mandarín" alemán en los siguientes términos:

[111] *Ibid.*, p. 476.

[112] Carta de Max Weber a Georg Lukács del 6 de marzo de 1913, en J. Marcus y Z. Tar (eds.), *Georg Lukács Selected Correspondence 1902-1920*, *op. cit.*, p. 221.

[113] Véase Fritz Ringer, *The Decline of the German Mandarins: The German Academic Community, 1890-1933*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1969. Como secuela interesante de su gran libro de 1969, Ringer publicó más tarde *Education and Society in Modern Europe*, Bloomington, Indiana University Press, 1979.

"Nada me gustaría más que tenerlo como un colega mío aquí. El problema consiste en encontrar el mejor *camino* para ello."[114]

Desde el 22 de julio de 1912, según hemos visto ya, Weber había escrito a Lukács para informarle de los avances en el cabildeo con Windelband para lograr su habilitación en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Heidelberg. Weber había insistido a Lukács en la necesidad de presentar un trabajo sistemático y acabado a fin de superar la imagen negativa que, frente al mundo de los "mandarines" académicos, podía tener su obra "ensayística". El 28 de enero de 1913 Weber volvía a escribir a Lukács para informarle cómo los esfuerzos para que Simmel sustituyera a Windelband en la cátedra de Filosofía de Heidelberg habían fracasado.[115] Lo más seguro era que Lask ocupara una posición en la facultad en calidad de "profesor extraordinario", y eso aumentaría las probabilidades de éxito en la habilitación de Lukács. Sin embargo, Weber no podía *asegurar* nada al respecto, sino que se limitó a describir, de una manera típicamente weberiana, las alternativas de acción dentro de un marco de "posibilidad objetiva", donde se presentaban las probables consecuencias de diversas acciones tomadas en distintos "escenarios" posibles. La cautela de Weber, frente a las diversas posibilidades de acción, se expresaba epistolarmente en comunicaciones a Lukács del siguiente tipo:

> Es seguro que Windelband no hará nada sin consultárselo antes a Lask. *Yo mismo* tendré que preguntarle sobre el caso de su probable habilitación. Puede estar seguro que [Windelband] no tiene *nada en contra* de su habilitación. No obstante, es dudoso que incluso el propio Lask pueda persuadir a Windelband, pues éste ya está *muy viejo* y pone en práctica su antiguo lema de: "*quieta non movere*".[116]

Por otro lado, el gran interés y cercano seguimiento que Weber mostraba frente al trabajo de habilitación de Lukács acabó por convertir al primero en el supervisor *de facto* de la tesis del segundo, tal y como puede desprenderse de la correspondencia que mantuvieron los dos pensadores entre 1913 y 1916. Así, el 10 de marzo de 1913 Weber comunicaba a Lukács que ya había leído el primer capítulo de su *Filosofía del arte* (1912-1914) y le manifestaba que, aun cuando estaba de acuerdo con la tesis central del trabajo, era necesario subrayar algunas cuestiones estéticas todavía no adecuadamente resueltas:

[114] Carta de Weber a Lukács del 23 de agosto de 1916, en *Georg Lukács: Briefwechsel: 1902-1917*, *op. cit.*, p. 377.

[115] Carta de Weber a Lukács del 28 de enero de 1913, en *Georg Lukács: Briefwechsel*, *op. cit.*, p. 309. Para una descripción de las razones que hicieron fracasar los esfuerzos de Weber por convertir a Simmel en un profesor titular de Heidelberg, véase F. Gil Villegas, "Max Weber y Georg Simmel", en *Sociológica*, vol. I, UAM-Azcapotzalco, primavera de 1986, pp. 73-79.

[116] Carta de Weber a Lukács del 28 de enero de 1913, en *Briefwechsel*, *op. cit.*, p. 309.

> Después de haber visto abordar la estética desde el punto de vista del receptor y más recientemente desde el del creador, es refrescante ver que también, finalmente, "la obra", en sí misma, tiene algo que decir. [Sin embargo], tengo una gran curiosidad por ver cómo se desarrollará todo esto cuando aparezca su concepto de "forma". Después de todo, la "vida formada" *no* es el único elemento de "contenido valorativo" [*das Werthafte*] que se eleva por encima de los "contenidos vivenciales" [*dem Erlebnishaften*], sino que también el elemento erótico que alcanza los rincones más profundos y distantes de los "calabozos" [*Kerkers*] es una formación, pues comparte el destino de carga de culpabilidad con todas las manifestaciones de la vida formada [*geformten Leben*]; y en su calidad de oposición a todo aquello que pertenece al ámbito de la divinidad "ajena a la forma" [*dem Reichendes "formfremden" Gottes*], se encuentra muy cerca de la actitud estética. La posición topográfica de esta esfera está todavía por determinarse y tengo una gran curiosidad por ver *dónde* va a localizarse en su tesis. Hasta ahora la presentación de su material es clara, por lo menos para mí. Pero naturalmente he medio olvidado la línea de pensamiento porque va demasiado rápido para mí.[117]

Doce días después de esta comunicación, Weber volvía a escribir a Lukács para discutir el contenido del segundo capítulo de la tesis de habilitación. Para entonces, Weber no sólo hacía comentarios críticos sobre el trabajo, sino que también daba claras directrices a Lukács sobre los conceptos y categorías que *no debería eliminar de la tesis:*

> Lo problemático de la categoría *Erlebniswirklichkeit* ("realidad vivencial") no puede ser eliminado; eso sería ir demasiado lejos. Pero es precisamente *ahí* donde se hace evidente su carácter inacabado. Si ponemos esto a un lado, esta vez encuentro todo su escrito *muy* coherente y concisamente construido; incluso estoy en desacuerdo con la opinión de Lask, pues no creo que esté demasiado detallado, sino que, por el contrario, lo encuentro un poco abstracto.[118]

La carta de Weber a Lukács del 22 de marzo de 1913 terminaba con unas líneas de franco apoyo y aliento para el supervisado: "Mi impresión general de su trabajo es *muy* positiva, y estoy seguro que el planteamiento del problema es definitivamente el correcto, ¡por fin!".[119] Sin embargo, Lukács

[117] Carta de Weber a Lukács del 10 de marzo de 1913, en *ibid.*, pp. 320-321. El capítulo comentado por Weber de la obra de Lukács se intitula "El arte como 'expresión' y las formas de mediación de la 'realidad vivencial' (*Erlebniswirklichkeit*)" y se puede encontrar actualmente impreso, después de haber sido rescatado de la famosa valija hallada en 1973, en: G. Lukács, *Heidelberger Philosophie der Kunst (1912-1914)*, Darmstadt, Luchterhand, 1974, pp. 7-41. Las razones biográficas por las que Max Weber llegó a dar una posición de equivalencia a la esfera erótica, como "contenido valorativo", frente a la esfera estética, se remontan a su relación personal con Else von Richthofen. Véase Martin Green, *Else und Frieda: die Richthofen Schwestern*, Munich, Deutscher Taschenbuch, 1980, y Arthur Mitzman, *La jaula de hierro: una interpretación histórica de Max Weber*, Madrid, Alianza Universidad, 1976, pp. 244-254.

[118] Carta de Weber a Lukács del 22 de marzo de 1913, en *Briefwechsel*, *op. cit.*, p. 321.

[119] *Ibid.*, p. 322.

suspendió al año siguiente *todo* trabajo en su *Filosofía del arte* debido a varias razones: por un lado, se casó con Yelena Grabenko en mayo de 1914, lo cual le generaría, como ya se mencionó, problemas inmediatos con su familia en Budapest durante varios meses; pero, por otro lado y de manera más importante, el estallido de la primera guerra mundial en agosto de 1914 fue el factor principal que llevó a Lukács a abandonar el tipo de trabajo sistemático y académico que había venido desarrollando en su estética a lo largo de casi dos años. Al no compartir el entusiasmo de todos sus amigos alemanes —incluidos Weber y Simmel— por la guerra, Lukács quedó más marginado que nunca en su calidad de excéntrico y escatológico *outsider*. De repente, todos los esfuerzos realizados por Weber para que Lukács se sintiera como un verdadero *insider* en Alemania perdían momentáneamente su sentido, pues Lukács empezó a reconsiderar todo el aprecio y admiración que había sentido por la cultura alemana entre 1912 y 1914. Su distanciamiento frente al entusiasmo bélico de sus amigos alemanes contribuyó, como lo ha hecho notar Harry Liebersohn, al cambio de perspectiva y actitudes del filósofo húngaro frente a la cultura alemana:

> La relación de Lukács con la cultura alemana sufrió una brusca reevaluación entre 1914 y 1915. Hasta la víspera de la guerra, Lukács había venido haciendo suyas las tradiciones culturales de la clase media alemana, principalmente por medio de un arduo trabajo en las líneas marcadas por Simmel y Weber. Desde luego que el húngaro nunca fue un dócil estudiante de la obra de sus mentores, pero por lo menos había tomado el problema de la tragedia de la modernidad como su punto de partida. A partir de la guerra, Lukács cuestionó ese punto de partida y empezó a analizar la cultura alemana en un nuevo tono de desilusión.[120]

La condición de marginalidad social de Lukács en calidad de *outsider* frente a la cultura alemana fue haciéndose cada vez más evidente, tal y como el propio Lukács lo recordaría años después al escribir en 1962 un "Prólogo" retrospectivo para la *Teoría de la novela*.

> El momento que determinó la génesis de esta obra fue el estallido de la guerra en 1914 [...] Mi actitud más íntima era un rechazo vehemente, global y sobre todo poco bien articulado de la guerra, pero más aún del entusiasmo bélico. Recuerdo una conversación con Marianne Weber a finales del otoño de 1914. Ella pretendía vencer mi resistencia narrándome algunos actos concretos de heroísmo. Respondí simplemente: "mientras más heróicos, tanto peor". Por ese tiempo intentaba aclararme a mí mismo la conciencia de mi posición, que hasta entonces había sido puramente afectiva. He aquí, más o menos, algunas de las conclusiones a las que llegué: las potencias centrales derrotarán a Rusia; el resultado de ello será la caída

[120] H. Liebersohn, "Georg Lukács: Community Reborn", *op. cit.*, p. 182.

> del zarismo y con eso estoy de acuerdo. Existe cierta probabilidad de que las potencias occidentales derroten a Alemania; si su victoria tiene como consecuencia la caída de los Hohenzollern y de los Habsburgo, también estoy de acuerdo. Pero entonces se plantea el problema: "¿quién nos salvará de la civilización occidental?" (La perspectiva de una victoria final de la Alemania de la época me parecía una pesadilla).[121]

La posición de Lukács no podía ser entendida fácilmente por sus amigos alemanes y eso acentuaba cada vez más la localización social, en calidad de excéntrico *outsider*, del filósofo húngaro, sobre todo porque el entusiasmo bélico era compartido por todo tipo de alemanes: conservadores, liberales, socialistas y, de manera muy conspicua, por varios distinguidos representantes de la comunidad judío-alemana como podían ser en ese momento Georg Simmel, Max Scheler o Max Horkheimer, futuro fundador de la Escuela Crítica de Frankfurt.[122] La actitud de rechazo a la guerra por parte de Lukács era una fuente de preocupación y discusiones entre varios miembros del círculo de Max Weber en Heidelberg. Simmel escribió una carta a Marianne Weber donde explicaba, de manera implícita, la actitud de Lukács como consecuencia de su condición de *outsider* frente a la cultura alemana. La experiencia de entusiasmo por la guerra, decía Simmel, tiene que darse

[121] Véase G. Lukács, *Teoría de la novela*, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1974, p. 11. Hemos tenido que enmendar la traducción argentina de acuerdo con el original alemán, no por razones de "perfeccionismo terminológico", sino más bien porque en la parte crucial del párrafo citado la traducción argentina cambia *todo* el sentido de la versión original, la cual dice a la letra: "Aber dann entsteht die Frage: wer rettet uns vor der westlichen Zivilisation." Nosotros la traducimos como "Pero entonces se plantea el problema: quién *nos* salvará de la civilización occidental". Es necesario subrayar que a Lukács le tenía muy sin cuidado el destino de la "westlichen Zivilisation" y la veía más bien como una amenaza de frivolidad y superficialidad porque, al igual que Troeltsch, Thomas Mann y otros intelectuales centroeuropeos de la época, "Zivilisation" era para él un término peyorativo por oposición a la superioridad y profundidad de la *Kultur* alemana; mientras que "Occidente" se identificaba con Francia y el "convencionalismo anglosajón". Hay diversos trabajos de Alfred Weber, Ernst Troeltsch y, sobre todo, de la polémica que Thomas Mann sostuviera contra su hermano Heinrich, para ilustrar esa oposición entre la superficial "westlichen Zivilisation" y la "profunda" *deutsche Kultur*. Véase la denuncia de Thomas Mann en este sentido en "El literato de la civilización", cap. 3, de sus *Consideraciones de un apolítico*, León Mames (trad.), Barcelona, Grijalbo, 1978.

[122] Testimonios del entusiasmo bélico de estos pensadores pueden encontrarse en las siguientes obras: Georg Simmel, *Der Krieg und die Geistigen Entscheidungen*, Leipzig, Duncker & Humblot, 1917; Max Scheler, *Der Genius des Krieges und der Deutsche Krieg*, Leipzig, Duncker & Humblot, 1915; H. Gumnior y R. Ringguth (comps.), *Max Horkheimer in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Hamburgo, Rowolth Taschenbuch 1976. Una fuerte crítica a la posición de Scheler respecto a la guerra se encuentra en José Ortega y Gasset, "El genio de la guerra y la guerra alemana" en *El Espectador*, vol. II, Madrid, Revista de Occidente (El Arquero), 1968, pp. 117-170. Por su parte, Lukács manifestaría en 1915 su crítica al entusiasmo de los intelectuales alemanes por la guerra en un escrito inconcluso, el cual no sería publicado hasta 1973, es decir, dos años después de su muerte. Véase Georg Lukács, "Die deutschen Intellektuellen und der Krieg", en *Text + Kritik. Zeitschrift für Literatur*, núms. 39-40, octubre de 1973, pp. 65-69.

> en un nivel práctico y personal, o para decirlo de algún modo, de una manera "intuitiva". Si Lukács es incapaz de compartir esta experiencia con nosotros, no podemos explicársela o demostrársela.[123]

Lukács consideraba que la cultura europea estaba viviendo, de acuerdo con una expresión de Fichte, la era de la "completa pecaminosidad" y por ello hubiera sido una enorme irresponsabilidad moral continuar trabajando en una investigación académica dedicada a problemas de estética. Las circunstancias imponían ahora a Lukács el imperativo de dar un giro radical hacia los problemas éticos e ir al encuentro de la posible salvación espiritual que ofrecían el mundo eslavo y la literatura rusa, a fin de encontrar una alterntiva cultural respetable tanto frente a Alemania como frente a la decadente "civilización occidental". La lectura y el estudio de la obra de Dostoievsky proporcionaron a Lukács la promesa de salvación de un "nuevo mundo" que muy probablemente podría llegar a surgir en Rusia, tal como quedó expresado al final de su *Teoría de la novela*. De esta manera, en marzo de 1915 Lukács escribía al dramaturgo Paul Ernst para darle la buena nueva del inicio de la redacción de su libro sobre Dostoievsky, cuya "Introducción", única parte terminada, nos ha sido legada con el título de *Teoría de la novela*: "Por fin he podido empezar a trabajar en mi nuevo libro sobre Dostoievsky (logré dejar a un lado la *Estética*)".[124] Con tal decisión existencial, Lukács suspendería durante el resto de 1915 los esfuerzos por conseguir una habilitación como profesor en Heidelberg. No obstante, antes de terminar 1915, Lukács volvería a la carga en esa dirección debido a rumores de que, con la muerte de Windelband, su cátedra en Heidelberg sería ocupada por Simmel o por Rickert. Basado en tales expectativas, Lukács restableció la comunicación con Max Weber a fin de disculparse por no haber terminado la tesis de la *Filosofía del arte* y pedirle de nueva cuenta su valiosa ayuda para obtener la *habilitación*. Faltando tan sólo dos días para terminar 1915, Lukács enviaba a Max Weber la siguiente solicitud:

> ¿Hay algo definitivo sobre quién ocupará la cátedra de Windelband? Herr von Eckhardt me escribió recientemente —basado en información proporcionada por su hermano Alfred Weber— en el sentido de que tanto Simmel como Rickert están contemplados para la sucesión. ¿Es esto cierto? Si lo es, ¿me permitiría hacerle la siguiente sugerencia? Debido a que la guerra parece prolongarse indefinidamente y debido a la presente imposibilidad de que yo me libere del engorroso servicio militar, resulta muy difícil que pueda concentrarme en un estudio profundo y sistemático (como el de la *Estética*), por lo cual se vuelven muy remotas las

[123] Carta de Georg Simmel a Marianne Weber, en Kurt Gassen y Michael Landmann (eds.), *Buch des Dankes an Georg Simmel*, Berlín, Duncker & Humblot, 1958, p. 133.

[124] Carta de Lukács a Paul Ernst, de marzo de 1915, en *Briefwechsel*, *op. cit.*, p. 345.

> posibilidades de lograr mi *habilitación*. Para mí tendría un valor incalculable poder solucionar este problema antes de que acabe la guerra. Lo que le quiero decir es esto: ¿podría Simmel (o Rickert, si es el caso) hacerse cargo de mi *habilitación* sobre la base de los tres capítulos de mi *Estética* que ya están terminados? Para el semestre de verano, yo podría juntar dos pequeños trabajos a fin de tener algo para los requisitos del *Colloquium* y la conferencia inaugural; una corta licencia en el otoño me permitiría dar los toques finales. Pero para esto definitivamente necesitaría el visto bueno de la facultad, o un certificado de compromiso en la supervisión oficial por parte de Simmel o Rickert (sólo sobre la base de tal certificado podría conseguir aquí en Budapest un permiso para ir a Heidelberg) [...] No sabe todo lo que significaría para mí conocer su valiosa opinión sobre esta cuestión [...] Desde hace mucho espero con gran ansiedad la segunda parte de sus *Weltreligionen*. ¿Todavía no ha aparecido? Por favor, salúdeme cordialmente a su amable esposa.[125]

Y una vez más, con sus característicos rasgos de generosidad y nobleza, el gran Max Weber se lanzó al rescate del desdichado señorito Lukács, pues no sólo le envío una voz de aliento y esperanza para lograr la habilitación, sino que también consiguió, a pesar de no estar del todo de acuerdo con la obra, publicar en la revista de Max Dessoir la "Introducción" del libro de Lukács sobre Dostoievsky, es decir, la *Teoría de la novela*. El 17 de enero de 1916, Lukács enviaba sus más profundos agradecimientos a su salvador alemán de la Universidad del Neckar:

> También le agradezco mucho a usted la valiosa información sobre la situación en Heidelberg. Aun cuando usted no me hubiera dado explícitamente la seguridad de su confianza, ni por un segundo hubiera dudado de su generoso interés en mis asuntos; cuento entre las más orgullosas posesiones de mis realizaciones objetivas el que mi caso, en cuanto caso, se haya convertido en algo importante para usted [...] Así que una vez más reciba mis cordiales agradecimientos por todo, y en especial por haberme enviado su *Wirtschaftsethik*.[126]

[125] Carta de Lukács a Max Weber en *Briefwechsel*, *op. cit.*, pp. 365-366. El segundo volumen de las *Weltreligionen* de Max Weber, al que se refiere Lukács en su carta, ya se encuentra traducido al castellano: Max Weber, *Ensayos de sociología de la religión*, vol. II, Madrid, Taurus, 1987. Tal libro, dedicado al análisis sociológico de las religiones de la India, apareció publicado por primera vez en 1916 como una serie de artículos, en cuatro números de los vols. 41 y 42, del *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*.

[126] Carta de Lukács a Max Weber del 17 de enero de 1916, en *Briefwechsel*, *op. cit.*, p. 368. La "Wirtschaftsethik", a la que se refiere Lukács, fue publicada en el vol. 41 del *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* correspondiente a noviembre de 1915. Se encuentra traducida al castellano como "La ética económica de las religiones universales", en Max Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión*, vol. I, Madrid, Taurus, 1983, pp. 193-222.

Según Fekete y Karádi, especialistas húngaras en Lukács, básicamente por "el estímulo y la iniciativa de Max Weber" Lukács pudo retomar el trabajo abandonado de la *Filosofía del arte* (1912-1914) para lanzarse a la nueva empresa de escribir su *Estética de Heidelberg* (1916-1918), donde quedó incluido íntegro el segundo capítulo de la obra de 1912-1914.[127] No obstante, a pesar de haber sido Weber el principal apoyo y promotor de Lukács para que retomara el trabajo de su *Estética* a fin de quedar habilitado como profesor en Heidelberg, lo cierto es que esta vez tal apoyo no se daría incondicionalmente. Weber apoyaría durante 1916 el trabajo sistemático de Lukács, y su potencial candidatura para la "habilitación", pero *a condición* de que el amigo húngaro presentara una obra académica *terminada* y no volviera a incursionar en aventuras "ensayísticas" como la de la *Teoría de la novela*, o tratara de evadir los requisitos formales de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Heidelberg intentando presentarse al examen de habilitación con una obra *no* terminada, pues tal sugerencia había sido insinuada a Weber más de una vez por parte de Lukács, lo cual evidentemente fue rechazado por la escrupulosa "ética protestante" de Max Weber.

Por otro lado, puesto que Lukács ya había transformado, según hemos visto en un capítulo previo, toda su concepción filosófica entre 1914 y 1916, se vio obligado a darle un nuevo inicio a su trabajo sobre la base de la prometida salvación mesiánica del "espíritu de la utopía" inspirada en la interpretación liberadora del pensamiento de Hegel por parte de Bloch.[128] Frente a este nuevo inicio, Weber no tenía objeciones; por el contrario, se mostró dispuesto a apoyar a Lukács por cualquier medio válido para desarrollar un trabajo sistemático *completo*, sólo que tal apoyo se suspendería si Lukács no respetaba los requisitos éticos y formales que imponía la ardua faena de la *habilitación*, con todas sus estrictas reglas, para convertir a un *outsider* en un *insider*, es decir, en un "mandarín" alemán.

Poco después de la liberación de Lukács —gracias a la ayuda y las influencias de su progenitor— del engorroso "servicio militar" en Budapest (el cual consistía únicamente en censurar cartas en una oficina postal), el aspirante a la habilitación llegó a Heidelberg en el verano de 1916 para continuar su trabajo académico. A los pocos días de su llegada a Heidelberg,

[127] Véase Éva Karádi y Éva Fekete, "Introducción" a *Georg Lukács: Briefwechsel*, *op. cit.*, p. 16. Véase también el análisis de la reconstrucción de los primeros escritos estéticos de la época de Heidelberg de Lukács en György Márkus, "Lukács' erste Ästhetik: Zur Entwicklungsgeschichte der Philosophie des jungen Lukács", en A. Heller *et al.*, *Die Seele und das Leben. Studien zum Frühen Lukács*, Frankfurt, Suhrkamp, 1977, pp. 192-240.

[128] Véase *supra*, pp. 276-280. Para la identificación de cómo es el pensamiento de un Hegel interpretado por Bloch, el que proporcionó la base filosófica de los escritos de Lukács entre 1915 y 1918, véase F. Gil Villegas, "La relación sujeto-objeto en el pensamiento de E. Bloch y su influencia en la obra del joven Lukács", en S. Pérez, Víctor Alarcón y César Cansino (comps.), *Ernst Bloch. Sociedad, política y filosofía*, México, UAM/CIDE, 1988, pp. 77-106.

Lukács recibió una carta enviada por Max Weber con fecha de 14 de agosto. Ésta es probablemente la carta más importante de toda la correspondencia entre los dos pensadores en lo relativo al diseño de una estrategia para lograr la habilitación del filósofo húngaro. En ese escrito, Weber exhibe tanto su típica forma de razonamiento analítico para considerar las alternativas, medios y fines de una acción, dentro de un marco de "posibilidad objetiva", así como su definida posición frente a la actitud ética que debería adoptar un académico frente a sus tareas científicas. Es decir, en la carta del 14 de agosto de 1916, Weber ponía a prueba la capacidad de Lukács para emprender un modo de vida que tuviera a "la ciencia como vocación".

Por el lado de la acción a seguir, a fin de lograr la habilitación de Lukács en las condiciones de "posibilidad objetiva" del Heidelberg de 1916, Weber enviaba a su amigo húngaro una estrategia de acción basada en tres opciones. En primer lugar, se podía buscar una habilitación con Alfred Weber en sociología y economía política en vez de tratar de alcanzarla en la difícil y complicada Facultad de Filosofía; la desventaja de esta alternativa consistía en que Lukács no podría dar clases y conferencias de filosofía si se habilitaba como sociólogo. Max Weber se inclinaba por una segunda alternativa, basada en una habilitación en filosofía con Rickert, por ser la vía más acorde con los propios intereses intelectuales de Lukács y porque, después de todo, "el camino más directo" llevaba al hombre cuyo ámbito de docencia e investigación cubría de manera más adecuada los intereses del húngaro; además, Rickert no era un pensador neokantiano de mentalidad estrecha y "pequeña", tal como Lukács parecía pensarlo en ocasiones. La tercera opción era la que pondría a prueba a Lukács para saber si podría vivir con la "ciencia como vocación", y Weber aprovechó la oportunidad para decirle a su amigo húngaro lo que realmente pensaba de su trabajo ensayístico y no sistemático:

> Tendré que ser honesto con usted. Un muy buen amigo suyo —Emil Lask— era de la siguiente opinión: "Lukács es un ensayista nato y no podrá quedarse en un trabajo sistemático; por lo tanto, no debe ser habilitado". Desde luego que el ensayista no es ni un pelo menor que el investigador sistemático ¡incluso puede ser todo lo contrario! Pero entonces su lugar no está en una universidad, y si se queda ahí, no le hará ningún bien a la institución y, lo que es más importante, tampoco se hará ningún bien a sí mismo. Sobre la base de los brillantes capítulos introductorios de la *Estética* que usted ya nos ha leído, estoy en profundo desacuerdo con aquella opinión de Lask. Y como el súbito giro de usted hacia Dostoievsky pareció dar apoyo a esa opinión, detesté ese trabajo y todavía lo detesto. Pero *en el fondo* soy de la misma opinión de Lask: si realmente es muy difícil y prohibitivo para usted completar un trabajo sistemático y dejar a un lado entretanto a todo lo demás, entonces deberé aconsejarle, con corazón apesadumbrado, que abandone el proyecto de la habilitación. No porque "no se la merezca", sino porque en el sentido más profundo y elevado no le hará ningún bien ni a usted ni

a los estudiantes. En ese caso, su vocación es otra [*Dann ist Ihr Beruf ein Anderer*]. Pero decida lo que *usted* considere correcto.

En cordial amistad, su Max Weber.[129]

El 23 de agosto de 1916 Weber escribía a Lukács la última carta, por lo menos de las aún conservadas, en lo relativo al arduo proceso de la habilitación. En ella, Weber aseguraba a Lukács que había tenido a un excelente amigo en Lask a pesar de, y precisamente por, sus dudas con respecto a si la vida universitaria en el "mandarinato" alemán constituía la mejor opción de vida para el pensador húngaro. La cuestión central en las dudas de Lask, quien había fallecido en 1915 en el frente de batalla, consistía en que no creía que el creativo temperamento artístico de Lukács se ajustara al trabajo rutinario o a la posibilidad de terminar una obra sistemática y completa para la habilitación. Las dudas de Lask fueron transmitidas por Max Weber a Lukács de la siguiente manera epistolar:

De una cosa puede estar seguro y ésta es que usted tenía en Lask a un amigo absolutamente fiel. Sólo que en una ocasión, cuando le hice notar la magnificencia (y el verdadero trabajo sistemático) del segundo capítulo de su obra [*Filosofía del arte (1912-1914)*], él me replicó: "Sí, pero ¿cómo podemos saber si Lukács *realmente* emprenderá la reelaboración del primer capítulo y podrá llegar a una conclusión sistemática, o incluso si escribirá por lo menos una conclusión parcial?" Ésa fue la última conversación que tuvimos. Así que no sea injusto con él. Estoy de acuerdo en que él debió haberle informado sobre sus dudas. Si no lo hizo, seguramente se debió a su timidez característica y a sus inseguridades.[130]

[129] Carta de Max Weber a Georg Lukács del 14 de agosto de 1916, en *Georg Lukács Briefwechsel*, *op. cit.*, pp. 371-372. Cabe mencionar que la propuesta de habilitación en sociología con Alfred Weber, y no con Max, provenía del hecho de que, desde su famoso colapso nervioso a fines del siglo XIX, Max Weber ocupaba una posición honorífica en la Universidad de Heidelberg, sin carga docente pero también sin posibilidad de dirigir oficialmente tesis de habilitación, aun cuando de hecho supervisó extraoficialmente varios trabajos. Alfred Weber, en cambio, sí tenía facultades desde su cátedra de Sociología en la Universidad para promover a sus supervisados a puestos de *Privatdozent* o de profesor "extraordinario" en las áreas de sociología y economía política. De hecho, los registros de la Universidad de Heidelberg muestran que Alfred Weber apoyó con todos sus recursos e influencias la candidatura de Lukács para su habilitación en sociología. El gran problema consistía, sin embargo, en que Lukács *no* deseaba habilitarse en sociología, sino en filosofía. En la carta del 14 de agosto de 1916, Max Weber empieza sugiriéndole a Lukács que, en caso de decidirse por una habilitación en sociología, debería decirle a Alfred que su hermano Max tenía objeciones prácticas a tal habilitación por preferir a Rickert para tales propósitos, pues eso bastaría para que su hermano menor se obstinara en habilitar a Lukács en sociología. Pero como esa salida no era ni la más honesta ni la más adecuada para supervisar los intereses filosóficos de Lukács, Weber proponía, como mejor opción, la de buscar una habilitación en filosofía con Rickert por estar mejor capacitado para dirigir una tesis de filosofía del arte.

[130] Carta de Max Weber a Georg Lukács del 23 de agosto de 1916, en *Georg Lukács Briefwechsel*, *op. cit.*, pp. 376-377.

Max Weber creía, evidentemente, que Lukács tenía todas las virtudes y aptitudes para convertirse en un académico universitario, pero la prueba definitiva para alcanzar tal objetivo consistiría en ver si el propio Lukács usaba todas sus cualidades para presentar una obra sistemática y completa ante la Facultad de Filosofía de Heidelberg. Por ello, Weber concluía su carta del 23 de agosto de 1917 asegurándole a Lukács que nada le gustaría más que verlo convertido en un colega, es decir, en un "mandarín" alemán al tiempo que lo alentaba para terminar lo más pronto posible su tesis pues Rickert, probable supervisor oficial de Lukács, lo tenía aparentemente en un altísimo concepto: "Puede usted estar seguro que Rickert no lo considerará como un mero 'aspirante' más al profesorado, sino como todo un pensador en el que él tiene un gran interés".[131]

Con el apoyo, el estímulo y la cercana vigilancia de Max Weber al trabajo sistemático de Lukács, éste se lanzó a escribir su *Estética* durante el resto de 1916 y la primera mitad de 1917. En una carta del 11 de marzo de 1917 dirigida al jurista Gustav Radbruch, Lukács reflejaba todavía un gran optimismo respecto al progreso de su tesis: "Estoy trabajando mucho en mi *Estética* y espero terminar el primer volumen (cerca de 900 páginas) para el verano."[132] Sin embargo, el optimismo de esa carta ocultaba las difíciles circunstancias vitales en las que Lukács se encontraba trabajando, pues, según se ha mencionado ya, el mayor avance en la elaboración de la *Estética de Heidelberg* se dio bajo una patológica presión derivada del peculiar arreglo matrimonial que Lukács tenía en ese momento.[133] Como resultado lógico de esa tirante situación, después de haber redactado más de 300 páginas de su *Estética*, Lukács entró en un periodo de depresión como "nunca antes" en su vida y tuvo que admitir, ante el dramaturgo Paul Ernst, el ser "absolutamente incapaz de continuar trabajando".[134] La situación depresiva se agravaría al abandonarlo su esposa en septiembre de 1917 para irse a vivir a Munich con su amante psicópata, lo cual llevó a Lukács a tomar la decisión de regresar a Budapest

[131] *Ibid.*, p. 377.

[132] Carta de Lukács a Gustav Radbruch del 11 de marzo de 1917, en J. Marcus y Zoltán Tar, *Georg Lukács Selected Correspondence*, *op. cit.*, p. 272.

[133] Véase *supra*, pp. 318-319. En otro fragmento de su *Diario*, Balázs describía la narración de su esposa respecto a la peculiar situación que, en mayo de 1917, vivían Lukács y Yelena Grabenko en Heidelberg: "Edith recibió una carta enviada por Yelena desde Heidelberg: 'Ven tan rápido como puedas, estoy en grave peligro.' Naturalmente, Edith hizo el viaje a través de trincheras, consulados y autoridades militares... No encontró a Gyuri ahí, pero encontró a Yelena —neurótica y cercana al colapso absoluto— junto con su demente amante, Bruno, que le quita el dinero, la golpea y la medio estrangula, al grado que sus asaltos son temidos cada noche por Yelena, quien ya lleva muchas noches sin domir. Gyuri vivió y 'trabajó' junto a ellos en una pequeña habitación [...] y se las arregló entretanto para escribir tres largos capítulos de su *Estética*. ¡Cerca de 300 páginas impresas, es increíble!" Diario de Balázs citado en Lee Congdon, *The Young Lukács*, *op. cit.*, p. 117.

[134] Carta de Lukács a Paul Ernst de julio de 1917, en *Georg Lukács. Selected Correspondence*, *op. cit.*, p. 276.

con el fin de "vivir sólo para el trabajo" y poder "excluir por completo las distracciones de la vida".[135]

El 7 de noviembre de 1917, sin poderse despedir de Max Weber y sin avisarle de sus planes inmediatos, Lukács puso todos sus papeles en una maleta, la depositó en una caja de seguridad bancaria y partió con rumbo a Budapest sin saber con certeza cuándo regresaría a Alemania. Esta salida tan intempestiva no implicaba un abandono de los planes de habilitación pues, desde Budapest, Lukács inició al año siguiente nuevos contactos y trámites para tratar de habilitarse en Heidelberg. Sólo que, en esta ocasión, no recurrió a Max Weber porque sabía muy bien que éste le había puesto dos años antes como condición presentar una obra sistemática y *completa* en donde probara que podría vivir a la altura de "la ciencia como vocación".

Cuando entre 1980 y 1982 aún se podía estudiar en la biblioteca "Alfred Weber" del Instituto de Sociología de la Universidad de Heidelberg, se encontraban estratégicamente distribuidos en tan venerable recinto tres imponentes bustos: uno de Max Weber, otro de Alfred Weber y un tercero de un tal Eberhard Gothein, aparentemente un mero intruso al lado de la alcurnia de los Weber. Pocos años después se me hizo patente *la coincidencia* de que esos tres bustos representaran a los tres "mandarines" que mayores esfuerzos hicieran para lograr, sin éxito, la habilitación de Lukács. ¿En dónde podía haber radicado la falla de esos tres importantes "mandarines" alemanes para conseguir la entrada de Lukács al selecto club? En realidad no fue otro sino Lukács el responsable de tal fracaso, porque, en mayo de 1918, tomó la decisión de no seguir las recomendaciones de Max Weber y solicitar, en vez de esto, la ayuda de Alfred Weber y Eberhard Gothein, profesor de economía política, para solucionar inmediatamente los detalles prácticos del examen de habilitación. Lukács era el primero en saber que su tesis aún no estaba terminada, ni siquiera más o menos bien redondeada, pero la disposición de Gothein a ayudarlo con los trámites burocráticos era tan entusiasta que quizá por ello Lukács pensó fácil darle la vuelta al difícil camino señalado por Max Weber desde 1916, y salirse con la suya en el propósito de habilitarse sin un trabajo bien acabado.

El 25 de mayo de 1918 Lukács presentó su solicitud formal para habilitarse como profesor de Filosofía en la Universidad de Heidelberg. Junto a la solicitud, Lukács anexó un *curriculum vitae* y una lista de los temas en que deseaba examinarse, todo lo cual se conservó hasta después de la segunda guerra mundial en los archivos de la Ruperto-Carola. Los tres temas propuestos por Lukács para el examen fueron, de acuerdo con los expedientes: 1) la crítica de Kierkegaard a Hegel; 2) la diferencia entre los conceptos de "valer"

[135] Carta de Lukács a Paul Ernst del 5 de septiembre de 1917, en *ibid.*, p. 278.

(*Gelten*) y "deber" (*Sollen*); y 3) fenomenología y filosofía trascendental.[136] Sin embargo, Lukács no pudo llegar a la etapa de presentarse al examen de habilitación porque el dictamen de Rickert para la tesis de *Estética* de Lukács *no* fue favorable, fundamentalmente porque no era todavía un trabajo bien acabado. György Márcus, discípulo de Lukács de la Escuela de Budapest, encontró en los archivos de la Universidad de Heidelberg el dictamen desfavorable de Rickert sobre la tesis de Lukács, mismo que ofrece una detallada descripción de la estructura básica de ese trabajo:

> En la primera parte, las discusiones metodológicas ocupan el mayor espacio. Se refieren principalmente a la necesidad de probar una fenomenología estética, lo cual adelanta la auténtica teoría de los valores de la configuración del significado estético. Un voluminoso "esbozo" de esta fenomenología de la conducta creativa y receptiva llena el segundo capítulo. Con él se puede empezar, en el tercero, la exposición de los conceptos estéticos centrales a fin de constituirlos con una discusión de la relación sujeto-objeto. Sin embargo, a partir de aquí la investigación no continúa de una manera rigurosamente sistemática, sino que se interrumpe con una discusión sobre la metafísica de lo bello, discusión que tampoco encuentra, por otro lado, una conclusión lógica en los capítulos siguientes. El cómo se construirá la totalidad del sistema es algo que todavía no puede verse.[137]

[136] Georg von Lukács, "*Curriculum vitae*" tomado de la documentación presentada por Lukács ante la Universidad de Heidelberg el 25 de mayo de 1918 para habilitarse como profesor de filosofía: exp. núm. III, 5a, 186 de los archivos de la Universidad de Heidelberg, reproducido en *Text + Kritik. Zeitschrift für Literatur*, Munich, núms. 39-40, octubre de 1973, pp. 5-7. La diferencia entre *Gelten* y *Sollen* fue incluida por Lukács como tema de discusión para el coloquio de habilitación por ser un tema neokantiano de especial consideración para Rickert y por haberlo discutido muchas veces, antes de 1915, con Emil Lask. Probablemente Lukács pensaba suplir así, verbalmente, algunas de las lagunas de su inconclusa tesis. Véase, por ejemplo, el brillante pero insuficiente inicio del análisis de la distinción entre *Sein, Gelten* y *Sollen* en Georg von Lukács, *Heidelberger Ästhetik (1916-1918)*, Darmstadt, Luchterhand, 1974, pp. 9-20.

[137] Dictamen de Rickert sobre la tesis de habilitación de Lukács en "Univ-Archiv Heidelberg III, 5a, 186 fol. 223-253", citado en György Márkus, "Lukács 'erste' Ästhetik", *op. cit.*, p. 215, y en G. Márkus, "Nachwort" a Georg von Lukács, *Heidelberger Ästhetik (1916-1918)*, *op. cit.*, p. 267. El índice de esta obra, reconstruido por Márkus, señala los siguientes títulos para sus cinco capítulos: I. La esencia de la formulación estética; II. Esbozo fenomenológico de la acción creativa y la acción receptiva; III. La relación sujeto-objeto en la estética (capítulo publicado en la revista *Logos*, vol. VIII, 1917-1918); IV. La idea histórico-filosófica especulativa de la belleza. Los dos últimos capítulos van precedidos de dos páginas intituladas "La dialéctica trascendental de la idea de la belleza". De acuerdo con el dictamen de Rickert, a partir de aquí (pp. 135-136) Lukács perdió el hilo sistemático de su investigación y ya no fue capaz de concluir adecuadamente sus ideas en el resto del trabajo (pp. 137-228). En suma, aun cuando Lukács empezó muy bien los tres primeros capítulos de la tesis, mismos que fueron aprobados y admirados por Max Weber, el pensador húngaro perdió el rigor sistemático en los últimos dos capítulos, lo cual es explicable, en parte, por las circunstancias existenciales sumamente difíciles en que fueron escritos cuando cohabitaba con dos psicópatas, Yelena y Bruno, en Heidelberg. El error posterior de Lukács, a principios de 1918, consistió en haber perdido su sentido autocrítico y en no haber seguido el camino señalado por las sabias instrucciones de Max Weber.

El 15 de diciembre de 1918, Lukács recibía en Budapest una nota del decano Domaszewski de la Universidad de Heidelberg, en la cual se le informaba que su solicitud para habilitarse como profesor había sido rechazada porque "en las presentes circunstancias, la Facultad de Filosofía no está en posición de admitir a la *habilitación* a ningún extranjero, especialmente a un ciudadano húngaro".[138] El 16 de diciembre, Lukács contestó al decano que retiraba su solicitud "sin ningún pesar" porque sus actividades políticas "en las presentes circunstancias de Hungría" le garantizaban una interesante carrera.[139] Al parecer, Lukács respondía simplemente, en su idiosincrático estilo de "señorito satisfecho", algo así como "al cabo que ni quería", pero el rechazo de Heidelberg es importante porque, al afectarle seriamente, parece haber precipitado su conversión al marxismo. Esta súbita conversión generó una profunda impresión entre todos aquellos que conocían de cerca a Lukács, especialmente los miembros del "círculo dominical de Budapest", quienes afirmaban muy impresionados que la conversión de su líder generacional al marxismo fue "como la de Saúl a Pablo", al darse en el transcurso exactamente de una semana, "de domingo a domingo", para ser exactos, como diría la canción de "Cielito lindo". En efecto, todavía el 7 de diciembre Lukács había publicado un artículo donde criticaba al bolchevismo por carecer de una base moral, pero tan sólo una semana después ese mismo crítico moral se afiliaba al Partido Comunista Húngaro. ¿Qué había ocurrido de un domingo a otro? No entra en los objetivos de nuestro trabajo tratar las ya muy discutidas y exploradas razones de la "súbita" conversión de Lukács al marxismo. Desde luego que tal conversión tiene profundas y variadas razones de evolución histórica, intelectual y biográfica, las cuales se habían manifestado mucho antes de 1918.[140] Pero *da la casualidad* que la afiliación de Lukács al Partido

[138] Carta del decano Domaszewski a Lukács del 7 de diciembre de 1918 en *Text + Kritik*, núms. 39-40, *op. cit.*, p. 7.

[139] Carta de Lukács a Domaszewski, del 16 de diciembre de 1918 en *ibid.*, p. 7.

[140] Hemos sugerido algunas de estas razones al hablar en diversas partes de esta obra del desencanto de Lukács con la cultura alemana a partir de 1914 y de la esperanza de encontrar una salvación en el mundo prometido por la literatura rusa; de la coherencia manifestada por Lukács en su desprecio hacia la burguesía, ya fuera como aristócrata o como representante del "punto de vista" del proletariado; de la posible perfección de la realización efectiva de la "exteriorización" de las formas culturales, anunciada en la *Teoría de la novela*, en el nuevo mundo que ofrecía la revolución bolchevique; en fin, de la cosmovisión mesiánica y escatológica de Lukács y Bloch en Heidelberg, la cual encontró una confirmación soterológica en la realización de las revoluciones socialistas, primero en Rusia y después en Hungría. Ferenc Fehér, Agnes Heller y la "escuela de Budapest" en general, consideran que hay muchos elementos conceptuales del Lukács premarxista que se conservaron en su periodo propiamente marxista. Nosotros no compartimos plenamente esa posición, pero conviene reconocer que los cortes "epistemológicos" a la Bachelard o a la Althusser han probado ser visiones exageradas y simplistas en las que es acertado introducir la superioridad intelectual weberiana para verlas como meros "tipos ideales". Lo que nosotros sostenemos aquí es que, si bien el rechazo de la habilitación en Heidelberg no fue la *causa fundamental* de la decisión de Lukács para convertirse al marxismo, por lo menos fue el

Comunista se dio al día siguiente de recibir la notificación del rechazo a su solicitud de ingreso a la secta de los "mandarines alemanes".

Finalmente, los esfuerzos de Max Weber para convertir a Lukács en un "mandarín" habían fracasado, pero no deja de ser interesante observar cómo el sociólogo alemán exculpó a Lukács de tal fracaso, al responsabilizar de ello fundamentalmente a Gothein. En enero de 1920, es decir, pocos meses antes de morir, Max Weber comunicaba epistolarmente al padre de Lukács que la imposibilidad de conseguir la habilitación para su hijo se debía básicamente "al profesor Gothein, quien, en términos formales, no manejó correctamente ese asunto".[141]

Más de medio siglo después de tales acontecimientos, Lukács consideraría que su localización social en el medio cultural alemán siempre fue la de un *outsider*, y que muy probablemente nunca hubiera podido trascender esa situación, aun cuando hubiera obtenido el nombramiento de profesor. Refiriéndose a las fallas de su *Estética de Heidelberg*, Lukács escribía así, en un esbozo autobiográfico redactado poco antes de morir, en 1972, que su posición en la Universidad del Neckar nunca hubiera sido diferente de la de un *outsider:*

> Las ideas [de la *Estética*] eran ciertamente fructíferas en la medida en que implicaban una búsqueda de nuevas formas generalizables —pero no podían ir radicalmente más allá del mundo conceptual de los ensayos. En vez de esto [las ideas de la *Estética*], se generalizaron en principios completamente falsos (como ocurrió con el principio Luciferino). Aun cuando algunas ideas podían corresponder a los hechos, era imposible que pudieran desarrollarse plenamente dentro de ese sistema tan equivocado (la esterilidad vital de la *Estética* como principio de la vida). Por consiguiente, me había metido en un callejón teórico sin salida. No había ninguna salida directa. Por lo tanto, si todo [el proceso de habilitación]

---

detonador, "la gota que derramó el vaso", para que Lukács tomara una decisión tan trascendente. Lee Congdon ofrece evidencia biográfica adicional a toda la enunciada en esta nota para considerar que esa "conversión" estuvo también influida por contactos personales en Hungría. Según Lee Congdon, "A fines de noviembre o principios de diciembre de 1918, Lukács conoció a Bela Kun [...] Esta importante reunión fue arreglada por Ernö Seidler, miembro del Partido Comunista muy cercano a Kun y, lo más significativo, hermano de Irma Seidler. A Lukács le pareció que Irma había encargado a su hermano con una especie de misión sagrada." Véase, L. Congdon, *op. cit.*, p. 142. Tampoco sería justo o equilibrado considerar a este elemento personal como *la causa fundamental* de la conversión de Lukács al marxismo, aun cuando no debería minimizarse su importancia. Consideramos, sin embargo, que la "conversión" de Lukács fue un proceso sumamente complejo, influido por múltiples factores de muy diversa índole, pero también de diverso peso causal, en donde el rechazo a la habilitación en Heidelberg fungió como "detonador" último para precipitar la decisión de Lukács de "convertirse" al marxismo.

[141] Carta de Max Weber a József von Lukács, del 9 de enero de 1920, citada en Zoltan Tar y Judith Marcus, "The Weber-Lukács Encounter", en R. M. Glassman y V. Murvaz (eds.), *Max Weber's Political Sociology*, *op. cit.*, p. 122.

hubiera salido bien, no me habría convertido en nada mejor que en un "interesante" y excéntrico profesor de segunda en la Universidad de Heidelberg.[142]

La localización social de Lukács como *outsider* en el contexto cultural alemán entre 1906 y 1918 se debía así en muy buena medida a que, durante ese lapso, el pensador húngaro nunca dejó de tener una posición movible entre la cultura del mundo alemán y la del mundo húngaro. En otras palabras, la posición de Lukács en esa época era, para usar el término acuñado por Alfred Weber y difundido por Mannheim, la de un actor social "libremente flotante" (*freischwebende*) entre dos mundos culturales. Durante su estancia en Alemania, a partir de agosto de 1906, Lukács nunca dejó de atender las necesidades culturales de Budapest, pues la aparición de Lukács en esa época tanto en Berlín y Heidelberg como en Budapest, con largos periodos vacacionales en Italia, se dio de una manera constante. En 1915, por ejemplo, Lukács no estuvo dedicado únicamente a su "servicio militar" en Budapest censurando correspondencia en una oficina postal (tal y como podría parecerles a sus amigos alemanes), sino que también mantuvo una intensa actividad en la conformación y conducción del "círculo dominical de Budapest", según puede desprenderse, entre otras fuentes, de las memorias de Arnold Hauser. Lukács volvió a Heidelberg una vez más, en mayo de 1918, después de su intempestivo abandono en la ciudad del Neckar en noviembre de 1917. Pero aun cuando en esas fechas estuvo atendiendo todos los detalles administrativos para convertirse en un "mandarín" germánico, lo cierto es que para entonces su mente ya estaba también ocupada en proyectos políticos y culturales que sólo podían ser realizados en Hungría. Por ello puede concluirse que, con diversos énfasis y manifestaciones, la localización social de Lukács entre 1906 y 1918 fue la de un *outsider* "libremente flotante" entre dos mundos culturales; y que sería precisamente esa peculiar, y hasta cierto punto ventajosa posición, la que le permitiría captar los temas centrales del *Zeitgeist* de la modernidad en dos expresiones culturales distintas: la húngara y la alemana.

Ya se ha mencionado, en el capítulo anterior, cuáles fueron las características adquiridas por la *localización* generacional de 1914 en las específicas *unidades* generacionales de Ortega y Lukács en Madrid y Budapest respectivamente. Nos queda todavía por ver, en lo que resta del presente capítulo, cuáles eran los particulares problemas culturales y filosóficos que Lukács

[142] Georg Lukács, *Gelebtes Denken*, *op. cit.*, pp. 253-254. El denominado "problema luciferino" al que se refiere en este escrito autobiográfico corresponde a la "cosmovisión" descrita por Marianne Weber en la cita transcrita más arriba (véase nota 110 en este mismo capítulo). Básicamente ese problema consiste en concebir al arte como "luciferino" porque pertenece a un mundo distinto, potencialmente superior y separado en sus rasgos utópicos del mundo fáctico real, creado por Dios, el cual presenta rasgos de enajenación insolubles en el mundo de la facticidad. Sólo en el mundo estético y utópico, "creado" por Lucifer, es posible encontrar una salvación frente a la enajenación.

compartió con Ortega en el *complejo* generacional alemán de 1914, para poder explicar la forma concreta en que el ambiente cultural de las universidades alemanas de principios de siglo les permitió a los dos ilustres estudiantes extranjeros captar precursoramente, de manera simultánea, semejante e independiente, los rasgos esenciales, no sólo del "porvenir de la filosofía", sino también del *Zeitgeist* de la modernidad en general.

D. Problemas filosóficos compartidos por los *outsiders* con el *complejo* generacional de 1914 en Alemania

En el *curriculum vitae* presentado por Lukács el 25 de mayo de 1918 como trámite formal de su solicitud ante la Facultad de Filosofía de la Universidad de Heidelberg con el fin de habilitarse en calidad de profesor, el aspirante describía las principales influencias recibidas en Alemania durante su formación filosófica. Resulta interesante observar cómo la enumeración de esas influencias coincide de manera muy cercana (si no es prácticamente idéntica) con las recibidas por Ortega entre 1906 y 1914 en el mismo medio cultural, aun cuando el filósofo español nunca fuera tan explícito como el húngaro en reconocer directa y abiertamente su deuda con esas fuentes. De cualquier modo, la descripción proporcionada por Lukács de tales influencias es susceptible de ser interpretada, de acuerdo con los propósitos centrales de nuestra investigación, como una definición bastante precisa y aproximada del *Zeitgeist* configurador de los problemas filosóficos de todo el *complejo* generacional de 1914 en Alemania, independientemente de la localización individual que tuvieran sus diferentes miembros en los grupos más concretos y específicos de las *unidades* generacionales de 1914 en las universidades o medios culturales de Berlín, Heidelberg, Marburgo o Friburgo. En su conciso *curriculum*, Lukács consideraba de este modo no haber recibido ninguna influencia filosófica importante en Hungría, al tiempo que ponía de manifiesto la forma específica en que había absorbido las más importantes influencias alemanas:

> Durante mi época universitaria en Budapest, ninguno de los profesores de ahí tuvo una influencia importante en mi desarrollo y, por ello, resultaron sumamente decisivos el beneficio y el estímulo que me brindaron las conferencias y cursos de los profesores Dilthey y Simmel en Berlín. La influencia de Dilthey consistió principalmente en haber despertado mi interés por las conexiones histórico-culturales, en tanto que la de Simmel radicó en haberme demostrado la posibilidad de efectuar un análisis sociológico de las objetivaciones culturales. Al mismo tiempo, me beneficié al recibir el efecto clarificador y avanzado de los trabajos metodológicos de Max Weber [...]

> Mis estudios filosóficos se orientaron principalmente, durante esa época [en Berlín], hacía la filosofía clásica alemana, es decir, Kant, Fichte, Schelling y Hegel. La captación cada vez más clara de la filosofía de los valores [*Geltungsgendanken*] pronto me llevó a la filosofía alemana contemporánea, sobre todo a Windelband, Rickert y Lask, al mismo tiempo que también tenía un impacto fundamental en mí el estímulo metodológico de los escritos de Husserl. De Berlín me fui a Florencia, tan sólo para abandonarla un año después a fin de establecerme en Heidelberg por tiempo indefinido. Esta decisión tuvo como motivo fundamental conocer y tener una relación personal con los hombres que habían tenido tanta influencia en mi desarrollo a través de sus escritos. De manera muy especial desarrollé, en el correr de esos años, una relación muy cercana con Emil Lask, a cuya memoria dediqué un largo artículo publicado en la revista *Kant Studien*.[143]

En suma, la conjunción de la *Lebensphilosophie* con el neokantismo y la fenomenología proporcionaba el marco general de problemas filosóficos a los que debía enfrentarse, no sólo Lukács, sino también otros miembros, los más brillantes quizá, del complejo generacional de 1914 como podían ser Ortega, Heidegger, Nicolai Hartmann y el propio Emil Lask, un poco mayor que todos ellos pero vinculado a la generación de 1914 incluso en el momento de su muerte, al caer en el frente de una de las primeras batallas de la guerra del 14. Todos ellos se formaron en alguna variante del neokantismo, aun cuando ninguno "hubiera sido nunca, en rigor, neokantiano", como lo reconocería años después Ortega en una referencia exclusiva a la *unidad* generacional de Marburgo,[144] lo cual puede fácilmente extrapolarse a todo el complejo generacional de 1914. También a todos les tocó "la buena suerte" de toparse en el camino con la fenomenología de Husserl para tratar de escaparse, con ella o con alguna otra herramienta metodológica, de la "prisión kantiana" y evadirse así del "influjo atmosférico" dominante que todavía emanaba de las "críticas de la razón" del pensador regiomontano.[145] Todos buscaron también una

[143] G. Lukács, "*Curriculum vitae*", en *Text + Kritik*, *op. cit.*, pp. 5-7.

[144] José Ortega y Gasset, *Prólogo para alemanes* (1934), Madrid, Revista de Occidente (El Arquero), 1974, p. 38.

[145] Véase José Ortega y Gasset, "Kant: Reflexiones de centenario" (1924), en *Kant, Hegel, Dilthey*, Madrid, Revista de Occidente (El Arquero), 1973, p. 15: "con gran esfuerzo me he evadido de la prisión kantiana y he escapado a su influjo atmosférico. No han podido hacer lo mismo los que en su hora no siguieron largo tiempo su escuela". Véase también Georg Lukács, *Gelebtes Denken*, *op. cit.*, p. 59, donde el pensador húngaro afirma que hasta 1911 él "había estado perdiendo el tiempo con el neokantismo"; en el prólogo retrospectivo de 1963 a la *Teoría de la novela*, Lukács afirma también que no fue sino hasta 1914 cuando logró "pasar de Kant a Hegel" y superar así a los autores de las "ciencias del espíritu", cuyos representantes más notables "se encontraban en el terreno del kantismo, sin estar liberados de todas las secuelas del positivismo". Véase Georg Lukács, *Teoría de la novela*, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1974, pp. 12 y 15. La polémica que Heidegger tuvo con Cassirer y el neokantismo en Davos, Suiza, en el año de 1929, así como la publicación en ese año de *Kant y el problema de la metafísica*, han contribuido a ocultar la importante influencia neokantiana que el joven Heidegger adquirió en los años de su formación universitaria, es decir, entre 1909 y 1916; sin embargo, existen ya valiosas investigaciones

superación de la dualidad epistemológica del sujeto y el objeto por medio de una realidad radical capaz de trascender esa artificial y limitante escisión, pero, a pesar de toda su influencia y ascendencia intelectual sobre sus compañeros generacionales, Hartmann y Lask se mostraron mucho más reticentes que Lukács, Ortega y Heidegger a aceptar el influjo de los conceptos y categorías provenientes de la *Lebensphilosophie* para efectuar la superación de tal dualidad.

Por un camino distinto, con su punto de partida en la psicología, Jaspers llegó a su propia versión de una "filosofía de la existencia", y con ello compartió un interés generacional con Lukács, Ortega y Heidegger en las categorías vitalistas. Sin embargo, debido a que la formación de Jaspers no había sido en filosofía y por lo mismo no había tenido una formación neokantiana, su ruta se separa, por razones muy diversas a las de Hartmann y Lask, del camino compartido por los tres pensadores que configuran el centro de atención de la presente investigación.

Resulta así que Lukács, Ortega y Heidegger tenían muchas influencias y puntos de vista en común, incluso frente a otros miembros del complejo generacional de 1914 en Alemania, quienes también se veían, no obstante, influidos por los problemas del *Zeitgeist* de la modernidad de principios del siglo XX. La manifestación más específica de cómo se reflejaba el problema de la modernidad, en la descripción proporcionada por Lukács en su *curriculum vitae* de 1918, se encuentra contenida en la breve pero significativa referencia a Simmel. Al haber demostrado este último "la posibilidad de realizar un análisis sociológico de las objetivaciones culturales", había planteado el problema de la "tragedia de la cultura" de la modernidad con sus medios transfigurados en fines, sus objetivaciones enajenantes expresadas en fenómenos como el de la "rebelión de las masas", o la tendencia al "distanciamiento" en el arte contemporáneo, o bien el de las aporías estéticas de la producción dramatúrgica de la modernidad.

Todos estos fenómenos tendrían una influencia fundamental en la percepción de la modernidad tanto de Lukács como de Ortega. Las posibilidades de superar la tragedia de la cultura con una respuesta basada en la exteriorización de sus formas, o en una "retirada" esteticista al interior de las mismas, configuraban también otro de los problemas compartidos por los miembros del *complejo* generacional de 1914 en Alemania. De manera más específica, la influencia de Simmel en Heidegger y en Lukács se expresaría tanto en su

---

contemporáneas para documentar la importante formación neokantiana de Heidegger. Véase, a manera de ejemplo, Carlos B. Gutiérrez Alemán, "El neokantismo como punto de partida de la filosofía de Heidegger", en *Ideas y Valores. Revista del Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia*, núms. 48 y 49, abril de 1977, pp. 47-65; y Thomas Rentsch, *Martin Heidegger: Das Sein und der Tod*, Munich, Piper, 1989, pp. 13-22.

análisis precursor del "ser-para-la-muerte" como en su visión sociológica del fenómeno del dominio del anonimato de la sociedad de masas la cual, en el caso de Heidegger, contribuiría a fijar los límites del análisis del fenómeno de "lo uno" (*Das Man*), mientras que en Lukács llevaría a la acuñación de la categoría ontológico-sociológica del "ser-en-la-masa" (*Sein-in-der-Masse*).

1. *La oposición entre lógica y vida y la superación de la dualidad sujeto-objeto*

Más aún, todo el problema de las aparentes aporías de la *Lebensphilosophie*, expresado de manera sumamente ilustrativa en la crítica racionalista de Rickert al supuesto irracionalismo de Simmel, sería un elemento compartido, de gran influencia, en el desarrollo de los primeros escritos de Lukács, Ortega y Heidegger. Es decir, el problema fundamental de la *Lebensphilosophie*, expresado, según Rickert, de la manera más lúcida y rigurosa posible por Simmel en el interrogante crucial de "¿cómo puede adquirir forma lo infinito de la vida?" o "¿cómo puede ser formada la vida?", aparecería constantemente, a la manera de un *leitmotiv*, en las preocupaciones de Lukács por la relación entre el "alma y las formas", o en las de Heidegger por la posibilidad de conciliar la "lógica" con la "vida", y desde luego en el desarrollo orteguiano que desembocaría en la fórmula sintética de una *razón vital*. En todos estos casos, hay una correspondencia subyacente entre las oposiciones polares de forma-vida, forma-alma, cultura-vida, lógica-vida y razón-vital.

Para ilustrar cómo la oposición entre razón y vida era un problema filosófico del *Zeitgeist* de la modernidad, compartido por los miembros más destacados del *complejo* generacional de 1914 en Alemania, basta considerar cómo algunos de los estudiosos especializados en la obra de Heidegger, Ortega o Lukács han planteado, de manera independiente, la constante presencia de ese crucial problema en la obra de los pensadores estudiados. Así, Thomas Rentsch ha planteado recientemente que en *Sein und Zeit*

> ...Heidegger usa los "existenciarios", es decir, conceptos fundamentales como "ser-en-el-mundo" y "cura", los cuales son el resultado final del camino que va de la lógica a la vida, y hacia la "investigación radical de las categorías" [...] La "lógica", o sea la tarea de una investigación radical del significado de los conceptos fundamentales de nuestra orientación en el mundo, y la "vida", es decir nuestra vida, deben unificarse en la filosofía para ya no separarse más. De acuerdo con una fórmula expresionista y patética de Heidegger, la filosofía debe ser "un para; ¿para qué?, para la vida fáctica."[146]

[146] Thomas Rentsch, *op. cit.*, pp. 109 y 63.

La oposición entre lógica y vida había sido abordada por Heidegger desde el semestre de verano de 1919 cuando, en su curso sobre "Fenomenología y filosofía trascendental de los valores", planteó el origen del llamado "problema de la irracionalidad" en el neokantismo de Baden. Este problema era el que se había planteado a la lógica neokantiana de Rickert y de Lask en la síntesis presentada por nosotros en el capítulo de esta investigación dedicado a Simmel: la realidad cambiante y multifacética de la vida es irracional porque no se deja captar y definir en conceptos lógicos; por lo tanto, Rickert concluyó que hablar de una "filosofía de la vida" es una contradicción de principios. Heidegger discutió en su curso las posiciones de Rickert y Lask frente a esta aporía, apuntando la posibilidad de salir del dilema si el problema se sitúa en un plano diferente al de la lógica formal de la "construcción de conceptos".[147] Según Rentsch, Heidegger mostró en ese curso que la gran oposición entre "ciencia" y "vida" puede ser solucionada por medio de una combinación de los desarrollos de "los neokantianos, los fenomenólogos y los filósofos vitalistas".[148] En suma, la misma combinación de los elementos del *Zeitgeist* de la modernidad, descritos en el *curriculum vitae* de Lukács en 1918, sería la que Heidegger utilizaría para abordar en 1919 el problema de la oposición entre la "lógica" y la "vida".[149]

Para el caso de Ortega, un reciente estudio sobre las relaciones entre Heidegger y el filósofo español ha plantado también que el camino que condujo a la filosofía de la razón vital fue el de la problemática de la oposición entre la "lógica" y la "vida", es decir, la problemática definida por Heidegger desde 1919 como el "problema de la irracionalidad en el neokantismo de Baden". Así, Antonio Regalado García nos dice:

> Esa problemática se puede enunciar de la siguiente forma: si la vida es creatividad, devenir constante, productividad que se origina y fluye desde el fondo oculto, anónimo y preteórico de la existencia, determinado a su vez por la tradición histórica y cultural, ¿cómo es posible un conocimiento objetivo de la vida si ésta,

[147] Véase la descripción analítica del curso de 1919 de Heidegger, en Thomas Rentsch, *op. cit.*, pp. 58-63.

[148] *Ibid.*, p. 58.

[149] En realidad, Heidegger venía abordando el tema de la oposición entre la "lógica" y la "vida" desde 1916, cuando, en su tesis de habilitación, dedicada a Rickert y a Lask, discutía la actualidad de las categorías de Duns Escoto para la lógica contemporánea, tal y como era expresada, sobre todo, por Emil Lask. En la última página de la conclusión de su tesis sobre la lógica medieval, Heidegger retomó el problema de la oposición entre razón y vida en los siguientes términos: "Escolátisca y mística pertenecen esencialmente, las dos, a la cosmovisión medieval. Los dos pares de oposición, racionalismo-irracionalismo y escolástica-mística, *no se corresponden*. Ahí donde se les trata de identificar, la ecuación se apoya en una racionalización extrema de la filosofía. Pues cuando la filosofía se convierte en un producto racional, desligado de la vida, *no tiene fuerza*, en tanto que la mística como el elemento irracional *no tiene una meta*." Véase Martin Heidegger, "Die Kategorien-und Bedeutungslehre des Duns Scotus", en *Frühe Schriften*, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1972, p. 352.

> siendo sumultáneamente individual y comunal, tiende a desbordar los límites racionales del yo teórico que la investiga en tanto ese yo teórico es a la vez un elemento más del mundo vital? ¿Cómo resolver el abismo que se abre entre fuerza vital e histórica y la conciencia teórica dispuesta a captar las significaciones que surgen de esa brecha? ¿Cómo salvar la enorme zanja entre la facticidad de la vida y su identidad? Ortega creyó que la razón vital e histórica era el auténtico camino de la filosofía del futuro, una nueva manera de pensar en radical oposición a la tradición filosófica.[150]

La misma problemática orienta el espíritu simmeliano de los ensayos contenidos en *El alma y las formas* cuando Lukács se pregunta ¿cómo puede ser formada la vida?, ¿cómo pueden expresar las formas el dinamismo, la fluidez y la inaprehensibilidad de la vida? Aunque de origen simmeliano, esta problemática condicionaría paradójicamente el desarrollo de la crítica del neokantismo de Baden a la *Lebensphilosophie*, y si bien Rickert logró mantenerse en el ortodoxo racionalismo neokantiano para realizar su crítica, el "problema de la irracionalidad" provocaría en un pensador más imaginativo como Lask una tendencia a buscar una posible conciliación entre la "lógica" y la "vida".

Los esfuerzos de Lask en esa dirección provocarían un fuerte impacto en el complejo generacional de 1914 en Alemania. Ya hemos visto que en 1911 Nicolai Hartmann escribía en una carta que él y Ortega "leían a Lask y discutían mucho sobre él". Según Rosshoff, Lukács también discutía mucho con Lask el problema filosófico del irracionalismo, puesto que "Lask era visto por Lukács como el autor en el que el irracionalismo moderno se encontraba metodológicamente más acentuado"[151] y Rentsch encuentra, por su parte, que el nivel de radicalidad de las reflexiones de Lask era de tal magnitud que éstas "condujeron en todo caso a la forma de pensamiento de la cual surgió *Sein und Zeit*".[152]

[150] Antonio Regalado García, *El laberinto de la razón: Ortega y Heidegger*, Madrid, Alianza Universidad, 1990, pp. 190-191.

[151] Hartmut Rosshoff, *Emil Lask als Lehrer von Georg Lukács*, Bonn, Bouvier, 1975, p. 102. Para una descripción de cómo la muy peculiar interpretación de la filosofía de Kant por parte de Lask influyó tanto en Lukács como en Heidegger, véase Lucien Goldmann, *Introducción a la filosofía de Kant* (1948 y 1967), Buenos Aires, Amorrortu, 1974, pp. 21-29. Todo el libro de Goldmann constituye una interpretación de la filosofía de Kant a partir del enfoque compartido por Lask y el joven Lukács.

[152] T. Rentsch, *op. cit.*, p. 47. La estrecha relación personal que Lask mantenía simultáneamente entre 1912 y 1915 con Lukács y con Heidegger, contribuyó a que los problemas filosóficos de ambos pensadores en esa época se plantearan de forma semejante, y no sólo en relación con la interpretación de la filosofía kantiana. Las obras de Lask también fueron muy leídas por otros jóvenes del *complejo* generacional de 1914 en Alemania, tal como lo confirma la correspondencia entre Nicolai Hartmann y Heinz Heimsoeth a la que ya hemos hecho referencia. Por otro lado, el hecho de que entre 1915 y 1918 las tesis de habilitación de Lukács y Heidegger tuvieron un mismo supervisor, Heinrich Rickert, hizo que aparecieran necesariamente semejanzas en la estructura formal de las tesis de los dos supervisados, así como insatisfacciones evidentes en ellos como consecuencia de su poca confortabilidad para moverse libremente en la estrecha camisa de fuerza del racionalismo neokantiano representado por Rickert.

En todo caso, Rickert y Lask son dos pensadores que tuvieron un estrecho contacto personal con Lukács y Heidegger, como más tarde también lo tendría Jaspers. La comunicación de problemas y temas filosóficos quedaba así condicionada, para los casos de Lukács y Heidegger, por importantes relaciones personales compartidas.

Los problemas que Lukács compartía con el *complejo* generacional de 1914 en Alemania eran muchos, pero los tres más importantes consistían en: 1) evadirse de la "cárcel" del paradigma filosófico dominante, es decir, el neokantismo, encontrando una realidad radical capaz de superar la dualidad de la relación sujeto-objeto; 2) dar una respuesta al problema de la tragedia de la cultura de la modernidad y con ello proporcionar una línea de orientación tanto al sentido de la existencia y de la vida humana, como al de la cultura en general; 3) encontrar una respuesta al problema de cómo salvar la brecha entre la "lógica", "razón" o "forma", por un lado, y la "vida", por el otro, pues tan importante problema era precisamente el que la *Lebensphilosophie* había planteado al paradigma dominante del neokantismo.

Desde luego que la respuesta de Lukács, Ortega y Heidegger a estos tres problemas centrales no fue idéntica, como tampoco coincidieron los tres en todos los casos en encontrar la posible solución a "los problemas que entonces tenía planteados la filosofía", con los mismos instrumentos metodológicos o con respuestas en la misma dirección, a pesar de tener los tres más o menos las mismas influencias y verse obligados a resolver problemas planteados de la misma manera. Hemos mencionado así, por ejemplo, que mientras Ortega y Heidegger tienen en común la influencia de la fenomenología de Husserl para dar una respuesta al problema de la dualidad sujeto-objeto, la respuesta de Lukács consistió más bien en combinar a Simmel con un Hegel interpretado por Bloch para resolver el mismo problema, porque a pesar de conocer bien la fenomenología de Husserl, Lukács prefirió superar la dualidad epistemológica del sujeto-objeto con otros medios. En cambio, Lukács y Heidegger compartían con Simmel, Bálazs y varios escritores rusos y austriacos de la época el problema del "ser-para-la-muerte", como medio para darle un significado global al problema del sentido de la existencia humana, en tanto que Ortega quedaba al margen de tal problemática. Por su parte, Lukács y Ortega compartían una serie de problemas estéticos y de posible significado de la cultura de la modernidad en los cuales Heidegger no participó, por lo menos abierta y claramente, antes de 1930.

Ejemplos de esta forma de influencias y de los vasos comunicantes que configuraban el *Zeitgeist* de la época podrían multiplicarse. Así, si bien es cierto que tanto Lukács como Heidegger conocieron mucho mejor al neokantismo de Baden que Ortega, pues el contacto personal de los dos primeros con Rickert y Lask condicionó una forma de comprender el neokantismo distinta de la que tenía que asimilar la joven *unidad* generacional de 1914 en Marbur-

go, también es cierto que el contacto de Ortega con Nicolai Hartmann en la ciudad a orillas del Lahn durante 1911 condicionaría una problemática, compartida con Heidegger cuando éste llegara a Marburgo en 1924, de la cual quedaba excluido Lukács.

2. *Nicolai Hartmann: fuente compartida en el problema de la verdad*

Concretamente, el problema de la verdad, no como adecuación, sino como descubrimiento, *alétheia*, revelación, desocultamiento o des-velación era un tema que Hartmann había tratado desde 1909 en su célebre libro sobre Platón,[153] del cual se nutrieron conjuntamente, primero Ortega, para el planteamiento de tal problema en el ensayo de la "Meditación preliminar" de las *Meditaciones del Quijote* (1914), y después Heidegger, para la elaboración del parágrafo 44 de su tratado ontológico *Sein und Zeit* (1927).

Vale la pena analizar con cierto cuidado el caso de Hartmann en calidad de fuente compartida por Ortega y Heidegger, en vista de que el problema de la verdad en estos dos últimos pensadores constituye una cuestión vigente y sujeta a discusión en algunas de las más recientes interpretaciones sobre ellos. Así, aun cuando Antonio Regalado García demuestra cómo la presencia de Heidegger en el pensamiento de Ortega a partir de 1929 "llegó a ser una cuestión de vida o muerte, la espina que llevó clavada en sus últimos veintinco años",[154] también es cierto que Ortega había planteado desde 1914, fragmentaria y ensayísticamente si se quiere, temas que podrían prefigurar algunos de los desarrollos sistemáticos de *Sein und Zeit*, lo cual podría explicar por qué el pensador español llevaba "clavada una espina" al sentir, auténticamente, que muchos de los problemas del gran tratado de Heidegger ya los había vislumbrado él desde 1914 aun cuando no los hubiera desarrollado sistemáticamente. De este modo, pese a la buena fundamentación general del estudio de Regalado García, éste es relativamente injusto con Ortega al considerar que las observaciones del meditador del Escorial con respecto a la verdad, en su curso de 1929 sobre *¿Qué es filosofía?*, constituyen una mera reacción a la publicación de *Sein und Zeit* en 1927. En efecto, en 1929 Ortega declaraba que "tal vez, verdad no sea sino descubrimiento, quitar un velo cubridor a lo que en rigor ya estaba ahí y con lo cual ya contábamos";[155] afirmación que lleva a Regalado García a concluir que:

[153] Nicolai Hartmann, *Platos Logik des Seins*, 2a. ed., Berlín, Walter de Gruyter, 1965 (reproducción no modificada de la edición original de 1909, publicada como tercer volumen de los *Philosophischen Arbeiten* editados por Hermann Cohen y Paul Natorp, Marburgo, 1909).

[154] A. Regalado García, *op. cit.*, p. 27.

[155] J. Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?*, citado en A. Regalado García, *op. cit.*, p. 132.

> Ortega da un sesgo retórico a lo que aparece en *Ser y Tiempo* como un concepto a desarrollar, la idea de la verdad como *alétheia*, desocultamiento, en oposición al concepto lógico de verdad como concordancia entre cosa y concepto, objeto y sujeto, el *adequatio rei et intellectu* .[156]

El tema está claramente planteado en el parágrafo 44 de *Sein und Zeit*, pues ahí Heidegger nos dice, entre otras cosas, que "es inherente al λόγος el desocultamiento, ἀλήθεια",[157] donde "desocultamiento" traduce el término heideggeriano clave de *Unverborgenheit*. Pero resulta que Ortega ya había anunciado desde 1914 ese tema y no tenía que esperar a la publicación de *Sein und Zeit* para abordar la añeja cuestión en su curso de 1929. Así, en sus célebres *Meditaciones del Quijote*, Ortega daba un sentido vitalista al "descubrimiento" de la verdad:

> Las verdades, una vez sabidas, adquieren una costra utilitaria; no nos interesan ya como verdades, sino como recetas útiles. Esa pura iluminación subitánea que caracteriza a la verdad, tiénela ésta sólo en el instante de su descubrimiento. Por esto su nombre griego, *alétheia*, significó originalmente lo mismo que después la palabra *apocalipsis*, es decir, descubrimiento, revelación, propiamente desvelación, quitar un velo o cubridor. Quien quiera enseñarnos una verdad, que nos sitúe de modo que la descubramos nosotros.[158]

Ahora bien, el anuncio precursor del ensayo de Ortega en este punto, frente al tratado sistemático de Heidegger, se nutría de la fuente común proporcionada por un libro de 1909 sobre Platón escrito por Nicolai Hartmann, quien en 1911 había sido, según hemos visto, condiscípulo de Ortega en Marburgo y que trece años después sería colega de Heidegger en la misma ciudad universitaria. En ese libro, Hartmann ya había realizado un análisis filológico del *Fedón* de Platón, había traducido la palabra griega ἀλήθεια *por la alemana Unverborgenheit*, y había identificado al proceso de "descubrimiento" de la verdad con el de un "conocimiento viviente" (*lebendingen erkennen*), con lo cual abordaba también el problema de la época de cómo salvar la brecha entre la "razón" y la "vida". Después de discutir el significado de las hipótesis en el conocimiento tal como se presenta en la primera parte del *Fedón*, Hartmann describe el siguiente paso de "autoprofundización", ejecutado por Platón en ese diálogo, en los siguientes términos.

> La verdad del Ser radica en sus "fundamentos" [*Grunden*]. Al igual que éstos, se encuentra oculta; es necesario orientarse hacia esos "fundamentos" como si fue-

[156] A. Regalado García, *op. cit.*, p. 132.
[157] M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, México, FCE, 1962, p. 240.
[158] José Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, Madrid, Revista de Occidente (El Arquero), 1975, p. 50.

ran los vehículos del Ser y captar a éste en su "desocultamiento" [*Unverborgenheit*]. En este sentido, el diálogo nos dice ahora [*Fedón* 99E]: " Así, pues, me pareció que era menester refugiarme en el λόγος y contemplar en él el desocultamiento de los entes [*die Unverborgenheit der Seienden*].[159]

Al llegar a este punto, Hartmann remite a una nota de pie de página para aclarar el significado del término *Unverborgenheit*, elegido por él para traducir el término griego ἀλήθεια, que en las traducciones convencionales de Platón y de otros textos griegos se traduce simplemente como "verdad" y no como "desocultamiento":

En Platón tiene ἀλήθεια todavía el significado etimológico original, que es el de la simple negación de los λανθάνειν [los "velos"]: α–ληθές= "desocultar". Se trata de uno de esos conceptos significativos que, al igual que otros ejemplos disponibles de la construcción de conceptos, funcionan como métodos de designación del no-ser, en el que su uso denota algo positivo al mismo tiempo que en su etimología todavía es posible reconocer su origen negativo. En el transcurso posterior del desarrollo del lenguaje, la conciencia de este sentido originario desaparece casi totalmente. En Platón y los antiguos su uso equivale todavía, de vez en cuando, al de un conocimiento viviente [*lebendingen erkennen*] [...] En apoyo de esta interpretación de la ἀλέθεια también puede decirse lo siguiente: Λήθη significa (en el *Fedón* 75 D) επιστῆμες ἀποβολή, lo "perdido", de un conocimiento. De ahí que deba ser el επιστήμη, en su "no-perdición", también un necesario no-olvido o un desocultamiento, este es el significado preciso de α–λήθεια —*lo cual confirma el íntimo nexo entre* επιστήμη *y* ἀλήθεια que aparece en toda la obra de Platón. También se podría introducir aquí comparativamente la representación mítica del Λήθη. Las almas de los muertos deben, antes de regresar al mundo con una nueva vida, atravesar "el campo del olvido" (το τῆς λήθης πεδίον. República 621 A). Ahí pierden, por lo tanto, la ἀλήθεια, que ellas habían contemplado en un principio. Así llega a robarse el conocimiento al mundo y es necesario volver a adquirir, en el fatigoso camino del "volver a recordar", lo que ha sido cubierto por el Λήθη: la ἀλήθεια de los entes.[160]

Esta importante nota de pie de página a la filosofía de Platón, proveniente de la primera gran obra de Nicolai Hartmann, parecería confirmar la célebre frase de Alfred North Whitehead según la cual "la mejor caracterización general de la tradición filosófica europea consiste en verla como una serie de notas de pie de página a Platón".[161]

Sin caer necesariamente en la posición extrema de Whitehead, nosotros atribuimos un gran valor inspirador a la nota de pie de página de Hartmann a Platón, pues vemos en ella no sólo a la fuente compartida por Ortega y

[159] Nicolai Hartmann, *Platos Logik des Seins*, *op. cit.*, p. 239.
[160] *Ibid.*, nota a la página 239.
[161] Alfred North Whitehead, *Adventures of Ideas*, Nueva York, Macmillan, 1933, pp. 64-65.

Heidegger respecto al problema de la verdad, sino también una posible convergencia con todo el diseño de Heidegger en *Sein und Zeit* para "desconstruir" a la historia de la metafísica occidental y recuperar así el sentido original de la pregunta por el Ser. De esta forma, si Heidegger planteó desde el inicio de *Sein und Zeit* que el problema de la pregunta por el Ser implica una renovación de la ontología, y ésta supone una "destrucción" fenomenológica de la historia de la metafísica occidental para despejar así un horizonte capaz de plantear radicalmente la pregunta (olvidada) por el Ser, es posible demostrar cómo esta estrategia de desconstrucción, que se encontraba en obras previas a 1923, coincidía con la seminal idea de Hartmann.[162]

En efecto, Hartmann había afirmado en 1909 que "la verdad del Ser se encuentra oculta" en sus fundamentos, y que es necesario orientarse hacia esos "fundamentos" originales para captar al Ser en su "desocultamiento". El análisis etimológico del sentido original de ἀλήθεια servía de ejemplo para demostrar que el retorno a la "esencia del fundamento" era el mejor modo de quitar los velos cubridores y deformadores de la tradición interpretativa, para situarse en la posición de captar al Ser en su original manifestación. Desde el inicio de *Sein und Zeit*, Heidegger afirmaba, por su parte, que la pregunta que interroga por el sentido del Ser había "caído en el olvido" al situarse en la tradición que "encubre" y "oculta" al Ser, así como proclamaba la necesidad de "regresar al origen" de su auténtica manifestación. Citemos algunos párrafos representativos de *Sein und Zeit*:

> La tradición, que así viene a imperar, hace inmediata y regularmente lo que "transmite" tan poco accesible que más bien lo encubre. Considera lo tradicional como comprensible de suyo y obstruye el acceso a las "fuentes" originales de que se bebieron, por modo genuino en parte, los conceptos y categorías transmitidos. La tradición llega a hacer olvidar totalmente tal origen. Desarrolla el sentimiento

[162] En 1975 la editorial Vittorio Klostermann de Frankfurt empezó a publicar, dentro del ambicioso programa de la *Gesamtausgabe* de Heidegger, la sección correspondiente a los primeros cursos (1919-1923) de Friburgo, es decir, aquellos cursos impartidos por Heidegger antes de ir a Marburgo en 1924. Los temas de esos cursos fueron: la idea de la filosofía y el problema de las cosmovisiones; fenomenología y filosofía trascendental de los valores; sobre la esencia de la universidad y los estudios académicos; problemas fundamentales de la fenomenología; fenomenología de la intuición y de la expresión o teoría de la construcción de conceptos filosóficos; San Agustín y el neoplatonismo; interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles; y "ontología: hermenéutica de la facticidad". Véase Martin Heidegger, *Ontologie: Hermeneutik der Faktizität*, Käte Bröcker (ed.), vol. 63 de la *Gesamtausgabe*, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1988, 116 pp., en especial los parágrafos 14 y 15 y compárese con Martin Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Petra Jaeger (ed.), vol. 20 de la *Gesamtausgabe*, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1988, 447 pp. Este último volumen corresponde al curso del semestre de verano impartido en Marburgo en 1925, donde el problema de la necesidad de "desconstruir" la tradición ya se plantea explícitamente en el parágrafo 14, aun cuando en el parágrafo 9, al discutir "el significado original de λόγος", Heidegger no lo conectaba todavía con la cuestión de la *alétheia*, como lo haría en los parágrafos 7 y 44 de *Sein und Zeit*.

> de que no se ha menester ni siquiera de comprender la necesidad de semejante regreso [...] Si ha de lograrse en punto a la pregunta misma que interroga por el ser el "ver a través" de su peculiar historia, es menester ablandar la tradición endurecida y disolver las capas encubridoras producidas por ella. Es el problema que comprendemos como la *destrucción* del contenido tradicional de la ontología antigua, llevada a cabo *siguiendo el hilo conductor de la pregunta que interroga por el ser*, en busca de las experiencias originales en que se ganaron las primeras determinaciones del ser, directivas en adelante.[163]

Un poco más adelante de estas afirmaciones, al discutir el concepto de λόγος, Heidegger aborda el problema del sentido auténtico de la verdad, de una manera muy semejante a la usada por Hartmann desde 1909:

> Todo se reduce también a librarse de un artificial concepto de la verdad en el sentido de una "concordancia". Esta idea no es en ningún caso la primaria en el concepto de ἀλήθεια. El "ser verdad" del λόγος como ἀληθεύειν quiere decir: en el λέγειν como ἀποφαίνεσθαί, sacar de su ocultamiento al ente *de que* se habla y permitir verlo, descubrirlo, como no-oculto [*Unverborgenes*] αληθές.[164]

El diseño de la estrategia de *destrucción* de la tradición encubridora del sentido original de la pregunta por el Ser tendría una influencia fundamental, en el ámbito específico de la historia de las ideas políticas, en varios discípulos, directos e indirectos, de Heidegger. Así es posible reconocer una estructura general semejante a la de este tipo en Hannah Arendt, Leo Strauss, Eric Voeglin o Sheldon Wolin cuando elaboran sus propias "destrucciones" de la "tradición" del pensamiento político occidental con el fin de descubrir y recuperar el sentido original y auténtico de la política, la moral política, la *paideia*, etc., en los griegos o en el Antiguo Testamento.[165] A diferencia de las

[163] M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, *op. cit.*, parágrafo 6, pp. 31 y 33.

[164] *Ibid.*, parágrafo 7, p. 43. En el curso sobre los "Prolegómenos a la historia del concepto del tiempo", de 1925, Heidegger tiene una discusión paralela a la de la obra de 1927 en lo referente al concepto del *logos*. Sólo que en el curso de 1925 Heidegger todavía no conectaba esta discusión con la cuestión de la *alétheia*, sino que se limitó a establecer la distinción aristotélica entre el *logos apofánticos* y el *logos semánticos*. Véase M. Heidegger, *Prolegomena zur...*, *op. cit.*, parágrafo 9, páginas 115-116. Es evidente que hasta 1925 Heidegger todavía no había entrado en contacto con el descubrimiento de Hartmann, de ver a la verdad como "desocultamiento", pues en el tratamiento que dio en su curso sobre la historia del tiempo al problema de la verdad, Heidegger critica la noción escolástica de la verdad como concordancia, pero no se encuentra por ningún lado ni la noción de *alétheia*, ni el término *unverborgenheit*. Véase M. Heidegger, *Prolegomena...*, *op. cit.*, parágrafo 6, pp. 69-74.

[165] Las obras más importantes de esta corriente de interpretación del pensamiento político, en la línea de la estrategia heideggeriana de la "desconstrucción" de la tradición, son: Hannah Arendt, *Between Past and Future*, Nueva York, Viking Press, 1961; Leo Strauss, *What is Political Philosophy?* Glencoe, Free Press, 1959; Sheldon S. Wolin, *Política y perspectiva: continuidad y cambio en el pensamiento político occidental*, Buenos Aires, Amorrortu, 1973; Eric Voeglin, *Order and History*, 4 vols., Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1956-1958; y Eric Voeglin, *Science, Politics and Gnosticism*, Chicago, Henry Regnery, 1968.

interpretaciones optimistas, evolutivas y positivistas de la historia de las ideas políticas del estilo de un George Sabine,[166] que ven a ésta como un progreso acumulativo que lleva a la meta de los valores de la democracia liberal, los autores heideggerianos que se lanzan a "destruir" o desconstruir el mito de la tradición consideran que, lejos de haberse dado una evolución en el pensamiento político durante los últimos veinticinco siglos, se ha dado más bien una "involución", una degeneración o "per-versión" del sentido auténtico de los valores políticos descubiertos, develados o "desocultados" por los griegos. Para salir de la crisis de valores, característica de *la modernidad* en la que nos encontramos hundidos, es necesario regresar al fundamento de la auténtica y no "pervertida" esencia del ser político, pues esta esfera regional requiere de la misma desconstrucción radical que Heidegger llevó a cabo en el ámbito más amplio de la ontología fundamental.[167]

Con esto es posible ver, y tan sólo parcialmente, la gran repercusión que, para bien o para mal, ha tenido la estructura formal del diseño de la estrategia de "desconstrucción" de la metafísica occidental llevada a cabo por Heidegger en *Sein und Zeit*; pero lo más importante, para los objetivos centrales de nuestra investigación, consiste en señalar más bien cómo el diseño de la estructura de tal estrategia de "desconstrucción" coincidía con fuentes compartidas por otros pensadores del *Zeitgeist* del medio cultural alemán de principios de siglo. La seminal nota a pie de página a la filosofía de Platón por parte de Nicolai Hartmann adquiriría una vida propia en el gran tratado ontológico de Heidegger y tendría un desarrollo y unas consecuencias jamás imaginados por su "descubridor" original. Heidegger dedicaría después de 1927 varios estudios a la discusión renovada del problema de la verdad, incluso con referencia específica y directa a Platón,[168] lo cual llevaría a presti-

[166] George Sabine, *Historia de la teoría política*, México, FCE, 1972.

[167] Una crítica basada en los supuestos de la sociología del conocimiento, dirigida tanto a la corriente de interpretación heideggeriana del pensamiento político como a aquella que radicaliza el horizonte histórico hermenéutico en la línea de Quentin Skinner, puede encontrarse en F. Gil Villegas, "Heráclito y Parménides; ontología y política (en el centenario de Ortega y Gasset)", en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, México, UNAM, núm. 110, octubre-diciembre de 1982, pp. 9-25.

[168] Véase Martin Heidegger, "Platons Lehre von der Wahrheit" (1940), en *Wegmarken*, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1978, pp. 201-236. Este artículo resume el contenido de un curso dado por Heidegger en Friburgo en el semestre de invierno de 1931-1932 publicado como vol. 34 de la *Gesamtausgabe*. Véase Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*, Hermann Mörchen (ed.), Frankfurt, Klostermann, 1988, 338 pp. Otros textos de Heidegger, donde también se aborda el problema de la verdad como "desocultamiento" en la línea de interpretación marcada por *Sein und Zeit*, pero que rastrean el problema más allá de Platón, hacia los presocráticos, son: "Vom Wesen de Wahrheit" (1930), en *Wegmarken*, *op. cit.*, pp. 175-199 (trad. castellana de este artículo como "De la esencia de la verdad", en *Ser, Verdad y fundamento*, Caracas, Monte Ávila, 1975); y "Logos" (1951), "Moira" (1952) y "Alétheia" (1954), conferencias dedicadas a comentar fragmentos de Heráclito y Parménides en *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, Neske, 1954. Aun cuando las tres conferencias mencionadas fueron dadas a conocer al público en los primeros años de la década de los cincuenta, Heidegger las remonta a un curso sobre Heráclito

giados especialistas en la filosofía platónica a apoyar tácitamente la tesis de Whitehead y a afirmar, por ejemplo, que:

> De un texto platónico sobre la "verdad" (por nadie entendido, según Heidegger, hasta que lo entendió él) salió *Ser y Tiempo* y la filosofía existencial. ¿Y qué es —o qué fue— sino platonismo germanizado la *Wesensschauu* de Husserl, o la axiología de Scheler y Hartmann?[169]

Sin embargo, veremos más adelante cómo la gran construcción de *Sein und Zeit* no se nutrió exclusivamente de la renovación del planteamiento del problema de la verdad, y tampoco puede reducirse a ser una mera nota de pie a la filosofía de Platón. Heidegger estaba en posesión del problema del Ser desde los años de su formación en el seminario de teología católica de la Universidad de Friburgo, como también estaba en el horizonte de la renovación del problema del tiempo, por lo menos desde 1916, en una línea neokantiana, y en una línea ya claramente fenomenológica desde el semestre de verano de 1921 cuando impartío el curso sobre San Agustín y el neoplatonismo.[170] Los temas de *Sein und Zeit* son muchos, como lo son también las fuentes que configuraron el *Zeitgeist* del cual surgió.

---

impartido en Friburgo en el semestre de verano de 1943. Véase M. Heidegger, *Heraklit. Der Anfang des abendländischen Denken* (vol. 55 de la *Gesamtausgabe* a cargo de Manfred S. Frings), Frankfurt, Klostermann, 1987, 406 pp. No debe confundirse este curso con el impartido conjuntamente por Heidegger y Eugen Fink en el semestre de invierno 1966-1967, el cual ya se encuentra traducido al castellano: M. Heidegger y E. Fink, *Heráclito*, Barcelona, Ariel, 1986, 220 pp.

[169] Antonio Gómez Robledo, *Platón. Los seis grandes temas de su filosofía*, México, FCE/UNAM, 1974, p. 10. En realidad el propio Heidegger parece estar de acuerdo con esta visión y con la de Alfred N. Whitehead, cuando en un curso afirma que "toda la filosofía occidental es platonismo. En esencia, metafísica, idealismo, platonismo significan lo mismo y conservan la regla del pensamiento incluso ahí donde surgen contracorrientes e inversiones". Véase M. Heidegger, *Nietzsche*, París, Gallimard, 1989, vol. II, p. 176.

[170] La interpretación de Heidegger sobre el tiempo, desde una perspectiva todavía claramente neokantiana, se encuentra en M. Heidegger, "Der Zeitbegriff in der Geschichtwissenschaft" (1916), en *Frühe Schriften (1912-1916)*, Friedrich-Wilhelm von Hermann (ed.), Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1972, pp. 357-375. La perspectiva fenomenológica y la influencia teológica se reflejarían en el curso de verano de 1921: M. Heidegger, *Augustinus und der Neoplatonismus*, Frankfurt, Vittorio Klostermann, vol. 60 de la *Gesamtausgabe*. En una ponencia presentada en el seminario de Teología de Marburgo en julio de 1924, Heidegger ofrece ya, en forma embrionaria, el tratamiento del problema del tiempo tal y como aparecería en *Sein und Zeit* después de haber sido expuesto más ampliamente en el curso de 1925 sobre la historia del concepto del tiempo. En esta ponencia (citada en *El Ser y el tiempo, op. cit.*, p. 292), Heidegger menciona únicamente dos obras: la *Física* de Aristóteles y el libro XI de las *Confesiones* de San Agustín; la importancia de esta última obra para la concepción heideggeriana del tiempo se expresaría en la conferencia de Heidegger del 26 de octubre de 1930, en Beuron, "Agustinus: Quid est tempus?, *Confessiones*, lib. XI". Conviene también mencionar que, en 1928, Husserl pidió a Heidegger que editara las "Lecciones sobre la fenomenología de la conciencia inmanente del tiempo", mismas que habían sido dadas por Husserl desde 1905. Las lecciones se inician comentando el libro XI de las *Confesiones* de San Agustín, sin que podamos saber con certeza si así fue como de hecho ocurrió

Algunas de esas fuentes compartidas en Alemania por varios pensadores de principios de siglo seguirían teniendo una fructífera influencia, incluso después de haber concluido el periodo que marca los límites de nuestra investigación. Así, tanto Ortega como Lukács recurrirían a las obras de Hartmann en calidad de fuente alternativa, en tanto concepción ontológica independiente, para oponerse a Heidegger después de la aparición de *Sein und Zeit* en 1927. En el caso de Ortega, Nelson Orringer ha demostrado minuciosamente que en el curso de 1929 sobre *¿Qué es filosofía?* el filósofo español buscó desesperadamente asirse a las obras de Hartmann aparecidas en la década de los años veinte, o a las de Husserl, Scheler y Dilthey, para hacerle frente a la avasalladora influencia de *Sein und Zeit*.[171] Y ante las nunca reconocidas insuficiencias del pensamiento de Marx en el terreno de la ontología sistemática, Lukács dedicó los últimos años de su vida a apoyarse en las aportaciones de Nicolai Hartmann para construir su propia "ontología del ser social", a fin de tener un fundamento adecuado para desarrollar su *Ética marxista* (por tantos años anunciada mas nunca elaborada) y llevar a cabo, de manera implícita y jamás confesada, la titánica tarea de hacer frente desde el marxismo a la enorme influencia de la ontología fundamental heideggeriana.[172]

---

en el curso de 1905, o si no fue más bien una aportación personal de Heidegger a la edición de la obra de su maestro, pues es sabido que Husserl se apoyaba en su discípulo para suplir las deficiencias de su formación en historia de la filosofía (antes de dedicarse a la filosofía, Husserl fue matemático), y desde luego que no tenía ni remotamente el erudito conocimiento de Heidegger en filosofía medieval. Véase E. Husserl, "Phanömenologie des inneren Zeitbewusstseins", en *Phänomenologie der Lebenswelt. Ausgewählte Texte II*, Stuttgart, Reclam, 1986, pp. 80-165 y 296-297.

[171] Nelson Orringer, *Nuevas fuentes germánicas de "¿Qué es filosofía?" de Ortega*, Madrid, CSIC, Instituto Luis Vives, 1984; y N. Orringer, "Ortega's Dialogue with Heidegger in *What is Philosophy?*", en Universidad de Nuevo México (comp.), *Ortega y Gasset Centennial*, Madrid, José Porrúa, 1985, p. 47, donde se afirma: "En calidad de antiguo compañero de Ortega en Marburgo, Hartmann le ayudó a mantener continuidad con la tradición neokantiana de plantear problemas y construir sistemas, frente a la fuerza destructiva de Heidegger"; un poco más adelante, Orringer agrega que "con Hartmann, Ortega acentúa la primacía del problema frente a la solución en la filosofía" (p. 51). En *¿Qué es filosofía?*, Ortega se refiere efectivamente al "reciente libro del gran pensador alemán Nicolai Hartmann" para abordar las condiciones primarias de la cognoscibilidad. Véase *¿Qué es filosofía?* (1929), Madrid (El Arquero), 1972, p. 89. El libro al que hace aquí referencia Ortega es: N. Hartmann, *Metafísica del conocimiento (1921)*, 2 vols., Buenos Aires, Losada, 1957.

[172] El segundo capítulo de la primera parte de la *Ontología del ser social* de Lukács se intitula "El avance de Nicolai Hartmann hacia una ontología genuina". En él Lukács desarrolla un fundamento para abordar después los problemas de la labor, la reproducción, la ideología y la enajenación dentro de un ambicioso e inconcluso proyecto de una ontología marxista. El proyecto general de la obra se encuentra en: G. Lukács, *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins (1967-1971)*, vols. 13 y 14 de las obras de Lukács a cargo de la editorial Luchterhand, Darmstadt, 1984 y 1986. Una discusión crítica de esta obra, por parte de los discípulos de Lukács de la llamada "escuela de Budapest", puede encontrarse en los capítulos 6, 7 y 8 de Agnes Heller (ed.), *Lukács Revalued*, Oxford, Basil Blackwell, 1983, pp. 125-190. Una visión crítica alternativa encuentra que, aunque el segundo capítulo de la *Ontología del ser social* parece confirmar que Lukács tomó a Hartmann como modelo, "no es Hartmann a quien debió haber elegido como modelo, sino más bien a los teólogos, como lo hizo Hegel, a fin de tener una base para desarrollar una ética". Véase Ernest Joos,

3. *La influencia del expresionismo en la generación de 1914*

Más allá de los grandes temas ontológicos, Lukács, Ortega y Heidegger compartieron, en su calidad de miembros del *complejo* generacional de 1914 en Alemania, la inclinación a tener en sus concepciones estéticas acentuadas "afinidades electivas" con el *expresionismo*. De variadas formas y de manera independiente, los tres han sido identificados por diversos observadores como pensadores típicamente "expresionistas". Ya hemos visto, en un capítulo previo, que el Lukács de la *Teoría de la novela* fue considerado en 1916 por Simmel como uno de los mejores representantes del vanguardista movimiento expresionista, por dar una solución al problema de la "tragedia de la cultura de la modernidad" basada en la exteriorización de las formas culturales.[173] También mencionamos que, en el debate sobre el expresionismo de los años treinta, Ernst Bloch utilizó la *Teoría de la novela* para defender el arte expresionista de los ataques del Lukács estalinista, quien para esa fecha condenaba, desde la posición del "realismo socialista", las "desviaciones decadentes" del expresionismo.[174] En el caso de Ortega, vimos que en sus ensayos de estética preparatorios a la *Deshumanización del arte* (1925), el pensador español había encontrado un interesante e íntimo paralelismo entre la fenomenología y el expresionismo, y que él mismo defendió tesis expresionistas semejantes a las de Worringer en algunos de esos ensayos;[175] en esta línea de interpretación parece justificada la reciente calificación de Ortega como un pensador orientado hacia el "expresionismo figurativo".[176] A Heidegger se le

Lukács's Last Autocriticism, Atlantic Highlands, Humanities Press, 1983, pp. 42 y 46. En cualquier caso, el propio Lukács declaró, en unas conversaciones sostenidas en 1966, es decir, al momento de iniciar la redacción de su *Ontología*, que las ideas más fecundas a este respecto provenían de Hartmann: "Yo diría que el objeto de la ontología es lo realmente existente [...] Me refiero a un problema cuya discusión, según mis informaciones, Nicolai Hartmann fue el primero en plantear en nuestro tiempo; se trata del hecho, descubierto por él ya en la naturaleza inorgánica, de que la complejidad es lo primariamente existente [...] Creo que se trata de una idea sumamente fecunda." Véase Holz, Kofler y Abendroth, *Conversaciones con Lukács*, Madrid, Alianza Editorial, 1971, p. 21.

[173] Véase *supra*, cap. IV.

[174] Véase Georg Lukács "Grandeza y decadencia del expresionismo" (1934), en *Problemas del realismo*, México, FCE, 1966, pp. 217-258; y Georg Lukács, *Materiales sobre el realismo*, Barcelona, Grijalbo, 1977.

[175] Véase José Ortega y Gasset, "Arte de este mundo y del otro" (1911), en *La deshumanización del arte y otros ensayos de la estética*, Madrid, Revista de Occidente/Alianza Editorial, 1984, pp. 91-115; también en *Obras completas*, *op. cit.*, vol. I, pp. 186-205.

[176] A. Regalado García, *op. cit.*, p. 238. Según este autor, el desarrollo fenomenológico de las categorías sociológicas de Ortega efectúa una "transposición" del expresionismo "abstracto" heideggeriano a un "expresionismo figurativo". Pedro Cerezo ha encontrado, por su parte, en *La voluntad de aventura*, que "Ortega analiza el carácter expresivo de toda vida, desde el gesto emotivo hasta la misma forma orgánica" (p. 152), y puesto que en él "la vida vive para sí misma y vale por sí misma, esto significa entronizar, como valor fundamental, el placer de la expresión" (p. 53); P. Cerezo Galán, *La voluntad de aventura. Aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega y*

ha identificado también como un pensador que combinaba desde 1921 el rigor analítico de "la investigación de las categorías lógicas, con el radical *pathos* expresionista de las referencias vitales";[177] pero la identificación de Heidegger en cuanto filósofo expresionista es en realidad mucho más antigua pues, desde 1959, Paul Hühnerfeld había detectado el paralelismo entre la "ontología de la facticidad" con el expresionismo:

> Por medio de la boca de los expresionistas habla la "realidad", que está ahí antes que cualquier representación o cualquier verso. Por esta razón, los pintores y poetas tampoco tienen el derecho de colorear subjetivamente las cosas. Formulado polémicamente, esto quiere decir que el Ser no es un mero accesorio escenográfico para la vida interior de los artistas, sino que grita por una expresión a través de los poetas y pintores [...] Todos estos elementos podrían ser las proposiciones centrales de una estética de Heidegger, si él hubiera escrito una.[178]

Hühnerfeld encuentra, sin embargo, que la publicación de *Sein und Zeit* en 1927 constituyó una especie de síntesis de todos los mensajes expresionistas manifestados en el arte desde principios de siglo: los expresionistas compartían con Heidegger el "resentimiento" antipsicológico; la muerte constituía para los poetas expresionistas un motivo central mucho más importante que la vida; al igual que Heidegger, "el expresionista no quiere saber cómo está constituida una cosa, ni siquiera lo que una cosa es, sino tan sólo que es", etc.[179] Pero, por lo mismo, Hühnerfeld considera que la magna obra de Heidegger no constituyó el principio de una gran renovación cultural, sino más bien el final de una que remonta sus orígenes al crepúsculo del siglo XIX y que adquiere su gran realización histórica a partir de la primera guerra mundial, todo lo cual explica el gran éxito de la "moda" heideggeriana en 1927:

> La referencia vital del expresionismo alemán está determinada por la angustia, la muerte y una existencia omnipresente desde la nada. Prácticamente no existe ni un solo pensamiento filosófico de *Sein und Zeit* que no hubiera sido ya prefigurado poéticamente, ningún estado de ánimo fundamental que no hubiera sido expresado ya en los versos y pinturas de los jóvenes vanguardistas. Sin estos precedentes, no sería concebible de ningún modo el éxito de *Sein und Zeit*. La joven

---

Gasset, Barcelona, Ariel, 1984. Ejemplos de la importancia atribuida por Ortega al fenómeno de la expresión pueden encontrarse en los siguientes escritos: "Sobre la expresión, fenómeno cósmico", en *El Espectador*, vol. VII, Madrid, Espasa-Calpe, 1966, pp. 28-48; "Vitalidad, alma, espíritu" (1924), en *El Espectador*, vol. V, Madrid, Revista de Occidente, 1972, pp. 71-114; y "Gestos y palabras: Prólogo al libro de Karl Bühler, *Teoría de la expresión*", en *Historia como sistema y otros ensayos de filosofía*, Madrid, Revista de Occidente/Alianza Editorial, 1981, pp. 169-173.

[177] Véase Thomas Rentsch, *op. cit.*, p. 68.

[178] Paul Hühnerfeld, *In Sachen Heidegger. Versuch über ein Deutscher genie*, Hamburgo, Hoffmann und Campe, 1959, p. 75.

[179] *Ibid.*, p. 78.

> generación de los años veinte creyó reencontrar, en la forma filosófica de la *summa* ontológica de Heidegger, todos los sentimientos e intuiciones que se encontraban previamente fijados en las obras artísticas y en los muy a menudo confusos manifiestos de los expresionistas [...] Pero aunque el Heidegger de *Sein und Zeit* fuera el hombre que consiguió representar la inquietud de los años veinte en una *summa* filosófica, no consiguió iniciar nada nuevo como él mismo creyó. Se trata más bien de un final en el que un sinnúmero de corrientes y tendencias se combinan y se mueven en torno a dos polos: el de la muerte y el de la nada.[180]

La interpretación de Hühnerfeld es valiosa por poner de manifiesto los paralelismos entre el expresionismo y el pensamiento de Heidegger, pero, a pesar de esta virtud evidente, a final de cuentas resulta reduccionista por no tomar en cuenta las repercusiones que *Sein und Zeit* tuvo más allá del movimiento expresionista, en las discusiones teológicas y filosóficas de la época. Por otro lado, *Sein und Zeit* no fue la primera obra filosófica de estilo riguroso donde se encontró un paralelismo con el expresionismo, ni tampoco la primera que influyó en la producción artística de ese movimiento. Podríamos mencionar aquí de nuevo la influencia de Simmel sobre Worringer y de éste sobre los pintores y poetas del expresionismo; pero resulta quizá más interesante señalar que Husserl tenía una clara conciencia del paralelismo entre su fenomenología y la poesía expresionista, paralelismo del cual se sentía muy orgulloso, tal y como puede verificarse actualmente por medio de la correspondencia que mantuvo con Hugo von Hofmannsthal.[181]

En efecto al parecer la "Carta de lord Chandos" (1901) de Hofmannsthal plantea intencionalmente problemas filosóficos que pronto atrajeron a Husserl, el cual entabló una correspondencia a partir de entonces con el poeta vienés.[182] En el año de la publicación de *Sein und Zeit*, Hofmannsthal utilizó en uno de sus escritos a Husserl como el tipo ideal del "buscador de ciencias", pues para entonces no sólo existía un conocimiento recíproco de la labor de los dos autores, sino también una simpatía mutua en cuanto a las afinidades electivas que presentaban sus dos formas de expresión cultural.[183] Resulta entonces que, si *Sein und Zeit* había conseguido, entre muchas otras cosas, reproducir el estado de ánimo del movimiento artístico expresionista, esto se debía en gran medida no sólo a la descripción de referencias vitales de un *pathos* expresionista, sino también a la subterránea afinidad electiva del expresionismo con la fenomenología en cuanto forma de pensamiento que busca ir "a las cosas mismas".

[180] *Ibid.*, pp. 77 y 79.

[181] Véase Rudolf Hirsch, "Edmund Husserl und Hugo von Hofmannsthal", en *Sprache und Politik. Dolf Sternberger zum 70 Geburstag*, ed. por C. J. Friedrich y B. Reifenberg, Heidelberg, 1968, pp. 108-115.

[182] Ferdinand Fellmann, *Fenomenología y expresionismo*, Barcelona, Alfa, 1984, pp. 36-41.

[183] *Ibid.*, p. 163.

En realidad, la probabilidad de que una ontología fenomenológica desemboque en los problemas del expresionismo es muy alta, incluso cuando los contenidos específicos de las estructuras polares de "la muerte y la nada" no aparezcan en ella como temas centrales. Es interesante observar como en 1957, desde México, el gran filósofo catalán Eduardo Nicol llegaría, por la influencia de un "diálogo" largamente sostenido con Ortega, Husserl, Heidegger, Hartmann y Cassirer, a preguntarse "¿cómo es posible una metafísica de la expresión?".[184] Para Nicol, la expresión es el hecho fundamental en el que aparece el Ser y por el cual cabe la recuperación del Ser. De esta forma, la categoría de *expresión* es la categoría fundamental de la metafísica porque la expresión es manifestación, exteriorización y fenomenicidad.[185] Pero a pesar de todas las afinidades que tiene esta metafísica fenomenológica con el movimiento artístico del expresionismo, en ella hay una clara negación del problema de la "Nada" al ser considerada ésta como un pseudoproblema: la dialéctica fenomenológica de la ontología se mueve más bien entre el Ser y el no-Ser, lo cual es algo muy distinto a la "Nada".[186] Tampoco la muerte aparece como un problema central en esta "metafísica de la expresión", y con ello es posible detectar de qué manera una ontología fenomenológica lleva preprogramada, por decirlo así, una orientación hacia los problemas del expresionismo, sin que eso implique necesariamente el tener que centrarse en los contenidos particulares de la angustia, la muerte o la Nada. De hecho, actualmente es posible identificar también que, para Heidegger, la categoría de la "expresión" constituyó un punto de especial interés en los cursos de ontología anteriores a *Sein und Zeit*, aun cuando este interés no pudiera ser detectado ni por Nicol ni por sus más brillantes discípulos.[187]

Efectivamente, en el semestre de verano de 1920, Heidegger impartió en Friburgo un curso sobre "Fenomenología de la intuición y de la expresión",[188]

[184] Eduardo Nicol, *Metafísica de la expresión*, México, FCE, 1957.
[185] *Ibid.*, nueva ed. 1974, cap. V.
[186] *Ibid.*, p. 88.
[187] Véase Juliana González, *La metafísica dialéctica de Eduardo Nicol*, México, UNAM, 1981.
[188] Martín Heidegger, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks* (curso del semestre de verano de 1920), vol. 59 de la *Gesamtausgabe* a cargo de Claudius Strube, Frankfurt, Klostermann, 1993. Referencias importantes a este curso pueden encontrarse en M. Heidegger, *De camino al habla* (1959), Barcelona, Serbal, 1987. En "Un diálogo acerca del habla entre un japonés y un inquiridor", un estudiante japonés recordaba en 1953 a Heidegger la importancia que tuvo la transcripción de ese curso en el Japón a partir de 1921 (p. 84); Heidegger respondió que la temática de "habla y ser" se encontraba ciertamente en ese curso pero que era necesario situarlo adecuadamente en su contexto histórico-intelectual: "Era la época del expresionismo y siempre tuve presentes estos ámbitos pero, más aún (y esto desde mis años estudiantiles, antes de la primera guerra mundial), la poesía de Hölderlin y Trakl" (p. 85). La relación entre el habla y la expresión, agregaba Heidegger, es metafísica, y con ello le manifestaba concisamente al estudiante japonés lo que debía entenderse por "expresión" en el contexto de ese expresionismo: "esta esencia metafísica del habla sólo aparece si ha sido entendida antes como expresión. Aquí, expresión no significa ya solamente los sonidos enunciados y los signos de escritura impresos. Expresión es

el cual reflejaba a un joven profesor de filosofía que no sólo disertaba sobre la categoría de la "expresión", sino que también vivía intensa y personalmente el clima expresionista de aquella época, según testimonio de Karl Löwith, discípulo predilecto de Heidegger en aquel curso de 1920, anterior a la participación de Gadamer, Arendt, Strauss y Marcuse en los cursos del pensador de Friburgo. Löwith proporciona el siguiente contexto de identificación de Heidegger y del ambiente que rodeaba a ese curso sobre la "expresión" y la "intuición":

> Para entender el carácter y la filosofía de Heidegger hemos de recordar el expresionismo, que ya antes de la guerra reflejaba con colores vivos y palabras agudas la desintegración de nuestro viejo mundo cultural europeo [...] Recuerdo muy bien que durante este tiempo en Friburgo vi sobre su mesa de trabajo retratos de Pascal y Dostoievski y, en un rincón de su habitación, que parecía una celda monástica, tenía un crucifijo expresionista. En las navidades de 1920, Heidegger me regaló *De Imitatione Christi* de Tomás de Kempis.[189]

El curso de 1920 sobre la "intuición" y la "expresión" se inicia, efectivamente, con dos epígrafes, uno de *La ciudad de Dios* y otro del segundo libro de *De Imitationi Christi* de Tomás de Kempis: "Internus homo, sui ipsius curam omnibus curis anteponit." Pero, a pesar de que al inicio del curso Heidegger insinúa la influencia de un "problema específicamente estético con relación especial al arte expresionista",[190] en realidad el curso se centra en la diferenciación de la fenomenología frente a la *Lebensphilosophie* y el neokantismo, especialmente en lo referente a la forma de "construir conceptos", lo cual, en el caso de la fenomenología, consiste en "expresar" e "intuir" directamente el fenómeno de la facticidad. La reconstrucción del curso, publicada en 1993, no pudo ser completa, a pesar de que el editor contó con los apuntes de clase de

---

simultáneamente exteriorización" (p. 117). Pero aun cuando la expresión es la exteriorización de una interioridad, Heidegger terminaba por recordarle al estudiante japonés que tal temática ya no podía tratarse a partir de la relación objeto-sujeto (pp. 118-120). Es interesante y pertinente comparar estas reflexiones de Heidegger con otras de Ortega en torno a la misma cuestión: "Pero este fondo común de la expresión y el lenguaje —exteriorizar intimidades— no permite que identifiquemos las dos clases de fenómenos. La función expresiva es muy distinta de la función lingüística. Aquel fondo común es causa de que en el vocabulario vulgar se suelan confundir ambas [...] Esta diferencia obliga a precisar la terminología y acotar el vocablo 'expresión' para aquel modo de manifestar la intimidad que se nos presenta con máxima pureza en los gestos emotivos." Véase José Ortega y Gasset, "Gestos y palabras" (1950), en *Historia como sistema y otros ensayos de filosofía*, Madrid, Revista de Occidente/Alianza Universidad, 1981, pp. 170-171.

[189] Véase, Karl Löwith, *Mi vida en Alemania antes y después de 1933. Un testimonio*, Madrid, Visor, 1992, pp. 48 y 50-51. Este documento autobiográfico de Löwith fue descubierto recientemente entre sus papeles por su viuda y publicado en 1986 (véase p. 183). A pesar de su reciente publicación, ya ha servido de fuente a importantes biografías de Heidegger; véase, por ejemplo, Hugo Ott, *Martin Heidegger. En camino hacia su biografía*, Madrid, Alianza Editorial, 1992, p. 17.

[190] M. Heidegger, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*, *op. cit.*, 1993, p. 3.

Karl Löwith y de Oskar Becker. Con todo, los resultados esenciales del curso de 1920 sobre la "expresión" pueden detectarse claramente en la segunda parte del curso del semestre de verano de 1925 en Marburgo sobre la historia del concepto del tiempo. Ahí, al discutir en el parágrafo 6 la "concepción categorial" de la fenomenología, Heidegger encuentra que no sólo la intencionalidad, sino también la intuición y la expresión, son "descubrimientos fundamentales" de la misma y que, por ello, no sería posible hacer análisis fenomenológicos rigurosos si no se tomara en cuenta que las *expresiones vivenciales* son parte fundamental, esencial y constitutiva de los *fenómenos* que configuran el ámbito de estudio de la ontología:

> Veremos cómo, a lo largo de nuestras conductas, las vivencias [*Erlebnisse*], en el sentido más amplio del término, son vivencias *expresivas*, incluso cuando no están formuladas en palabras sino también cuando están articuladas a través de una comprensión que yo tengo de ellas, en las cuales vivo llanamente, sin que deba dar un tratamiento sistemático de ellas.[191]

En la sección intitulada "el significado de este descubrimiento", Heidegger considera que, al plantear una nueva forma de investigación capaz de tomar en cuenta la estructura categorial ampliada de los fenómenos, en donde se puede analizar la *expresión* de las percepciones y de las referencias vitales, se alcanza el nivel de investigación buscado por la antigua ontología:

> En otras palabras: en la investigación fenomenológica planteada aquí, se ha alcanzado el tipo de investigación que buscaba la antigua ontología. No hay ninguna ontología *al lado* de una fenomenología, sino que *la ontología científica no es otra cosa que fenomenología* .[192]

Con esto basta para poner de manifiesto que en los ocultos y laberínticos orígenes de *Sein und Zeit*, descubiertos sólo en el transcurso de la última década a partir de la publicación de los cursos heideggerianos de Marburgo y de los primeros de Friburgo, se encontraba apuntada la necesidad de realizar una especie de "fenomenología de la expresión" como parte constituyente, aunque de ningún modo exclusiva, de la nueva ontología "científica" conocida mundialmente, a partir de 1927, como "ontología fundamental".

Ahora bien, las "afinidades electivas" de las obras de mocedad de Lukács, Ortega y Heidegger con el expresionismo sólo pueden entenderse plenamente a partir de un análisis generacional que no sea excluyente de otros factores explicativos; el de un manantial compartido de fuentes filosóficas y culturales

[191] M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, vol. 20 de la *Gesamtausgabe*, *op. cit.*, p. 65.
[192] *Ibid.*, p. 98.

en el cual bebían los tres autores y que toma en cuenta el ámbito más amplio de problemas e influencias y estados de ánimo compartidos por todo el *complejo* generacional de 1914 en Alemania. Conviene mencionar aquí, a la luz de este propósito analítico, que al margen de los tres autores centrales de esta investigación y sin conexión posible con el estudio de Wohl sobre la generación de 1914, el más connotado especialista francés en el tema del expresionismo, Jean-Michel Palmier, ha mostrado cómo fue precisamente la generación de 1914 "la que dio el triunfo" al movimiento expresionista. Para Palmier, el apogeo de este movimiento se da entre 1906 y 1928, es decir, prácticamente en el mismo periodo que cubre la presente investigación, y aun cuando resulta difícil definir sus características, se trata de un movimiento claramente identificable por haber sido impulsado y dominado por la generación de 1914 en Alemania. El expresionismo, en efecto, nos dice Palmier, es difícil de definir:

> ni escuela estructurada, ni doctrina claramente definida, constituye una atmósfera confusa de esperanza y rebelión, de pesimismo, de angustia y de violencia que se apodera, hacia 1914, de las artes alemanas y las convulsiona.[193]

No obstante, es posible hallar claras delimitaciones espacio-temporales para identificar al expresionismo:

> una generación: la de 1914; un contexto social y político: el malestar de la juventud en relación con el desarrollo del capitalismo en Alemania, con las miserables formas de vida que engendró; y un lugar: el ámbito de la cultura.[194]

En suma, es en la atmósfera del expresionismo donde surgirán los problemas culturales del *complejo* generacional de 1914 en Alemania, compartido por Lukács y Ortega con Heidegger.

Los puntos de contacto del expresionismo alemán con otros movimientos vanguardistas de la cultura europea de principios de siglo son muchos y, por ello, aparentemente no es fácil encontrar límites precisos entre el expresionismo, por un lado, y el futurismo, el cubismo o el movimiento de la "nueva objetividad", por el otro. Sin embargo, el expresionismo es definible e identificable a partir de sus rasgos de rebeldía y violencia:

> Si se busca precisar aquello que constituye la especificidad del "clima expresionista" cuya afirmación se dio en las artes alemanas hacia 1914, no podemos hacer otra cosa que dar algunas determinaciones vagas y negativas: rebelión contra las corrientes artísticas anteriores, rebelión contra la burguesía y los valores de la

[193] Jean-Michel Palmier, *L'Expressionnisme et les arts: Portrait d'une génération*, París, Payot, 1979, p. 7.
[194] *Ibid.*, p. 12.

época guillermina, pesimismo, gusto por la muerte y por lo macabro, pero, sobre todo, una violencia en el nivel del ritmo, de los colores, de las palabras y las asociaciones, difícilmente hallable en las obras de otros movimientos artísticos.[195]

En todo caso, la huella que la primera guerra mundial dejó en el movimiento expresionista a todo lo largo del periodo de la República de Weimar justifica su identificación con las aspiraciones, frustraciones, creatividad e idiosincracia del *complejo* generacional de 1914.

Es en torno a 1914 cuando el expresionismo va a triunfar en las artes. La guerra fue la concretización de sus angustias y de sus visiones, pero también una hecatombe para todo el movimiento: una buena parte de los autores y artistas expresionistas encontraron la muerte. El teatro y la poesía que ellos inspiraron se desarrolló, por lo tanto, a un ritmo sorprendente: poemas y piezas de teatro pacifistas así como pinturas macabras se sucedían unas a otras en las revistas de vanguardia, las antologías y los almanaques. La sintaxis se desestructura cada vez más —los poemas de Becher son un buen ejemplo de ello—, los signos de exclamación se multiplican, la violencia desatada en cada página se combina con el idealismo más desenfrenado. Los poetas expresionistas muertos en la guerra se convirtieron en mártires para toda una generación que ya no pudo separarse de ellos por muchos años.[196]

El carácter de violencia y rebelión por parte de este movimiento ha sido identificado con aspectos irracionales, románticos y mesiánicos, pero, más allá de estos rasgos, es posible descubrir en los artistas expresionistas un importante y fructífero elemento de creatividad basado precisamente en sus tendencias hacia la protesta y la revuelta. Por ello ha predominado en las últimas dos décadas el enfoque interpretativo que se apoya más en Bloch que en Lukács para caracterizar la importancia histórica del movimiento cultural del expresionismo, es decir:

si el movimiento fue irracional, idealista y pesimista, no fue por ello una propedéutica para el nazismo como ciertos autores, Lukács en particular, lo han afirmado. Si Ernst Bloch exaltó demasiado al movimiento y no vio sus debilidades, es necesario reconocer en éste las contradicciones internas que llevaba consigo y que lo hacen una de las más grandes rebeliones artísticas modernas. Su clima de pesimismo y angustia que sedujo a la juventud de 1914 corresponde admirablemente al espíritu de la época y refleja sus contradicciones sociales y políticas, a pesar de la debilidad de su romanticismo anticapitalista.[197]

[195] *Ibid.*, p. 16.
[196] *Ibid.*, pp. 16-17.
[197] Jean-Michel Palmier, *L'Expressionnisme comme Révolte*, París, Payot, 1983, p. 46.

El término de "anticapitalismo romántico" proviene, no obstante, de los escritos de Lukács del periodo estalinista, donde fue usado para caracterizar al amplio espectro de pensadores alemanes que criticaron a principios de siglo al capitalismo por sus tendencias enajenantes derivadas de la moderna división del trabajo, la producción industrial, la despersonalización de los individuos (Nietzsche), el crecimiento de las grandes urbes y el resquebrajamiento de las pequeñas comunidades (Tönnies), así como la expansión inexorable del cálculo y la racionalidad instrumental (Max Weber).[198] Tal conceptuación de Lukács ha sido extendida y complementada por algunos de sus seguidores en Francia,[199] en tanto que en Alemania se ha hablado de la "conciencia trágica" como mejor modo de caracterizar esta cosmovisión general, especialmente para el caso de la sociología alemana de principios de siglo.[200]

En esta investigación nos hemos cuidado intencionalmente de no utilizar la noción de "anticapitalismo romántico" porque, aun cuando podría ser útil para encontrar ciertas líneas constantes de preocupación entre escritores y pensadores de principios de siglo en Alemania, la noción tiene graves limitaciones si se le considera como concepto analítico. El término es demasiado amplio para ser fructíferamente operacionalizable y contiene, por otro lado, una intencionalidad original derogatoria, pues Lukács lo desarrolló como polo alternativo a la visión "marxista", la cual es, supuestamente, no sólo la "verdadera" sino también la moralmente superior. Tales asociaciones peyorativas por parte de Lukács no toman en cuenta que las críticas de Weber y Simmel estaban dirigidas a la modernidad y, por lo mismo, rebasaban el ámbito de su aplicación al mundo capitalista (así, por ejemplo, el fenómeno de la burocratización, como claramente lo vio Weber, no es privativo del capitalismo sino común a éste y al socialismo). La noción de "anticapitalismo romántico" resulta ser, así, no sólo tendenciosa sino también simplificadora, pues, entre otras cosas, es incapaz de sopesar adecuadamente las enormes diferencias existentes entre la rigurosidad conceptual y analítica de un Max Weber y las pinceladas esotéricas de la lírica de un Stefan George o los dramas expresionistas de un Ernst Toller.

Sin embargo, en una de sus típicas autocríticas retrospectivas del periodo estalinista, Lukács mismo se calificó de "anticapitalista romántico" y situó a la *Teoría de la novela* en el contexto de la ideología expresionista del "periodo imperialista". En pleno debate sobre el problema del expresionismo, Lukács sentía que, al criticar virulentamente a ese movimiento cultural, realizaba una

[198] Georg Lukács, "Grandeza y decadencia del expresionismo" (1934), *op. cit.*, pp. 223-225, 235, 247 y 256.

[199] Michael Löwy, *Pour une sociologie des intellectuels révolutionnaires*, *op. cit.*, cap. 1.

[200] Kurt Lenk, "Das tragische Bewusstsein in der deutschen Soziologie", en *Kölner Zeitschrifft für Soziologie und Sozialpsychologie*, vol. 16, núm 2, 1964, pp. 257-287.

especie de autocrítica porque, de alguna manera, tanto su *Teoría de la novela* como las tesis de Worringer que tanta afinidad habían tenido con sus escritos de juventud, podían verse como parte constituyente del "misticismo idealista" típico de las protestas expresionistas de la primera guerra mundial. En un artículo de 1938 dirigido contra Bloch y los expresionistas, calificados de "ideólogos", Lukács elaboró la siguiente "autocrítica".

> Invierno de 1914 a 1915: subjetivamente, una protesta apasionada contra la guerra, contra su absurdo y su inhumanidad, contra la aniquilación de cultura y de ética. Un estado general de un pesimismo desesperado. Estimación del presente capitalista como "la época de la pecaminosidad consumada" de Fichte. La voluntad subjetiva es también una protesta motora. Resultado objetivo: La *Teoría de la novela*, una obra reaccionaria desde todos los puntos de vista, llena de mística idealista, falsa en todas sus estimaciones de desarrollo histórico.[201]

Al criticar así en 1938 a la *Teoría de la novela* (1916), Lukács sabía muy bien que con ello condenaba en los mismos términos a Ernst Bloch y su *Espíritu de la utopía* (1918), obra que defendía, sobre todo en sus últimos capítulos, al movimiento expresionista y que había sido gestada en la época en que Lukács y Bloch tenían perspectivas tan semejantes, que Thomas Mann combinaría elementos de los dos para construir el personaje de Naphta en *La montaña mágica*, en tanto que Georg Simmel veía en las obras de sus dos discípulos a la mejor representación filosófica del movimiento vanguardista orientado a exteriorizar las formas culturales. Lo cual quiere decir que Lukács fue, durante la primera guerra mundial, uno de los mejores representantes del expresionismo vanguardista. En efecto, si Jean-Michel Palmier considera "al *Espíritu de la utopía* de Ernst Bloch como el verdadero evangelio filosófico de la generación expresionista",[202] de alguna manera la *Teoría de la novela* del joven Lukács compartía también esas características "evangélicas" generacionales, tal como había sido insinuado desde antes de la guerra por Emil Lask cuando éste afirmara irónicamente que los cuatro auténticos evangelistas eran "Marcos, Mateo, Lukács y Bloch". La gran diferencia entre los dos "evangelistas" expresionistas radicaba, sin embargo, en que Lukács era un "*outsider* libremente flotante entre dos mundos culturales", según hemos visto más arriba, en tanto que, pese a todas sus excentricidades, Bloch era un pensador alemán en un mundo germánico. Dejemos, pues, para otra ocasión la discusión de Heidegger y Bloch como *insiders* expresionistas en Alemania, y concentrémonos, en lo que resta de este capítulo, en la localización común de Lukács y Ortega en calidad de *outsiders* dentro de un mismo *complejo* generacional en Alemania.

[201] G. Lukács, "Se trata del realismo" (1938), en *Materiales sobre el realismo*, *op. cit.*, p. 34.
[202] J. M. Palmier, *L'Expressionisme comme Révolte*, *op. cit.*, p. 45.

4. Dos "vasos comunicantes" para los outsiders *en Alemania: Worringer y Curtius*

Aunque pertenecientes al mismo *complejo* generacional de 1914 en Alemania, Lukács y Ortega habían tenido importantes contactos con el *pathos* expresionista alemán desde antes de 1914. El gran manifiesto estético expresionista de Wilhelm Worringer, *Abstracción y simpatía* (1908), había tenido un profundo impacto tanto en Lukács como en Ortega alrededor de 1911. De esta forma, a pesar de sus posteriores ataques a Worringer durante la década de los años treinta en el debate marxista sobre el expresionismo, el joven Lukács mostró tener un gran aprecio por el manifiesto estético de 1908 de Worringer, debido muy probablemente a la excelsa aplicación y al desarrollo que éste hacía de la teoría simmeliana del "distanciamiento" en el arte moderno. En efecto, en 1911, Lukács envió uno de los primeros ejemplares de *El alma y las formas* a Worringer, pues, al parecer, el pensador húngaro encontraba importantes afinidades entre sus ensayos y las teorías estéticas de Worringer, no sólo en lo referente al famoso manifiesto de 1908, sino también en lo que toca al célebre estudio sobre el estilo gótico.[203]

El 29 de diciembre de 1911, Worringer enviaba una carta a Lukács para agradecerle el obsequio y expresarle su más profunda admiración porque "todo lo que usted escribe adquiere para mí la verdad de las materializaciones del espíritu". Worringer estaba "embelesado" con los ensayos de Lukács, al grado de no sentirse capaz de comunicarle con palabras al pensador húngaro la "situación de trance" en que había quedado después de su lectura, y consideraba, en consecuencia, que ante la riqueza rítmica de esos escritos, lo único apropiado para responder sería, no una carta, sino "un vals", pues sólo éste podría hacer justicia a la melodía y ritmo de la expresividad generada por esos ensayos. El tono empalagoso de la carta de Worringer concluía, no obstante, con un comentario en el que dejaba entrever la intención de convencer al joven Lukács de que sus magníficos ensayos no eran sino una concretización de las teorías estéticas del propio Worringer: "a través de las cambiantes formas de sus ensayos he experimentado una de las vivencias más felices: la de mi propia materialización".[204] Lukács no podía estar de acuerdo con esta pretensión, a pesar de reconocer la "afinidad espiritual" que lo unía con las

[203] Véase W. Worringer, *La esencia del estilo gótico*, Madrid, Revista de Occidente, 1925; y W. Worringer, *Abstracción y naturaleza*, México, FCE, 1953. La gran valoración atribuida por Lukács y Bloch a las obras de Worringer queda reflejada en la correspondencia de sus mocedades. Así, el 31 de diciembre de 1911, Bloch escribe con entusiasmo a Lukács para recomendarle la lectura de *La esencia del estilo gótico*; pero un año antes, el 9 de noviembre de 1910, Lukács mismo había enviado a un amigo húngaro un libro de Worringer sobre Lucas Cranach. Véase Georg Lukács, *Briefwechsel 1902-1917*, *op. cit.*, pp. 158-267.

[204] Carta de Worringer a Lukács, del 29 de diciembre de 1911, en G. Lukács, *Briefwechsel...*, *op. cit.*, p. 266.

visiones estéticas de Worringer, tal como ha sido recientemente detectado por Mary Gluck:

> Aunque Lukács no reconocía de ningún modo a Worringer como un predecesor, su filosofía estética presentaba muchos paralelismos con la obra de Worringer. Después de todo, Lukács también había establecido, como punto de partida, la percepción rara vez analizada de que el arte modernista, con sus pretensiones de radical autonomía e independencia frente a la naturaleza, no era simplemente la expresión de un cambio estilístico frente al realismo decimonónico, sino también de una profunda crisis en la filosofía occidental.[205]

Este diagnóstico común no era, por otro lado, más que el reflejo de la influencia simmeliana compartida por los dos autores en el sentido de ver la "crisis" de la filosofía occidental y del arte contemporáneo como manifestaciones específicas derivadas de la más amplia tragedia de la cultura de la modernidad en general. La teoría del "distanciamiento" en el arte moderno, enunciada por Simmel desde 1900, configura así, en muy buena medida, la tesis central del manifiesto estético de Worringer de 1908, según la cual resultaba imprescindible proponer una nueva estética capaz de afrontar y resolver los problemas planteados por el arte contemporáneo:

> consideramos aquí una estética que, en lugar de arrancar del afán de proyección sentimental, parta del afán de abstracción. Mientras que el afán de *Einfühlung* como supuesto de la vivencia estética encuentra su satisfacción en la belleza de lo orgánico, el afán de abstracción halla la belleza en lo inorgánico y negador de la vida.[206]

Como ésta sería también la tesis estética central de Ortega al momento de redactar en 1923 "La deshumanización del arte", conviene analizar ahora por qué la teoría del "distanciamiento" o de la "abstracción" del arte moderno fue vista durante varias décadas como el manifiesto estético por excelencia del movimiento expresionista. En efecto, basta dar una rápida revisada a algunos ensayos estéticos del Lukács estalinista para observar que su crítica al expresionismo siempre partía de la figura de Worringer: en 1934 Lukács ve en Worringer a "uno de los precursores y fundadores" del expresionismo;[207] en 1939, el crítico alemán es calificado de "filósofo del arte del expresionismo";[208]

[205] M. Gluck, *Georg Lukács and his Generation*, *op. cit.*, p. 163.

[206] W. Worringer, *Abstracción y naturaleza*, *op. cit.*, pp. 18-19. La traducción del título de esta obra, por parte de Mariana Frenk, usó una gran "licencia discrecional", pues en el original no se menciona a la "naturaleza": *Abstraktion und Einfühlung* hubiera sido convenientemente traducido como "Abstracción y simpatía" o, en todo caso, como "Abstracción y proyección sentimental", para usar el mismo giro con el que Mariana Frenk traduce "Einfühlung" en el texto de la obra.

[207] G. Lukács, "Grandeza y decadencia del expresionismo" (1934), *op. cit.*, p. 217.

[208] G. Lukács, "Los escritores y los críticos", en *ibid.*, p. 416.

en 1963 Worringer es criticado por ser el filósofo típico del expresionismo al ver a la "abstracción" como el fin último del arte.[209] Pero también historiadores más recientes del expresionismo han visto en Worringer a un fundador y teórico fundamental del movimiento en Alemania; así, Jean-Michel Palmier considera que es a partir de una obra de Worringer, aparecida en abril de 1911, cuando se impone en Alemania el término "expresionismo" para designar a cierto tipo de pintura, cuya característica central era el haber roto definitivamente con los cánones del impresionismo.[210] ¿De qué manera el estudio de Worringer sobre *La esencia del estilo gótico* (aparecido en 1911) se convirtió, junto con el manifiesto de 1908 sobre la abstracción, en el fundamento teórico esencial del expresionismo?

La pregunta es pertinente porque, después de todo, Worringer no escribió sobre las características concretas de las obras "expresionistas" del momento, sino sobre el estilo gótico, el arte egipcio o Durero y Lucas Cranach. Sin embargo, las notas esenciales del movimiento vanguardista del expresionismo parecían reflejarse muy adecuadamente en las descripciones esenciales presentadas por Worringer sobre el goticismo. Así, al hablar del estilo gótico, Worringer consideraba al impulso urgente para *exteriorizar* sensaciones internas como la esencia de la *expresión*,[211] y de esta forma "la línea nórdica no vive de una expresión que nosotros gustosos le demos, sino que parece tener una expresión propia más fuerte que nuestra vida".[212] Al hablar del "*pathos* trascendental del gótico", Worringer definió muchos rasgos típico-ideales del expresionismo donde el hombre, "para encontrarse a sí mismo, necesita perderse, exceder y trascender de sí", definiendo así un problematismo con toda su grandeza y su tragedia.[213] Por ello, en el estilo gótico, la necesidad de expresión es lo primario y crea algo absolutamente nuevo: el edificio mecánico, contraposición perfecta del edificio orgánico. Una vez más, Worringer elabora sus reflexiones estéticas contraponiendo una tendencia expresiva, abstracta, estilizadora y desrealizadora a la tendencia orgánica, materializadora y de "proyección sentimental". Al hablar de la arquitectura gótica, Worringer sintetiza consecuentemente su argumentación de la siguiente manera:

> Por eso la arquitectura clásica culmina en la belleza de la expresión. La gótica, en cambio, en la fuerza de la expresión. Aquélla habla el idioma de la realidad orgánica. Ésta el idioma de los valores abstractos.[214]

[209] G. Lukács, *Die Eigenart des Ästhetischen*, Neuwied, Luchterhand, vol. I, 1963, pp. 345-346 y 477.
[210] J. M. Palmier, *L'Expressionisme comme Révolte*, *op. cit.*, p. 122.
[211] W. Worringer, *La esencia del estilo gótico*, *op. cit.*, p. 48.
[212] *Ibid.*, p. 47.
[213] *Ibid.*, p. 98.
[214] *Ibid.*, p. 91.

El arte gótico tiene una afinidad esencial con el expresionismo contemporáneo porque la línea gótica es, en su esencia, abstracta y tiene al mismo tiempo una fortísima expresividad que carece de un objeto directo, de un fin práctico directo, pues sólo sirve a la voluntad artística de la expresión.[215] La tendencia hacia el "distanciamiento", hacia la "deshumanización" del arte contemporáneo, se encuentra prefigurada así en el arte gótico porque "el afán de expresión espiritual, característico del alma gótica, supo abrirse camino y espiritualizar la materia en un proceso refinadísimo de desmaterialización".[216]

Hasta 1918, Lukács podía coincidir con muchos de los supuestos estéticos de Worringer, aunque también mantenía una distancia crítica frente a otros. En la *Evolución histórica del drama moderno*, Lukács había aplicado, según hemos visto, la teoría del "distanciamiento" en el arte moderno, enunciada por Simmel en 1900, a la problemática de la crisis del "teatro íntimo" en la producción dramatúrgica contemporánea;[217] la *Teoría de la novela* de 1916 aportaba una solución expresionista a la tragedia cultural de la modernidad basada en la *exteriorización* de las formas culturales, y era acorde al *pathos* trascendental del expresionismo al inclinarse por una salvación mesiánica en una tierra prometida "que está todavía por llegar", es decir, esencialmente trascendental; *La filosofía del arte de Heidelberg* (1912-1914) empezaba planteando el problema del arte como una forma de expresión (*Ausdruck*), definía la conducta receptiva y creativa del arte en términos de su "esencia" estilizada fundamental, y proponía, al igual que Worringer, no limitar la reflexión estética a los cánones del clasisismo, sino ampliarla en la dirección de los nuevos horizontes abiertos por la producción artística contemporánea.[218]

No obstante, es posible encontrar también, desde esta obra de mocedad, importantes reservas críticas a las aportaciones de Worringer. Al mencionar, por ejemplo, las dificultades de combinar el tratamiento sistemático del fenómeno estético con su desarrollo genético, Lukács criticó explícitamente a Worringer por inclinarse demasiado en la dirección de una tipología relativizada en términos sociológicos-historicistas;[219] al mismo tiempo, las categorías de "abstracción" y "orgánico" propuestas por Worringer en su manifiesto de 1908 le parecían a Lukács deficientes por correr el riesgo de ser o muy estrechas, o francamente reduccionistas al llegar el momento de aplicarlas a la explicación de fenómenos artísticos históricamente delimitados.[220] Pese a estas críticas, la afinidad esencial entre los principales planteamientos de los dos

[215] *Ibid.*, p. 89.
[216] *Ibid.*, p. 132.
[217] Véase *supra*, cap. v.
[218] G. Lukács, *Heidelberger Philosophie der Kunst (1912-1914)*, *op. cit.*, caps. I y II.
[219] *Ibid.*, p. 192.
[220] *Ibid.*, p. 216.

enfoques estéticos no podía ocultarse y la verdadera ruptura entre ellos no se daría sino hasta después de la conversión de Lukács al marxismo.

En la crítica global de Lukács al movimiento expresionista en 1934, Worringer sería criticado por su "anticapitalismo romántico", por querer hacer pasar una forma especial de idealismo por objetividad, por su evasión frente a los contenidos concretos de la realidad, y por formar parte de la tendencia irracionalista que a la larga desembocaría en el fascismo. Este elemento irracionalista, característico del expresionismo en general y de Worringer en particular, derivaba, según el Lukács marxista, de tres factores: primero, de la concepción de la realidad como "caos"; segundo, del método propuesto para la captación de la "esencia" por medio del aislamiento de factores; y tercero, del elemento esencialmente irracional del *pathos* trascendental como "órgano" para capturar la "esencia".[221]

En realidad, el Lukács marxista se concentró, para sus críticas a Worringer, mucho más en la afinidad electiva que presentaba el expresionismo con el método fenomenológico, que en el contenido estético de esas ideas. Así, la teoría de la "epojé" o reducción, como operación especial del método fenomenológico, presentaba la afinidad esencial con la teoría abstraccionista y estilizadora de la estética expresionista de cumplir la función de poner todo entre paréntesis para obtener la "esencia" del fenómeno estudiado. La famosa frase de que el expresionista "no desea saber cómo se ha constituido una cosa, ni lo que una cosa es, sino sólo que ésta es", es esencialmente afín al grito de batalla de Husserl de "ir a las cosas mismas". *La Wesenschauu* o contemplación de las esencias de la fenomenología, es también afín al objetivo expresionista de dar forma a la "esencia" y exclusivamente a esta "esencia",[222] lo cual sería el punto expresionista preferentemente criticado y atacado por el Lukács marxista:

> Precisamente el método del aislamiento, con el que los expresionistas creen captar la "esencia", significa un paso decisivo en dicha dirección, porque representa el dejar deliberadamente de lado las determinaciones cuya riqueza, enlace, entretejimiento, acción recíproca, anteposición y subordinación constituyen, en su sistema animado, el fundamento de toda plasmación de la realidad. La abstracción de Worringer [...] representa, por consiguiente, un empobrecimiento deliberado del contenido de la realidad plasmada [...] La "pura esencia" desprendida de todas las determinaciones es necesariamente vacía.[223]

La posición de Ortega, tanto frente a la fenomenología como frente a las ideas estéticas de Worringer, manifestó un mayor grado de afinidad y estimación a lo largo de todo su desarrollo intelectual que la expresada por el Lukács

[221] G. Lukács, "Grandeza y decadencia del expresionismo", *op. cit.*, pp. 246-247.
[222] Véase Ferdinand Fellman, *Fenomenología y expresionismo*, *op. cit.*, pp. 54-64.
[223] G. Lukács, "Grandeza y decadencia del expresionismo", *op. cit.*, pp. 251-252.

marxista. En efecto, resulta interesante observar cómo el *outsider* español detectó, desde el principio, la relevancia de las aportaciones de Worringer y se decidió a publicar rápidamente un artículo en castellano sobre *La esencia del estilo gótico*, a escasos tres meses de la aparición de esta obra en Alemania. El 24 de julio de 1911, Ortega enviaba así, desde Marburgo, un artículo al diario madrileño *El Imparcial* donde expresaba las afinidades de su visión estética con la de Worringer en los siguientes términos:

> Hallo con satisfacción no pocos puntos de vista comunes entre el libro del doctor Worringer y lo que yo escribí hace algún tiempo en esta hoja bajo el epígrafe *Adán en el paraíso* [...] Ahora bien, siguiendo al doctor Worringer, voy a renovar en otra forma y con los conceptos que él presenta aquella cuestión de naturalismo e idealismo, de alma mediterránea y alma gótica. Es asunto que conviene ver claro si hemos de iniciar algún día la historia científica, es decir, filosofíca de España.[224]

Ortega agrega, así, a la tipología estética de Worringer, la cual describía las diferencias artísticas entre el hombre primitivo, el hombre clásico, el hombre oriental y el hombre gótico, el tipo específico del alma mediterránea, como contribución particular de la reflexión estética española. Ortega coincide, para ello, con Worringer en el sentido de que debe ampliarse "el cauce del sistema estético" para poder estudiar el arte gótico, el cual tiene una voluntad estética distinta al arte clásico y quiere otras formas de expresión.[225] El filósofo español también da la bienvenida a la propuesta de Worringer de contraponer la abstracción a la simpatía en calidad de motor estético, pues "la voluntad simpática y la voluntad abstractiva son el carácter distintivo de dos posturas diversas que toma el hombre ante el mundo, de dos épocas, en cierto modo de dos razas".[226] Sin embargo, puesto que "el mérito principal del libro de Worringer consiste en la definición de esa voluntad gótica",[227] Ortega se ve obligado a complementar la ampliación del "cauce" estético de Worringer con la construcción del tipo puro del alma mediterránea.

A partir de 1911, la fenomenología y las principales aportaciones de la teoría estética de Worringer tendrían una clara e importante influencia en los ensayos estéticos de Ortega. Así, al publicar en 1914 su "Ensayo de estética a manera de prólogo", Ortega afirmaría que el arte es esencialmente *irrealización* porque la esencia del arte es la creación de una nueva objetividad nacida del aniquilamiento de los objetos reales: de esta forma, el arte es doblemente irreal, primero, porque es algo distinto de lo real y, segundo, porque el objeto

[224] José Ortega y Gasset, "Arte de este mundo y del otro" (1911), en *La deshumanización del arte y otros ensayos de estética*, Madrid, Revista de Occidente/Alianza Universidad, 1984, p. 96.
[225] *Ibid.*, p. 98.
[226] *Ibid.*, p. 101.
[227] *Ibid.*, p. 111.

estético "tritura" lo real. La peculiar manera de desrealizar las cosas en cada artista es el *estilo* que procede de la individualidad del yo, pero que "se verifica en las cosas".[228] Ortega va consolidando, así, las proposiciones básicas para construir una estética fenomenológico-expresionista capaz de fundamentar la búsqueda del arte por el arte mismo, es decir, una estética de "esencias" cuya nota definitoria sea concebir al arte en términos de irrealidad estilizada y "deshumanización". En "Sobre el punto de vista en las artes" (1924), Ortega encuentra ya una "afinidad electiva" esencial entre la fenomenología, como filosofía vanguardista del momento, y la "desrealización progresiva del mundo" en el expresionismo, el cual se esfuerza "por volcar sobre el lienzo lo que está adentro: los objetos ideales inventados",[229] con el fin de realizar una proyección "de paisajes y faunas íntimas". Puesto que la fenomenología también toma a los "objetos ideales" o *fenómenos* como base de su construcción filosófica, Ortega concluía su artículo de 1924 con una interrogante espectacular donde conectaba directamente a la fenomenología con el expresionismo: "¿Cómo no sorprenderse de la coincidencia entre tal filosofía y su pintura sincrónica llamada expresionismo o cubismo?"

En un capítulo anterior vimos que la gran aportación estética de Ortega en el ensayo "La deshumanización del arte" (1925) estuvo profundamente influida por la teoría de Simmel sobre el fenómeno del distanciamiento, expresado en el arte moderno, en cuanto manifestación particular y específica de la más amplia tragedia de la cultura de la modernidad en general.[231] Pero también es posible detectar, en el mismo ensayo, una influencia directa de Worringer, no mediada necesariamente por la forma en que ambos pensadores bebieron de la misma fuente representada por Simmel en calidad de maestro compartido. El ensayo de Ortega, redactado en 1923 pero publicado como parte de un libro hasta 1925, partía de la tesis según la cual la sensibilidad estética del arte moderno buscó deformar y estilizar la realidad con el fin de romper su aspecto humano, es decir, de deshumanizarla. Según Ortega, al tomar y "hacer vivir" las ideas en su irrealidad misma, el arte moderno realiza lo irreal en cuanto irreal y con ello genera una deshumanización irreversible, lúdica y autocontenida del fenómeno artístico. Por ello, en el caso ejemplar del expresionismo, "de pintar las cosas se ha pasado a pintar las ideas",[232] lo cual ha ido acompañado del fenómeno de la "intrascendencia" del arte en el sentido de que el arte es un fin en sí mismo y no un medio para alcanzar algún fin trascendente, más allá de sí mismo, generándose así el fenómeno de la

[228] J. Ortega y Gasset, "Ensayo de estética a manera de prólogo" (1914), en *La deshumanización del arte*, *op. cit.*, pp. 171-172.
[229] J. Ortega y Gasset, "Sobre el punto de vista de las artes" (1924), en *ibid.*, p. 202.
[230] *Ibid.*, p. 205.
[231] Véase *supra*, cap. IV.
[232] J. Ortega y Gasset, "La deshumanización del arte" (1925), *op. cit.*, p. 41.

presentación del "arte por el arte". Lejos de ser esto algo presuntuoso, constituye más bien una gran modestia, pues al vaciarse el arte de patetismo humano queda sin trascendencia, como sólo arte, sin más pretensión, lo cual expresa la irreversibilidad del proceso de deshumanización.[233]

Ahora bien, la influencia directa de Worringer en la génesis de estas ideas estéticas se encuentra tanto en la afirmación orteguiana de que "estilizar es deformar lo real, desrealizar", y que por ello estilización implica deshumanización pues "no hay otra manera de deshumanizar que estilizar",[234] como en una serie de ideas más específicas de Worringer según las cuales el geometrismo del arte primitivo deriva de una sensación de "horror" ante la naturaleza y que una sensación parecida es la manifestada también por el arte expresionista contemporáneo.[235] La tesis central de *Abstracción y simpatía* de Worringer se refleja, así, en párrafos del ensayo orteguiano de 1925 del estilo del siguiente:

> Ya en la evolución del arte prehistórico vemos que la sensibilidad comienza por buscar la forma viva y acaba por eludirla, como aterrorizada o asqueada, recogiéndose en signos *abstractos*, último residuo de figuras animadas o cósmicas. La sierpe se estiliza en meandro, el sol en esvástica. A veces este asco a la forma viva se enciende en odio y produce conflictos públicos. La revolución contra las imágenes del cristianismo oriental, la prohibición semítica de reproducir animales —un instinto contrapuesto al de los hombres que decoraron la cueva de Altamira— tiene, sin duda, junto a su sentido religioso, una raíz en la sensibilidad estética cuyo influjo posterior en el arte bizantino es evidente.[236]

Pero si el manifiesto estético de 1908 de Worringer tiene una clara influencia en varias de las ideas centrales de "La deshumanización del arte", la manifestación de la forma en que *La esencia del estilo gótico* (1911) configuró varios párrafos de ese mismo ensayo será todavía más evidente. Una de las aportaciones cruciales de ese estudio de Worringer era la conexión entre el goticismo

[233] *Ibid.*, pp. 53-54.

[234] *Ibid.*, p. 30. Compárese con el fragmento de *La esencia del estilo gótico*, de Worringer. Citado en la nota 214 de este capítulo.

[235] Véase W. Worringer, *Abstracción y naturaleza*, *op. cit.*, p. 131: "El instinto primordial del hombre no es la devoción a las cosas del mundo; es el terror. No el terror físico, sino un terror del espíritu. Una especie de agorafobia espiritual frente a la abigarrada anarquía y caprichosidad del mundo de los fenómenos." Más adelante Worringer agrega, en la página 135 de esta obra: "sólo donde están eliminados la falacia de la apariencia y el capricho vital de lo orgánico, nos espera la redención".

[236] J. Ortega y Gasset, *La deshumanización del arte* (1925), *op. cit.*, p. 43. Compárese esta cita con W. Worringer, *Abstracción y naturaleza*, *op. cit.*, p. 102: "Las oscilaciones entre la tradición helénico-orgánica y la influencia abstracta de origen antiguo cristiano y oriental, constituyen la historia evolutiva del arte bizantino, hasta que este encuentro entre dos mundos antagónicos termina, debido al impetuoso avance del islamismo, con el triunfo de los elementos abstractos."

y el expresionismo, misma que aparece, prácticamente sin variaciones, en el célebre ensayo orteguiano de 1925:

> El fenómeno adquiere completa evidencia si se compara el arte de estos años con aquella hora en que de la disciplina gótica emergen pintura y escultura como de una pesadilla y dan la gran cosecha mundanal del Renacimiento [...] ¿Por qué el artista siente horror a seguir la línea mórbida del cuerpo vivo y la suplanta por el esquema geométrico? Todos los errores y aun estafas del cubismo no oscurecen el hecho de que durante algún tiempo nos hayamos complacido en un lenguaje de puras formas euclidianas.[237]

La peculiar localización social y generacional de Lukács y Ortega en calidad de *outsiders* del medio cultural alemán les permitía captar la importancia de fuentes compartidas como la de Worringer para la resolución de los problemas estéticos y filosóficos planteados por el "espíritu del tiempo" de los años inmediatamente anteriores a la primera guerra mundial. Pero la comunicación indirecta entre los dos *outsiders* no se establecía sólo por fuentes compartidas y asimiladas en el mismo momento, tal y como ocurrió con la lectura de las obras de Worringer o de Simmel alrededor de 1911, sino también por otros "vasos comunicantes" que los podían poner en contacto en momentos distintos de asimilación. Tal es el caso de Ernst Robert Curtius.

Aun cuando la relación entre Curtius y Ortega es más conocida y está mejor documentada que la establecida entre el romanista alemán y Lukács, lo cierto es que esta última tiene una prioridad cronológica de por lo menos una década. En efecto, el 11 de enero de 1909 el crítico literario Friedrich Gundolf, prominente miembro del círculo de Stefan George, notificaba a Ernst Robert Curtius la excelente impresión causada en el selecto círculo por su recomendación para la lectura y publicación de un ensayo de Lukács sobre George; sin embargo, Gundolf también advertía a Curtius que no podría hacer nada para publicarlo en las revistas pertinentes porque "no tengo ninguna relación con esas revistas y debo dejarle tal búsqueda a su propio amigo".[238] En realidad, Curtius todavía no conocía personalmente a Lukács en 1909, sino que sólo era su admirador y, por lo mismo, estaba lejos de ser un "amigo" del pensador húngaro por esas fechas. El contacto personal entre ambos no se daría sino hasta principios de 1912, en Florencia, gracias a la mediación de Franz Baumgarten, con quien Curtius había entrado en contacto para tal propósito.[239] Como resultado de ese encuentro Curtius recibiría a finales de 1912, al igual que muchos otros "mandarines" alemanes, un ejemplar de *El alma y las formas*,

[237] J. Ortega y Gasset, *La deshumanización del arte*, *op. cit.*, pp. 42-43.

[238] Carta de Friedrich Gundolf a Ernest Robert Curtius del 11 de enero de 1909, reproducida en *Georg Lukács Briefwechsel 1902-1917*, *op. cit.*, p. 75, nota 3: "ich habe zu den Zeitschriften keine Beziehungen und muss die Suche Ihrem Freund Selbst überlassen".

[239] *Ibid.*, p. 300, nota 2.

mismo que sería efusivamente agradecido a Lukács en una misiva fechada el 6 de noviembre de 1912:

> Querido señor von Lukács:
>
> Cálidos agradecimientos por su libro con el cual usted me da una gran alegría [...] Espero firmemente que nos veamos más de una vez, ya sea aquí en Estrasburgo o en Heidelberg. Lástima que no sea yo tan afortunado como el doctor Honigsheim para conocer su visión del mundo [...], pero yo no soy definitivamente un filósofo sino sólo un *amateur* en cada relación y por lo mismo puedo parecer frívolo por cambiar fácilmente de opinión y carecer de la voluntad para el Absoluto. Aunque, con suerte, usted también tiene un objetivo distinto al de la sistematización del mundo [...] Mi aparición en la reunión de los Weber fue desafortunada, pero tanto de esto como de otras cosas de Heidelberg será mejor hablar personalmente.[240]

Tan sólo una semana después de esta comunicación Curtius volvería a escribir a Lukács para transmitirle sus impresiones y críticas a la primera parte de la obsequiada colección de ensayos. En el contexto general de una carta cortés y respetuosa, se criticaba a Lukács por su "dogmatismo" y su afán de jerarquías, a lo cual Curtius contraponía su propia posición, supuestamente abierta, flexible y escéptica o, si se quiere, menos fundamentalista:

> en usted hay un impulso hacia el dogmatismo. Por ejemplo, usted es dogmático cuando quiere identificar al crítico con el ensayista de acuerdo con sus propios parámetros: [ni Sainte Beuve], ni Hermann Grimm o Walter Pater se adecuan a su esquema. También usted es dogmático (aunque en un nivel mucho más elevado e incomparable) cuando espera encontrar un valor determinante para la estética. Usted desea la jerarquía. Yo me opongo a ella. Éstas son diferencias de temperamento. Tal dogmatismo sólo puede combatirse al margen de la lógica. Como ve, no puedo concordar con su representación del crítico. Pero creo que estamos de acuerdo por lo menos en algo: en la necesidad de mantener separado lo que debe ir separado. Aquí llega usted con su despotismo conceptual [*Gedankendespotie*] al mismo reclamo al que llego yo con mi reivindicación de una forma de vida totalmente libre de esquemas.[241]

Pese a estas críticas, que con toda seguridad no debieron caerle nada en gracia a Lukács, Curtius trató de conservar la cordialidad con el fin de mantener abierta la posibilidad de una futura comunicación, al hacerle notar al interlocutor húngaro que, en un intercambio epistolar, era más importante subrayar las discrepancias que las coincidencias, todo lo cual no impedía concluir la carta con

[240] Carta de Ernst Robert Curtius a Georg Lukács, del 6 de noviembre de 1912, en *ibid.*, p. 300.
[241] Carta de E. R. Curtius a Georg Lukács, del 11 de noviembre de 1912, en *ibid.*, p. 302.

> ...la necesidad de reiterarle mis más cordiales agradecimientos, no sólo por el libro, sino también por el fructífero estremecimiento conceptual, por el "frisson intellectuel".[242]

Nacido en 1886, Curtius pertenecía al *complejo* generacional de 1914 en Alemania, constituía un punto de enlace entre las *unidades* generacionales de Heidelberg y Marburgo y había participado, desde el invierno de 1906, en las discusiones del selecto círculo de Stefan George en Berlín, donde había entrado en contacto con Simmel y Gundolf.[243] En calidad de brillante filólogo especializado en las literaturas francesa, hispánica e italiana,[244] Curtius no se sentía inhibido para incursionar, a menudo sin éxito, en otros ámbitos de la crítica cultural como pudieran ser la filosofía y la sociología. Así, en 1920 trataría de hacer una crítica radical a la influyente conferencia de Max Weber sobre "La ciencia como vocación". Curtius fracasó en su objetivo, en muy buena medida por desconocer la profunda visión weberiana al respecto y por tratar de circunscribirlo ignorantemente a un estrecho marco positivista. Sin embargo, su reseña crítica quedaría incorporada, al lado de las de Max Scheler y Karl Löwith, en el legado de la discusión weberiana sobre el diagnóstico de la modernidad.[245] Nueve años más tarde, Curtius volvería a invadir el ámbito de la sociología al criticar, también sin éxito, debido a su pobreza conceptual, la publicación de la versión alemana de *Ideología y utopia* de Karl Mannheim.[246] La gran vulnerabilidad de las críticas "sociológicas" de Curtius provenía, en

[242] *Ibid.*, p. 303.

[243] Véase E. R. Curtius, "Conversaciones con Stefan George", en *Ensayos críticos acerca de la literatura europea*, Madrid, Visor, 1989, pp. 93-107.

[244] La culminación de los estudios romanistas de Curtius se expresó con la publicación en 1948 de *Literatura europea y Edad Media latina*, Margit Frenk y Antonio Alatorre (trad.), México, FCE, 2 vols., 1955. La amplia gama de temas filológicos cubiertos por Curtius a lo largo de su vida se refleja también en un volumen póstumo: E. R. Curtius, *Gesammelte Aufsätze zur Romanischen Philologie*, Berna, Francke, 1960, 504 pp.

[245] E. R. Curtius, "Max Weber über Wissenschaft als Beruf", en *Die Arbeitgemeinschaft*, vol. I, 1920, pp. 197-203, reproducido en traducción al inglés junto con artículos de Scheler, Löwith, Rickert, Troeltsch y otros, sobre el mismo tema, en P. Lasmman, I. Velody y H. Martins (comps.), *Max Weber's "Science as Vocation"*, Londres, Unwin Hyman, 1989.

[246] E. R. Curtius, "Soziologie und ihre Grenzen", *Neue Schweizer Rundschau*, núm. 21, octubre de 1929. La demoledora respuesta de Mannheim a los simplismos y limitaciones de la concepción sociológica de Curtius se encuentra en "Zur Problematik der Soziologie in Deutschland" (1929), reproducido en Karl Mannheim, *Wissensoziologie: Auswahl aus dem Werk*, Berlín, Luchterhand, 1964, pp. 614-624. Frente a una serie de tergiversaciones de Curtius, quien, siguiendo a Scheler, se esforzaba ilegítimamente por encasillar como positivistas a Weber y a Mannheim, este último concluía su réplica con lo siguiente: "También la sociología del conocimiento recurre a una ontología presupuesta por ella. El relacionismo sociológico permite a la ontología filosófica la revisión de particularidades consideradas hasta ahora como absolutos del Ser y, con ello, se socava a los pseudometafísicos que arrastra nuestro pensamiento político-sociológico. En este contexto, la lucha por una ontología, como la representada por Heidegger, constituye uno de los logros más decisivos de la filosofía contemporánea" (pp. 622-623).

muy buena medida, de su gran dependencia de la cosmovisión intuicionista de Max Scheler, de quien siempre había sido un amigo íntimo.[247]

Y precisamente a través de Max Scheler Curtius oyó hablar por primera vez de la *Revista de Occidente*. A fines de 1923, es decir, poco más de una década después de haber procurado el contacto con Lukács, Curtius escribió desde Marburgo una carta a Ortega para solicitarle un intercambio intelectual:

> Por mi respetado amigo Max Scheler, a quien hace poco visité en Colonia, he tenido la ocasión de conocer la *Revista de Occidente*, que me ha interesado mucho. Estoy componiendo para el *Neuen Merkur* (del que le hago enviar un número) una crónica de las revistas francesas y me gustaría publicar, también en el *Neuen Merkur*, algo sobre su revista. Por esto le agradecería mucho que me la enviasen. Hace ya casi un año que lo conozco a usted por su aportación en el número de Proust de la *Nouvelle Revue*.[248]

A principios de 1924 Curtius explicaba a Ortega en otra carta, también enviada desde Marburgo, que su gran interés por España provenía de su convicción de la necesidad de volver a enfrentar en Alemania la claridad de la cultura latina-mediterránea con "las influencias del Este (rusas y asiáticas)", las cuales habían subyugado la atención alemana desde la primera guerra mundial.[249] Entre otras cosas, Curtius debía estar pensando en el gran atractivo que había ejercido Dostoievsky sobre los círculos del ámbito cultural del sudoeste alemán y en el gran éxito que la *Teoría de la novela* de Lukács había tenido desde 1916 en los medios alemanes dedicados a la reflexión estética y la crítica literaria.[250] Esta observación resulta pertinente para nuestros propósitos porque el contacto intelectual entre Curtius y Ortega se inicia precisamente un año antes de la aparición en *El Sol* de los artículos orteguianos que acabarían por configurar el ensayo "Ideas sobre la novela".[251]

[247] La estrecha relación entre Curtius y Max Scheler rebasaba el ámbito intelectual, pues fue por medio del primero que Scheler conoció a su segunda esposa, quien a su vez pidió a Curtius, a la muerte de Scheler en 1928, que pronunciara el discurso funerario en el sepelio del desaparecido filósofo. Véase Wilhelm Mader, *Max Scheler in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Hamburgo, Rowohlt, 1980, pp. 105 y 134.

[248] Carta de Curtius a Ortega, del 10 de diciembre de 1923, en "Epistolario entre Ortega y Curtius", *Revista de Occidente*, Segunda época, núm. 6, septiembre de 1963, pp. 328-329. El artículo de Ortega, al que se refiere Curtius en la carta, puede encontrarse en su versión castellana como "Tiempo, distancia y forma en el arte de Proust", en *El Espectador*, t. VIII, Madrid, Espasa-Calpe, 1966, pp. 175-186.

[249] Carta de Curtius a Ortega, del 12 de marzo de 1924, en "Epistolario entre Ortega y Curtius", *op. cit.*, p. 330.

[250] El enorme impacto de Dostoievsky en las discusiones de los círculos culturales de Heidelberg es descrito en Marianne Weber, *Max Weber: ein Lebensbild*, Tubinga, Mohr, 1926, pp. 470-475. Por su parte, la *Teoría de la novela* de Lukács contó con la entusiasta aprobación de Thomas Mann, Simmel, Bloch y también, aunque con grandes reservas, de Max Weber.

[251] Con el título de "Sobre la novela" aparecieron siete artículos de Ortega en el diario *El Sol* los días 10, 12 y 31 de diciembre de 1924 y 1, 2, 8 y 11 de enero de 1925. Estos artículos fueron

Ahora bien, en el segundo capítulo de esta investigación vimos cómo la teoría orteguiana de la novela, en su segunda versión de 1925, se acercaba todavía más que la primera de 1914, a la *Teoría de la novela* de Lukács, en especial por el papel asignado a Dostoievsky en la evolución y crisis de este género literario.[252] Sugeríamos también que, aunque no es posible exhibir una prueba documental explícita para demostrar una posible lectura de la tesis del crítico literario húngaro por parte de Ortega, ésta no era una posibilidad del todo improbable.[253]

Después de todo, en función de sus propios intereses estéticos, Ortega se había visto obligado a consultar la principal revista alemana de estética y crítica literaria, editada por Max Dessoir, en la cual habían aparecido no sólo las influyentes investigaciones de Lukács sobre la esencia de la novela, sino también cruciales aportaciones de Simmel, Worringer y Wölfflin, entre muchos otros, a la reflexión estética.[254] Lo que más bien resultaría poco probable es que Ortega no se hubiera topado, dadas estas circunstancias, con el estudio de Lukács. De cualquier modo, Curtius pudo haber fungido como vaso comunicante para que Ortega leyera en 1924, justo en el momento de disponerse a redactar su "segunda navegación" sobre la novela, a la teoría de Lukács sobre la esencia de ese género literario, pues la correspondencia conservada entre Curtius y Ortega refleja la forma en que los dos pensadores se ponían mutuamente al tanto de las principales "novedades" y modas intelectuales aparecidas en sus respectivos ámbitos de cultura nacional. Así, Ortega le solicitaba a Curtius, por ejemplo, información sobre el trabajo de Max Scheler o de otros filósofos alemanes: "le agradeceré mucho que de cuando en cuando me dé noticia de las nuevas trufas espirituales que aparezcan en la gran cosecha alemana".[255] Curtius era también un reconocido especialista en crítica literaria y, por ello, es muy posible que Ortega le informara en 1924 sobre sus planes para escribir un complemento al "Breve tratado de la novela" publicado diez años antes en las *Meditaciones del Quijote*. De ser esto así, es concebible que el romanista alemán hubiera llamado la atención del pensador español hacia la influyente *Teoría de la novela* escrita por Lukács, autor admirado por el propio Curtius en su juventud cuando recomendó al selecto

---

refundidos en un ensayo que, bajo el título de "Ideas sobre la novela", apareció como libro al lado de "La deshumanización del arte" en 1925. Véase José Ortega y Gasset, *Ideas sobre el teatro y la novela*, Madrid, Revista de Occidente/Alianza Editorial, 1982, p. 15.

[252] Véase *supra*, cap. II, pp. 82-89.

[253] Véase *supra*, cap. I, p. 56.

[254] Parte de *Abstraktion und Einfühlung*, de Worringer, que tanta influencia tuviera sobre Ortega, apareció publicada por primera vez en el *Zeitschrift fur Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft*, de Max Dessoir. Véase Worringer, *Abstracción y naturaleza*, *op. cit.*, p. 15. La relación de Simmel y Worringer en torno a estas cuestiones estéticas puede verse en *ibid.*, pp. 9-12.

[255] Carta de Ortega a Curtius, del 9 de marzo de 1925, en "Epistolario entre Ortega y Curtius", *op. cit.*, p. 333.

círculo de Stefan George la lectura de un ensayo del crítico húngaro sobre el carismático poeta. Independientemente de la posibilidad objetiva del contacto intelectual entre Lukács y Ortega por medio de Curtius, lo cierto es que las semejanzas de los dos primeros en el tratamiento de la teoría de la novela reflejaban los rasgos más sobresalientes del *Zeitgeist* configurado por el *complejo* generacional de 1914 en Alemania.

Corría también el año de 1924 cuando la relación entre Curtius y Ortega evolucionó hacia una estrecha amistad, en parte como consecuencia de la decisión del primero de difundir en Alemania el conocimiento y las virtudes de la obra del segundo. En efecto, el 17 de julio de 1924 Curtius enviaba, ahora desde Heidelberg, una carta a Ortega para informarle que "acabo de escribir un ensayo bastante extenso sobre usted que se publicará en la *Neue Rundschau*".[256] Este ensayo constituía un excelente resumen de *España invertebrada, El tema de nuestro tiempo, Meditaciones del Quijote* y los primeros volumenes de *El espectador*, pero además elogiaba a Ortega, entre otras cosas, por la manera de combinar en su producción a la cultura alemana con la francesa:

> No sé de ningún crítico en Europa —decía Curtius— que fuera capaz de escribir con la misma simpatía y la misma comprensión acerca de Madame de Noailles y Simmel, sobre Marcel Proust y Max Scheler. Ortega sí es capaz de hacerlo, y lo hace. Lo hace en un lenguaje brillantemente incisivo, nervioso, sensitivo y antirretórico. Conoce y domina en su integridad el imponente despliegue de las *Geisteswissenschaften* alemanas. Mommsen y Eduard Meyer, Max Weber y Dilthey, Cohen y Rickert, Wölfflin y Worringer, todos estos nombres le son igualmente familiares que a nosotros.[257]

El 22 de julio de 1924 Ortega agradecía a Curtius "muy vivamente el generoso artículo" publicado en la *Neue Rundschau*,[258] a lo cual respondería Curtius con una solicitud, enviada desde Heidelberg, para que el pensador español también escribiera en esa revista ya fuera "algo sobre la España moderna, o —quizás aún mejor— considerara exponer algunas de sus ideas filosóficas".[259] El pacto de apoyo intelectual entre Curtius y Ortega quedaba sellado a partir de entonces y se prolongaría, con algunas interrupciones, a lo largo del resto de sus vidas.

Conviene concluir esta evaluación del papel que tuvieron los *outsiders*, los "espectadores" extranjeros del complejo generacional de 1914 en Alemania,

[256] Carta de Curtius a Ortega, del 17 de julio de 1924, en *ibid.*, p. 331. El ensayo de Curtius, aparecido en 1924 en la *Neue Rundschau*, se encuentra traducido al castellano como "Ortega y Gasset I", en E. R. Curtius, *Ensayos críticos sobre la literatura europea*, Madrid, Visor, 1989, pp. 219-232.

[257] E. R. Curtius, "Ortega y Gasset", *op. cit.*, p. 219.

[258] Carta de Ortega a Curtius, del 22 de julio de 1924, en "Epistolario...", *op. cit.*, p. 331.

[259] Carta de Curtius a Ortega, del 24 de marzo de 1925, en *ibid.*, p. 334.

con una reflexión detectada tempranamente por Curtius para el caso de Ortega y España, pero que igualmente podría aplicarse al caso de Lukács y Hungría, en lo referente a cómo una perspectiva excéntrica tiene una serie de ventajas relativas sobre la percepción de los *insiders* de una comunidad específica, para captar con mayor claridad y perspicacia, a menudo de una manera precursora, los rasgos más sobresalientes de la "situación espiritual de una época" en un ambiente cultural determinado:

> Acaso parezca sorprendente [reflexionaba al final de su artículo Curtius] que el perspectivismo haya sido por primera vez formulado precisamente por un español. Mas, pensándolo bien, este hecho no carece de un sentido histórico. España es un país excéntrico, tanto por su geografía como por su cultura. Es, por consiguiente, un magnífico mirador para contemplar desde él el panorama de Europa. Desde él, el observador, libre de rivalidades, de odios y egocentrismo, puede seguir y comprender los movimientos espirituales de los diversos pueblos con mucha mayor claridad que si estuviera situado dentro de uno de éstos. Sin embargo, no podrá escapar al sentimiento de pertenecer a una especie distinta.[260]

Al plantear las cosas de esta manera, Curtius señala, quizás muy a su pesar, dadas sus reservas y críticas al enfoque de la sociología del conocimiento de Mannheim, que la localización social de los *outsiders* condiciona una especie de acceso privilegiado y objetivo a la verdad social y a los rasgos más sobresalientes de la atmósfera cultural de una época. De esta forma, Curtius parece apoyar la tesis unilateral de la sociología del conocimiento, con la que se abría toda la problemática del presente capítulo de nuestra investigación, según la cual los *outsiders* tienen una localización social privilegiada frente a los *insiders* para captar los rasgos y tendencias fundamentales del "espíritu del tiempo". Sin embargo, nosotros también advertíamos que tal tesis es sumamente riesgosa por poder desembocar con gran facilidad en el extremo unilateral que adjudica a los *outsiders* una especie de "exclusividad" en la clara comprensión de la verdad social. A fin de no caer en tal unilateralismo, pero sin dejar de aprovechar óptimamente las virtudes hermenéuticas de un enfoque perspectivista, recordábamos, asimismo, que los creadores de la sociología interpretativa, Max Weber y Georg Simmel, fueron lo suficientemente precavidos como para plantear una tesis más amplia y flexible según la cual una adecuada aplicación del método de la *Verstehen* debe tomar en cuenta la complementariedad, necesaria e indispensable, entre las ventajas relativas de las perspectivas del *outsider* y del *insider*.

Por ello debemos abordar, en el siguiente capítulo de esta investigación, la forma en que el ensayo precursor de Lukács y de Ortega, en calidad de *outsiders* del complejo generacional de 1914 en Alemania, anunció y comple-

[260] E. R. Curtius, "Ortega y Gasset", *op. cit.*, pp. 231-232.

mentó el tratado sistemático del gran *insider* de la Selva Negra, Martin Heidegger. Pero, al mismo tiempo que pudo haberse dado este anuncio precursor en los ensayos estéticos de los *outsiders*, será necesario tomar también en consideración aquellos elementos y perspectivas, propios de la elaboración de un *insider* anclado en la tradición teológica y filosófica alemana, que no pudieron ni podían ser adelantados, pese a su gran perspicacia y sensibilidad, por los ensayos precursores. Es decir, debemos considerar conjuntamente los elementos peculiares, únicos y originales de las dos perspectivas, sus ventajas relativas y sus limitaciones, sin tratar de reducirlas recíprocamente a un punto de vista unilateral, lo cual ciertamente facilitaría el proceso explicativo, pero también lo simplificaría y lo deformaría.

Nuevamente veremos que el problema de haber planteado Lukács y Ortega sus ideas "precursoras" en forma de ensayos de estética, y no de un tratado sistemático a la manera de un *insider* alemán como Heidegger, debe ser abordado en términos de un análisis basado en la sociología del conocimiento. Y con ello nos situamos también de entrada en el horizonte de un problema que dominó constantemente la concepción juvenil de Lukács y de Ortega, a saber: ¿cuál es el significado y la función del ensayo precursor frente al tratado sistemático?

VII. EL ENSAYO PRECURSOR Y EL TRATADO SISTEMÁTICO

En los capítulos precedentes, hemos visto hasta qué punto Lukács y Ortega parecen haber llegado a un planteamiento precursor de temas filosóficos semejantes, en parte como consecuencia de influencias intelectuales compartidas, y en parte como resultado de una perceptibilidad especial proveniente de su similar localización social, en calidad de *outsiders* pertenecientes a un mismo *complejo* generacional incrustado en el rico ambiente cultural alemán anterior al estallido de la primera guerra mundial. Al mismo tiempo veníamos arrastrando, prácticamente desde el inicio de esta investigación, una interrogante fundamental perteneciente al ámbito de la sociología de la literatura: ¿por qué el anuncio precursor, compartido por Lukács y Ortega frente a Heidegger, se dio específica y concretamente en la forma de ensayos estéticos y no en alguna otra forma de expresión filosófica, tal como puede ser el tratado sistemático? En este capítulo se intentará dar una respuesta a tal cuestión desde la perspectiva de una sociología de la literatura enmarcada en el más amplio ámbito metodológico de la sociología del conocimiento, con la que hemos venido trabajando a lo largo de esta investigación.

A. Fenomenología del ensayo

Una primera aproximación al problema del ensayo, en cuanto posible forma de expresión literaria para el pensamiento filosófico, lo proporciona el hecho de que tanto *El alma y las formas* (1911) de Lukács, como las *Meditaciones del Quijote* (1914) de Ortega, discuten explícitamente tal problema. Por lo tanto, una comparación de esas dos discusiones proporciona un buen punto de análisis para encontrar la razón de persistencia de la forma ensayística en el anuncio de ideas filosóficas. Tal perspectiva comparativa lleva consigo, también, la ventaja de que las diversas fuentes especializadas de cada uno de los autores considerados aquí, abordan el mismo problema con observaciones que, al final, resultan válidas para la cuestión general de la relación del ensayo con el tratado sistemático, y no sólo para la exégesis interpretativa de cada autor considerado por separado.

Iniciemos, pues, nuestra propia fenomenología del ensayo precursor, con ayuda de una clara exposición del problema por parte de un notable especia-

lista en Lukács, quien, en un artículo sobre la estética del periodo juvenil del pensador húngaro, proponía la siguiente serie de preguntas y respuestas en torno a la cuestión de la naturaleza esencial del ensayo:

> ¿Por qué el ensayo y no la filosofía o la poesía? ¿Por qué esta forma de expresión comunicativa que se encuentra en medio de las otras dos, en la medida en que tanto la filosofía como la poesía buscan la verdad? ¿Pero acaso al rodear el ensayo a esas formas no se convierte en sí mismo en una forma? ¿Por qué no proceder a un tratamiento filosófico, puro y directo de los problemas? *¿Por qué no una filosofía del existencialismo*? [...] Quiero responder a la pregunta de ¿por qué el ensayo? de la siguiente manera: porque la verdad del hombre problemático de la modernidad sólo puede ser captada en un juego de espejos, es decir, en una imagen reflejada.[1]

De tal planteamiento del problema se desprenden por lo menos dos importantes cuestiones: 1) el ensayo tiene una afinidad especial con las características esenciales de la modernidad y 2) la razón por la cual el ensayo se convierte en el mejor medio de expresión de los problemas de la modernidad radica en su capacidad mediadora para reflejar alegórica, parabólica o simbólicamente lo transitorio en lo general. Analicemos con más detalle estas importantes implicaciones.

En términos generales, un "ensayo" puede ser definido como todo ejercicio anterior a una orquestación o representación definitiva. En cuanto género literario, su origen es eminentemente moderno por haber surgido a fines del siglo XVI, cuando Michel de Montaigne decidió bautizar con ese nombre a la serie de escritos que publicó en 1580 en Burdeos. En sus *Ensayos*, Montaigne confesaba no poder definir al Ser, sino tan sólo "pintar su paso", lo cual reflejaba ya una ineluctable característica de la modernidad, cuando el Ser se convierte en un inmenso gerundio. Más adelante, en un verdadero ensayo precursor sobre el problema contemporáneo del arte en la modernidad, Baudelaire diría en 1863 que "la modernité, c'est le transitoire, le fugitif, le contingent, la moitié de l'art, dont l'autre moitié est l'eternel et l'immuable",[2] con lo que el ensayo sería la mejor forma de expresión literaria para captar la esencia del espíritu del tiempo de la modernidad, al situarse en una posición equidistante entre la poesía y el tratado filosófico, por un lado, y al ser, por otro, un vehículo idóneo para representar al Ser como temporalidad.

Aunque el brillante ensayo de Baudelaire sobre "El pintor en la vida moderna" definía la forma en que el pintor contemporáneo capta la esencia

[1] Alberto Asor Rosa, "Der junge Lukács. Theoretiker der bürgerlichen Kunst", en Jutta Matzner (comp.), *Lehrstück Lukács*, Frankfurt, Suhrkamp, 1974, p. 74.

[2] Charles Baudelaire, "Le Peintre de la vie moderne" (1868), en *Critique d'art*, París, Gallimard, 1992, p. 355.

de la modernidad, su análisis, considerado por Walter Benjamin como una admirable "fenomenología de la modernidad", también plantea el problema con una validez general para todos los medios de expresión de la vida moderna, entre los cuales cabe incluir, sin duda alguna, al género literario del ensayo.[3]

El problema que, según Baudelaire, se presenta al "pintor" de la vida moderna para capturar "la efímera y contingente novedad del presente" consiste en que, en la vida trivial, "en la cotidiana metamorfosis de las cosas externas, hay un rápido movimiento que reclama una ejecución igualmente rápida por parte del artista".[4] La descripción de tal problema de método no se circunscribe a las artes plásticas, pues también el escritor, el ensayista, lo afronta constantemente, al requerir una especial habilidad, incluso un nuevo tipo de función artística, a fin de "reproducir la multiplicidad de la vida [...] a cada instante, para presentarla y describirla en imágenes más vitales que la vida misma, la cual siempre es inestable y fugitiva".[5]

El buen ensayista es aquel que logra reproducir "la circunstancia en todo aquello que sugiera lo eterno", pues su ocupación reclama precisamente que sea capaz de "destilar lo eterno de lo transitorio". El nombre para este tipo de "artista" es lo de menos, pues lo esencial es la forma en que las exigencias de la modernidad delimitan su función y lo distinguen claramente de los que han representado tradicionalmente las cosas eternas:

> Espectador, *flâneur*, filósofo, llámelo como quiera; pero para caracterizar a este artista usted se verá obligado a otorgarle un epíteto que no se podría aplicar al pintor de las cosas eternas, o por lo menos más duraderas.[6]

En su tarea por destilar lo eterno de lo transitorio y efímero, el ensayista debe tener una capacidad especial de percepción, debe ser un espectador capaz de erigirse en traductor de la vida banal y cotidiana para trasladarla al ámbito de lo válido supratemporalmente por medio de parábolas, metáforas y otras formas reflejadas de expresión.[7] La descripción de Baudelaire para este tipo de "traducción" encaja perfectamente con las características esenciales de los ensayos de Simmel, Lukács y Ortega. Incluso la localización social del mejor tipo posible de ensayista como un espectador, un extranjero, un *outsider* de las metrópolis modernas, se ajusta al tipo de localización social

[3] Véase B. Witte, "Benjamins Baudelaire. Rekonstruktion und Kritik eines Torsos", en *Text und Kritik*, núms. 31-32, 1979, pp. 81-90.
[4] Ch. Baudelaire, *op. cit.*, p. 346.
[5] *Ibid.*, p. 352.
[6] *Ibid.*, p. 354.
[7] *Ibid.*, p. 358.

de estos autores, así como al tipo de temas que abordaron, por lo menos Ortega y Simmel, en sus ensayos de corte sociológico:

> Para el perfecto *flâneur*, para el observador apasionado, es una inmensa alegría poder situarse en medio de la multitud, en el movimiento ondulante, en lo fugitivo y lo infinito. Estar lejos de casa y al mismo tiempo sentirse en casa por todos lados; ver el mundo, estar en el centro del mundo y al mismo tiempo permanecer escondido al mundo [...] El espectador es un *príncipe* que goza su incógnito en todos lados [...] Se maravilla de la belleza eterna y la sorprendente vida organizada de las ciudades capitales; y contempla los paisajes de las grandes urbes, paisajes de asfalto acariciados por el humo, o esculpidos en baches por los rayos del sol [...] Si una moda, o el corte de un vestido, es ligeramente modificado, su vista de águila lo detecta inmediatamente incluso a una gran distancia [...] [Y, sin embargo,] este hombre tiene una meta más elevada que la de un simple *flâneur*, una meta más general, algo más que el placer fugitivo en la circunstancia. Él está en busca de esa cualidad que se me permitirá llamar *modernité* a falta de una mejor palabra para poder expresar lo que tengo en mente: se trata de extraer de la moda lo que se pueda tener de poético en lo histórico, de destilar lo eterno desde lo transitorio.[8]

El modo específico en que el ensayo puede extraer lo eterno de lo transitorio radica en el uso de un juego de imágenes, una parábola o bien una fotografía instantánea [*Momentbild*], que sea a la vez *sub specie aeternitatis*, tal y como Simmel describiría algunos de sus ensayos dedicados, entre otras cosas, a captar la modernidad en las grandes urbes o en la moda.[9] No podemos pasar por alto, en este contexto, la observación de que, en la última estrofa del "Coro místico" de la segunda parte del *Fausto* de Goethe, aparece la frase *Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis*, que traducida como "todo lo transitorio es sólo una parábola" parecería dar sentido, en cuanto lema de la modernidad, a la función mediadora del ensayo. Lo transitorio, contingente y fugitivo de la noción del tiempo en la modernidad aparece como algo captable únicamente en las imágenes metafóricas y reflejadas del ensayo transitorio. Por otra parte, en cuanto posible lema de la modernidad, la expresión *Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis* aparece lo mismo en la conclusión coral de la octava sinfonía o "Sinfonía de los Mil", de Gustav Mahler, que en el epitafio de la tumba de Max Weber, localizada merecidamente en el "panteón de la montaña" de Heidelberg.

[8] *Ibid.*, pp. 351-354.

[9] Véase David Frisby, *Sociological Impressionism*, Londres, Heinemann, 1981, cap. 4; Georg Simmel, "Las grandes urbes y la vida del espíritu", en *El individuo y la libertad*, Barcelona, Península, 1986, pp. 247-261; y Georg Simmel, "La moda", en *Sobre la aventura*, Barcelona, Península, 1988, pp. 26-55.

Ahora bien, si tanto Baudelaire como la última estrofa del *Fausto* de Goethe parecen sintetizar la esencia de la modernidad en la posibilidad de "destilar lo eterno desde lo transitorio" por medio de símbolos y parábolas, resulta entonces que el ensayo sería la mejor forma de expresión literaria para captar la moderna realidad, fragmentaria y fugitiva, incluso cuando ésta pareciera quedar reducida a una mera vivencia individual. Más aún, el tipo de ensayo que mejor podría realizar tal función sería, de acuerdo con la modernista filosofía de Simmel, el ensayo estético. Así, en la yuxtaposición de ensayos que conforman la *Filosofía del dinero*, Simmel afirmaba que su diagnóstico de la cultura moderna se guiaba por "la posibilidad de encontrar, en cada uno de los detalles de la vida, la totalidad de su significado".[10] El ensayo sería, así, una forma de "fragmento de la modernidad"[11] en el que la esencia de la totalidad fluida, fracturada y disuelta del mundo moderno tendría que ser captada en una forma fragmentaria por excelencia. Esto presupone la existencia de una perspectiva capaz de recrear una totalidad esencial a partir de algún punto del fragmentado mundo de la modernidad. Desde 1896, Simmel encontró que tal perspectiva estaría constituida por el punto de vista estético porque

> ...la esencia de la observación y la interpretación estética radica en el hecho de que lo típico puede encontrarse en lo único, lo nomológico en lo que es fortuito, lo esencial y básico en lo superficial y transitorio [...] Nuestro mundo se convierte, así, en un panteísmo estético. Cada punto contiene dentro de sí el potencial para salvarse en un significado estético absoluto. Para el ojo adecuadamente entrenado, la belleza total, el significado total del mundo irradia de cualquier punto particular.[12]

De esta forma, el fragmento fortuito del ensayo estético ya no es únicamente un fragmento, desde el momento en que refleja alegórica y simbólicamente a una "esencia", la esencia de la modernidad, en su contingente fluidez y movimiento. Para Simmel, el ensayo y la perspectiva estética constituyen medios privilegiados para captar la compleja y movible realidad de la modernidad desde el momento en que:

> El significado esencial del arte radica en su capacidad para formar una totalidad autónoma, un microcosmos autosuficiente a partir de un fortuito fragmento de la realidad que se encuentra conectado a ésta por medio de miles de hilos.[13]

[10] Georg Simmel, *The Philosophy of Money*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1978, p. 55.
[11] Véase David Frisby, *Fragments of Modernity*, Cambridge, MIT Press, 1986.
[12] Georg Simmel, "Sociological Aesthetics" (1896), en *The Conflict in Modern Culture and other Essays*, Nueva York, Teachers College Press, 1968, p. 69.
[13] Georg Simmel, *The Philosophy of Money*, *op. cit.*, pp. 494-495.

En contraste con la preocupación sistemática, el ensayo estético sigue el método del arte al proponerse un tema concreto y definido en cada momento, "sea una persona, o un paisaje o un estado de ánimo".[14] Así, Simmel sugiere también que la totalidad estética puede existir como fragmento. Cada ensayo, cada fragmento, cada una de las instántaneas [*Momentbilder*] contiene dentro de sí la posibilidad de revelar el significado total del mundo como un todo. Por lo mismo, "el fragmento social puede funcionar así como símbolo de una totalidad más amplia, en tanto que se rechaza un análisis lógico y sistemático de tal fragmento".[15]

Considerado "el maestro del ensayo filosófico", Simmel ha sido también identificado por David Frisby como un pensador cuyo "deliberado método ensayístico" tiene por objeto captar en su autonomía estética aquello que, debido a su fugacidad y transitoriedad, no podría captarse con el método sistemático, causal-analítico y rigurosamente formalista tradicionalmente asociado con la exposición filosófica:

> La forma de ensayo, en la que Simmel se sentía más confortable, posee una "autonomía estética" simultáneamente antipositivista, antisistemática y antiacadémica. Por ello, el modo de presentación favorito de Simmel convierte en errada y redundante la búsqueda de un ortodoxo "método" causal-analítico.[16]

La impresión general de la obra global de Simmel es la de una obra fragmentada en múltiples secciones, lo cual, en muy buena medida, no es más que el reflejo de la forma de exposición ensayística preferida, donde sobresale la esencia fragmentada y definitoria del ensayo.[17] Al definir a sus ensayos como "instántaneas" que debían verse *sub specie aeternitatis*, Simmel no se refería sólo al contenido, al objeto de reflexión de sus estudios, ya fuera la moda, o la gran ciudad, o el asa, el puente y la puerta, sino también a la *forma* misma de su expresión literaria constituida por el ensayo. Por ello, al discutir críticamente a Simmel y al ensayo como forma de expresión característica de la modernidad, Adorno consideraba que quizá, depués de todo, "el ensayo no busca lo eterno en lo transitorio para destilarlo, sino que más bien busca

[14] David Frisby, "Georg Simmels Theorie der Moderne", en H. J. Dahme y O. Rammstedt, *Georg Simmel und die Moderne*, Frankfurt, Suhrkamp, 1984, p. 23.

[15] *Ibid.*, p. 29.

[16] D. Frisby, *Sociological Impressionism*, *op. cit.*, p. 70.

[17] Pueden encontrarse dos interpretaciones que defienden la profundidad del pensamiento de Simmel, precisamente por y no a pesar de su estilo fragmentario, en C. D. Axelrod, "Toward an Appreciation of Simmel's Fragmentary Style", *The Sociological Quarterly*, vol. 18, núm. 1, pp. 185-196, actualmente reproducido en Larry Ray (comp.), *Formal Sociology: The Sociology of Georg Simmel*, Aldershot Inglaterra, Edward Elgar, 1991, pp. 156-167; y Bryan S. Green, *Literary Methods and Sociological Theory. Case Studies of Simmel and Weber*, Chicago, University of Chicago Press, 1988, pp. 79-103.

eternizar lo transitorio".[18] Puesto de otra manera, aunque Simmel aparentemente discutía sus temas en la forma de "instantáneas" vistas desde una perspectiva *sub specie momenti*, en realidad tendía los puentes en el ensayo filosófico para que ellas pudieran verse *sub specie aeternitatis*.

B. El ensayo y la "voluntad" de sistema en Ortega y Gasset

Probablemente la discusión especializada a principios de siglo sobre estos dos tipos de perspectiva en la sugerente obra de Simmel[19] fue la que llevó a Ortega, en 1940, a sumarse a la línea de ensayistas descendientes del maestro berlinés para quienes el ensayo constituía la forma predilecta de la modernidad por ser capaz de captarla en una especie de fotografías o ilustraciones instantáneas. Así, en su ensayo sobre la concordia y la libertad en el Imperio Romano, Ortega señalaba la necesidad imperiosa de forjar una nueva técnica intelectual para poder captar adecuadamente la realidad viviente de la modernidad, la cual quedaba caracterizada con los mismos adjetivos que había usado Baudelaire: "realidad por esencia inestable, fugitiva, que llega y se va para no volver". Aunque Ortega no se refiere explícitamente al ensayo como la nueva técnica intelectual capaz de ejecutar la tarea de reproducir en instantáneas la realidad, resulta claro que su propio ensayo es presentado como un ejemplo de tal facultad:

> El idioma o lengua es, pues, un texto que para ser entendido necesita siempre de ilustraciones. Estas ilustraciones consisten en la realidad viviente y vivida desde la cual el hombre habla: realidad por esencia inestable, fugitiva, que llega y se va para no volver. De todo lo cual resulta que el sentido real de una palabra no es el que tiene en el diccionario, sino el que tiene en el instante. ¡Tras veinticinco siglos de adiestrarnos la mente para contemplar la realidad *sub specie aeternitatis*, tenemos que comenzar de nuevo y forjarnos una técnica intelectual que nos permita verla *sub specie instantis*![20]

[18] T. W. Adorno, "Der Essay als Form", en *Notizen zur Literatur*, vol. I, p. 25, citado en D. Frisby, *Sociological Impressionism*, *op. cit.*, p. 104.

[19] Frisby menciona que, entre 1900 y 1903, Simmel publicó una serie de ensayos en la revista *Jugend* de Munich bajo el título de *Momentbilder sub specie aeternitatis*. En una reseña crítica, Arthur Salz, discípulo de Simmel, sintetizó la principal característica de esos ensayos de su maestro, al afirmar que "Simmel presenta los problemas *sub specie aeternitatis*, aparentando que los trata *sub specie momenti*". Véase D. Frisby, *Sociological Impressionism*, *op. cit.*, p. 102, donde se inicia el cap. 4 intitulado precisamente "Snapshots *sub specie aeternitatis*?" Es posible que Ortega estuviera familiarizado también con esos escritos de Simmel y con la discusión que generaron en el medio académico berlinés de principios de siglo. En todo caso, la influencia del ensayo de Baudelaire sobre "el pintor en la vida moderna" resulta evidente tanto en Simmel como en Ortega a juzgar por la siguiente cita de este capítulo.

[20] José Ortega y Gasset, *Las Atlántidas y Del Imperio Romano*, Madrid, Revista de Occidente/Alianza Universidad, 1985, p. 144 (también en *Obras completas*, Madrid, Revista de Occidente, 1983, vol. VI, p. 55).

Para Ortega, tal técnica intelectual sólo podía estar constituida por el ensayo y así, ya desde 1914, había definido a sus *Meditaciones del Quijote* como una colección de ensayos publicada por un "profesor de filosofía *in partibus infidelium*".[21] Tales ensayos eran presentados también en calidad de herederos de lo que la tradición humanista española había denominado, desde el siglo XVII, "salvaciones", en donde, según Ortega, se busca llevar "por el camino más corto a la plenitud de su significado" la esencia de algún objeto temático como puede ser "un hombre, un libro, un cuadro, un paisaje, un error, un dolor".[22] El objeto temático a partir del cual se escribe el ensayo puede ser banal, fugaz, transitorio y cotidiano, pero el género ensayístico es capaz de transfigurarlo al ponerlo en relación con lo esencial y trascendente y con ello "salvarlo":

> La "salvación" no equivale a loa ni ditirambo; puede haber en ella fuertes censuras. Lo importante es que el tema sea puesto en relación inmediata con las corrientes elementales del espíritu, con los motivos clásicos de la humana preocupación. Una vez entretejido con ellos, queda transfigurado, transustanciado, salvado.[23]

El ensayo moderno, como "salvación de mi circunstancia", cumple así su función de la mejor manera posible cuando logra salvar lo transitorio en lo eterno. Pero para ello requiere de formas reflejadas de expresión, como pueden ser los símbolos, parábolas o metáforas y no tanto demostraciones, citas y pruebas explícitas del tipo exigido por el tratado sistemático de índole científica o filosófica, con lo que desembocamos en la célebre definición del ensayo proporcionada por Ortega:

> Estas *Meditaciones*, exentas de erudición [...], van empujadas por filosóficos deseos. Sin embargo, yo agradecería al lector que no entrara en su lectura con demasiadas exigencias. No son filosofía, que es ciencia. Son simplemente unos ensayos. Y el ensayo es la ciencia, menos la prueba explícita.[24]

A diferencia de Simmel, cuyo "deliberado ensayismo" buscaba rechazar lo establecido para no limitarse a los resultados del pensamiento sino también reflejar el movimiento mismo del pensamiento,[25] la posición de Ortega frente al ensayo, desde el principio de su producción, tendió a ser mucho más

[21] José Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, Madrid, Revista de Occidente, 1975, p. 13.

[22] *Ibid.*, p. 14. Un brillante estudio de historia de las ideas que rastrea la herencia de las "salvaciones" humanistas del siglo XVII, en la tradición ilustrada del siglo XVIII español, puede encontrarse en Rafael Segovia Canosa, *Tres salvaciones del siglo XVIII español*. Xalapa, Universidad Veracruzana, 1960.

[23] J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, *op. cit.*, p. 14.

[24] *Ibid.*, pp. 23-24.

[25] B. S. Green, *op. cit.*, pp. 100-103.

ambivalente como se desprende de su célebre definición del ensayo. Así, Nelson Orringer vio en esta definición del ensayo una clara influencia de la interpretación platónica de Nicolai Hartmann, en la cual el ensayo es visto como una carencia, un "no-ser", frente a la plenitud ontológica del sistema:

> El amor intelectual de Ortega, pues, debe verse como una voluntad de sistema. Nuestro ensayista confiesa la intención filosófica que informa sus escritos pero les niega la categoría de filosofía por su género ensayístico. Al formular su célebre definición del ensayo como 'la ciencia menos la prueba explícita', ¡habla con el vocabulario del Platón de Hartmann![...] El ensayo, el género de Ortega, tal y como él lo define, es un no-ser.[26]

En efecto, Ortega parece disculparse constantemente por escribir ensayos, artículos de periódico, y no libros técnicamente "bien artillados". Las *Meditaciones del Quijote* —recordemos— son presentadas como una colección de ensayos publicada por "un profesor de filosofía *in partibus infidelium*". ¿En "tierra de infieles" o parcialmente infiel a algo? ¿Y si es infiel a algo, no sería a la filosofía misma, desde el momento en que el ensayo no es la mejor forma de expresión filosófica? Ortega defendió (o más bien justificó) al ensayo en términos de la circunstancia española: para llegar al gran público español, y así poder educarlo, era menester escribir ensayos y no tratados de filosofía. Es decir, había que llegarle al pueblo español en su propio terreno:

> en la charla amistosa, en el periódico, en la conferencia. Era preciso atraerle hacia la exactitud de la idea con la gracia del giro. En España, para persuadir, era menester antes seducir.[27]

Y por ello Ortega describe una situación donde "se ve obligado", por su circunstancia española, a escribir ensayos, a "filtrar" sus ideas filosóficas por medio de seductores artículos de periódico o bien, como se ufanaba en otro contexto, a producir con ingenio "la ideología filosófica deslizada subrepticiamente por mí en casi todos mis ensayos".[28] Después de todo, esta defensa "circunstancial" y no radical del ensayo no dejaba a Ortega en cercanía de las instantáneas *sub specie aeternitatis* de Simmel; tampoco le permitía defender al ensayo de acuerdo con su propia noción de lo *sub specie instantis*, sino que más

[26] Véase Nelson Orringer, "Ser y no-ser en Platón, Hartmann y Ortega", en *Nueva Revista de Filología Hispánica* (NRFH), El Colegio de México, vol. XXIX, núm. 1, 1980, p. 71. Más adelante veremos cómo Lukács también encontró heterodoxamente en Platón al más grande de los ensayistas, en su "Ensayo sobre el ensayo" de 1910, más no en el sentido de una carencia, sino de la tendencia hacia una plenitud, véase *infra*, pp. 403-404.

[27] José Ortega y Gasset, "Para el Archivo de la Palabra" (1932), en *Historia como sistema y otros ensayos filosóficos*, Madrid, Sarpe, 1984, p. 100.

[28] José Ortega y Gasset, "Ni vitalismo ni racionalismo" (1924), en *El tema de nuestro tiempo* Madrid, Revista de Occidente/Alianza Editorial, 1981, p. 210.

bien llevó a Ortega a tener que conformarse con justificar al ensayo desde una perspectiva *sub specie hispanitatis*.

Lo más paradójico de la defensa del ensayo hecha por Ortega radica en que él era un ensayista privilegiado que, a diferencia de Simmel, tenía una "falsa conciencia" en su identificación del pensamiento filosófico riguroso con el sistema. Posiblemente sea Morón Arroyo quien mejor ha podido sintetizar la contradicción de esa "falsa conciencia" orteguiana:

> en el concepto tradicional de filosofía parece ir tan implicada la idea de sistema, que sin más reflexión los consideramos equivalentes. Ortega sucumbió a esta concepción y él, que estaba dotado para la función culturalista, se pasó la vida soñando en el sistema; de ahí que su obra muestre el conflicto entre ambas direcciones y él mismo se engañe buscándose posibles máscaras.[29]

No obstante, al margen de esa aspiración última por escribir el tratado sistemático que nunca llegó, Ortega sobresalió como un ensayista del primer nivel. En sus ensayos se anuncian y desarrollan espléndidamente los más característicos temas "de nuestro tiempo", aunque, desde luego, no de forma sistemática, sino más bien a manera de una perspectiva estética alegórica y reflejada. En el ensayo, es cierto, el autor a veces arriesga una versión intuitiva que va más allá de lo científicamente demostrable en un momento dado, y otras veces suple la información por sensibilidad, imaginación, ingenio o por una suerte de lirismo, pero en ninguno de los dos casos —nos dicen los especialistas en el tema de Ortega y el ensayo— tiene validez la consideración del ensayo como "ciencia en precario" o "literatura vergonzante".[30] El ensayo se justifica más bien por su capacidad de poder ir más allá de lo científicamente demostrable y no quedar anclado a la necesidad de la prueba; pero por lo mismo requiere de formas reflejadas de expresión y de una autonomía estética que en ocasiones corre el riesgo de salirse de control. Ortega reconocía los límites de la ciencia para poder tratar ciertos temas, y de ahí surgía la necesidad del punto de vista estético con distintos medios y técnicas de expresión: "De la tragedia de la ciencia nace el arte. Cuando los métodos científicos nos abandonan, comienzan los métodos artísticos".[31]

Entre los métodos artísticos de expresión, la *metáfora* ocupa un lugar central en la estructura estética de los ensayos de Ortega, al grado en que, para él, hay una identificación entre metáfora y objeto estético: "Yo diría que objeto estético y objeto metafórico son una misma cosa, o bien que la metáfora es el

[29] Ciriaco Morón Arroyo, *El Sistema de Ortega y Gasset*, Madrid, Alcalá, 1968, p. 17.

[30] Véase Dinko Cvitanovic, "Ortega y el ensayo literario hispánico", en Universidad de Nuevo México (comp.), *Ortega y Gasset Centennial*, Madrid, José Porrúa Turanzas, 1985, p. 121.

[31] José Ortega y Gasset, "Adán en el Paraíso" (1910), en *La deshumanización del arte y otros ensayos de estética*. Madrid, Revista de Occidente/Alianza Editorial, 1984, p. 78.

objeto estético fundamental, la célula bella".[32] Pero además de su indudable valor estético, la metáfora tiene también una función estrictamente intelectual, la cual resulta inapreciable, según Ortega, para la ciencia misma:

> Cuando un escritor censura el uso de las metáforas en filosofía, revela simplemente su desconocimiento de lo que es filosofía y de lo que es metáfora. A ningún filósofo se le ocurrirá emitir tal censura. La metáfora es un instrumento mental imprescindible, es una forma de pensamiento científico. Lo que puede muy bien acaecer es que el hombre de ciencia se equivoque al emplearla y donde ha pensado algo en forma indirecta o metafórica crea haber ejercido un pensamiento directo. [Pero] el error en el uso de un método no es una objeción contra el método. La poesía es metáfora; la ciencia usa de ella nada más.[33]

En este sentido, Ortega distingue un poco más adelante entre el papel *suplente* de la metáfora en el conocimiento científico y su función *constituyente* en el ámbito poético.[34] Así, la metáfora resulta ser, además de un medio de expresión, un procedimiento intelectual esencial para poder aprehender ciertos objetos difíciles de una "realidad escurridiza que se escapa a nuestra tenaza intelectual".[35] La metáfora es imprescindible cuanto más difícil resulta concebir o conceptuar un objeto, porque "nos sirve para hacer prácticamente asequible lo que se vislumbra en el confín de nuestra capacidad".[36] En tanto medio de denominación de complejos de representaciones para los que todavía no existen designaciones adecuadas, la metáfora sirvió como elemento inapreciable para la constitución de los ensayos estéticos de Ortega. A través del recurso metafórico, Ortega pudo apuntar hacia el horizonte de temas y fenómenos para los cuales todavía no existía, por lo menos en 1914, una terminología "científica". Sin embargo, a pesar de todas las ventajas de la metáfora en cuanto forma de expresión reflejada, la tendencia esteticista de los ensayos de Ortega implicaba también un serio peligro de deslizamiento hacia la falta de concentración y quizá de sistema, lo cual sería detectado por Morón Arroyo siguiendo a José Gaos:

> A Ortega le definiría su capacidad de reacción estética a las circunstancias y a los hechos. Esta reacción es intelectual, pero estética en el sentido de que es voluptuosa y suscitada por la belleza y el atractivo de los temas en su individualidad. Así se explica la riqueza temática de su obra, la falta de concentración, que hubiera

[32] José Ortega y Gasset, "Ensayo de estética a manera de prólogo" (1914), en *La deshumanización del arte...*, *op. cit.*, p. 164.

[33] José Ortega y Gasset, "Las dos grandes metáforas" (1924), en *El Espectador*, vol. IV, Madrid, Revista de Occidente (El Arquero), 1972, p. 215.

[34] *Ibid.*, p. 211.

[35] *Ibid.*, p. 219.

[36] *Ibid.*, p. 221.

> exigido esfuerzo; por consiguiente, la frecuencia de contradicciones al menos aparentes, y, por fin, la aparente falta de originalidad, pues sus escritos van surgiendo como reacción a escritos anteriores y ciertos atisbos originales han necesitado ser descubiertos después y sólo entonces se ha visto su importancia filosófica.[37]

El autor de las *Meditaciones del Quijote* hubiera podido reconocerse con gusto en una definición que lo identificaba por su "capacidad de reacción estética a las circunstancias y a los hechos", pues en los ensayos de su gran obra de mocedad Ortega buscaba precisamente "señalar sólo realidades", y por ello la filosofía se manifestaba como una vivencia íntima, una *Erlebnis*, especie de espectáculo vivido con pocos pensamientos completamente explicitados. La orientación ensayística y esteticista de Ortega en esa obra, por consiguiente, quedaba claramente estipulada en el célebre ofrecimiento de la primera parte:

> Yo sólo ofrezco *modi res considerandi*, posibles maneras nuevas de mirar las cosas. Invito al lector a que las ensaye por sí mismo, que experimente si, en efecto, proporcionan visiones fecundas; él, pues, en virtud de su íntima y leal experiencia, probará su verdad o su error.[38]

El gran problema con una fenomenología así, la cual pretendía apegarse tan fielmente al imperativo de "ir a las cosas mismas", se derivaba de su exigencia de que el discípulo o el lector encontraran por sí mismos la "prueba" capaz de convertir al ensayo en filosofía o en ciencia, desde el momento en que

> ...Para el escritor hay una cuestión de honor intelectual en no escribir nada susceptible de prueba sin poseer antes ésta. Pero le es lícito borrar de su obra toda apariencia apodíctica, dejando las comprobaciones meramente indicadas, en elipse, de modo que quien las necesite pueda encontrarlas y no estorben, por otra parte, la expansión del íntimo calor con que los pensamientos fueron pensados.[39]

El gravísimo problema que surgía de esta concepción de la expresión filosófica, por lo menos para el caso de Ortega, consistía en que el meditador de El Escorial se quejaría algunos años después de que nadie había interpretado o complementado adecuadamente su pensamiento. Así, en una extensa nota de pie de página a "Pidiendo un Goethe desde dentro" (1932), Ortega se quejaba:

[37] C. Morón Arroyo, *op. cit.*, pp. 17-18.
[38] J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, *op. cit.*, p. 24.
[39] *Idem.*

> en ocasiones me encuentro sorprendido con que ni siquiera los más próximos tienen una noción remota de lo que yo he pensado y escrito. Distraídos por mis imágenes, han resbalado sobre mis pensamientos. [Así], el tema de nuestro tiempo consiste en reducir la razón pura a "razón vital". ¿Ha habido alguien que haya intentado, no ya extraer las consecuencias más inmediatas de esa frase, sino simplemente entender su significación? Se ha hablado siempre, no obstante mis protestas, de mi vitalismo; pero nadie ha intentado pensar juntas —como en esa fórmula se propone— las expresiones "razón" y "vital". Nadie, en suma, ha hablado de mi "racio-vitalismo". Y aún ahora, después de subrayarlo, ¿cuántos podrán entenderlo —entender la *Crítica de la razón vital* que en este libro se anuncia?[40]

José Gaos, uno de los discípulos "más próximos" a Ortega y a quien con toda seguridad estaba principalmente dirigida la nota del maestro, se vio en la necesidad de responder, en más de una ocasión, que nadie como el propio Ortega estaba obligado a intentar extraer todas las consecuencias de sus escritos, así como a hacer inteligible la significación del raciovitalismo y a publicar los estudios en donde debería desarrollarse lo pomposamente anunciado en los ensayos.[41] Después de todo, concluía el maestro Gaos, "no parece muy justo ni razonable quejarse de que los demás no hagan la faena propia del quejoso".[42]

En realidad, las injustas quejas de Ortega provenían de la angustiosa y contradictoria situación en que se encontraba su obra ensayística, después de la aparición del gran tratado sistemático de Heidegger en 1927. Ortega aspiraba a una forma de expresión e influencia filosóficas que sólo podían ser generadas por un tratado sistemático y no por la forma elíptica y reflejada de los ensayos estéticos y culturalistas. Si en lugar de aspirar al tratado sistemático de corte germánico, Ortega hubiera continuado especializándose en el ámbito donde tenía una ventaja comparativa, es decir en el de la expresión ensayística, y le hubiera otorgado al ensayo la valoración intrínseca que se merece, es posible que entonces hubiera podido librarse de sus angustias y resentimientos y se hubiera evitado tener que reprochar a sus discípulos su

[40] J. Ortega y Gasset, "Pidiendo un Goethe desde dentro" (1932), en *Vives Goethe*, Madrid, Revista de Occidente (El Arquero), 1973, pp. 107-108.

[41] Véase José Gaos, "Salvación de Ortega" (1956), en *Sobre Ortega y Gasset y otros trabajos de historia de las ideas en España y la América española*, México, UNAM, 1957, p. 80. Reimpreso recientemente en José Gaos, *Filosofía de la Filosofía*, Alejandro Rossi (ant. y presentación), Barcelona, Crítica, 1989, p. 73. "Pero ¿cómo no advertir que a intentar extraer las consecuencias siquiera más inmediatas de la frase, simplemente a hacer inteligible su significación, a hablar del racio-vitalismo, a hacerlo inteligible, a hacer inteligible la *Crítica de la razón vital* y a publicar lo anunciado, nadie como el mismo que tal dice [Ortega] estaba tan obligado?"

[42] Véase José Gaos, "Ortega y Heidegger", en *La Palabra y el Hombre. Revista de la Universidad Veracruzana*, núm. 19, Xalapa, julio-septiembre de 1961, p. 439. Agradezco al doctor Fernando Salmerón el haberme proporcionado la referencia de este invaluable artículo para calibrar adecuadamente la relación, tanto de Gaos con Ortega, como de éste con Heidegger.

falta de diligencia para complementar con comentarios exegéticos la obra del maestro. También se habría evitado muchos problemas el meditador de El Escorial si hubiera reconocido, desde el principio, que la aparición de *Sein und Zeit* le permitía ver el alcance filosófico de sus propias ideas ensayísticas de una manera ni siquiera imaginada antes de la aparición del tratado. Los más inteligentes discípulos de Ortega, es decir, aquellos que como José Gaos mantuvieron siempre su posición crítica y no cayeron en la beatería de la hermenéutica venerativa, fueron capaces de señalar claramente, y no ocultar, el meollo de la angustia orteguiana después de 1927. Frente a la lectura de la noción de "Ser-en-el-mundo" en el tratado sistemático de *Sein und Zeit*, Ortega no podía dejar de recordar —nos dice Gaos— que ya en el prólogo de las *Meditaciones del Quijote* se encontraba inscrita la frase "yo soy yo y mi circunstancia":

> Sólo que el recuerdo tampoco habría podido dejar de ir acompañado por el reconocimiento de que no había dado a tal idea un desarrollo equiparable, ni de lejos, al que se encontraba en *Ser y Tiempo*; habría podido ir acompañado del reconocimiento, incluso, de que no había visto todo el alcance de la idea hasta verlo por *Ser y Tiempo*. [Pero] una vez que Ortega se percató de toda la importancia del "admirable" libro de Heidegger y se encontró con que *Ser y tiempo* era la metódica sistematización, y en dirección de la filosofía prima, de ideas como las pensadas "circunstancialmente" por él, se comprende que le dominara hasta el fin de su vida [...] una doble obsesión: la de sistematizar metódicamente y en la dirección de la filosofía prima sus propias ideas y la de mostrar o probar la independencia de la sistematización o de las ideas *y de la dirección de ellas hacia la filosofía prima* relativamente a Heidegger.[43]

La posibilidad de comprender y explicar esa doble obsesión de Ortega puede darse únicamente en el contexto de un conflicto provocado por "la idea tradicional de que la filosofía o es sistema metódico o no es —de primer orden por lo menos".[44] Se trata de un conflicto que surgió en un pensador que tenía una capacidad privilegiada para escribir brillantes ensayos estéticos y culturalistas con la cualidad de captar en ellos, de manera reflejada y precusora, al fluido *Zeitgeist* de la modernidad, pero que pese a todo se antojaban insufi-

[43] *Ibid.*, pp. 430 y 433. Más adelante, en el mismo artículo, Gaos reitera concisamente: "*Ser y Tiempo* habría hecho ver ésta [la filosofía de *Meditaciones del Quijote*] retrospectivamente bajo el punto de vista de sus posibilidades ontológicas o de filosofía prima. La dirección hacia ésta sería aquella cuya antelación a Heidegger más le costaría probar a Ortega" (p. 438).

[44] J. Gaos, "Salvación de Ortega", en *Sobre Ortega y Gasset...*, *op. cit.*, p. 80. Gaos podría haber usado citas de la propia obra de Ortega para corrobar esta interpretación. Por ejemplo cuando, en sus mocedades, Ortega afirmaba: "Creo que entre las tres o cuatro cosas inconmoviblemente ciertas que poseen los hombres, está aquella afirmación hegeliana de que la verdad sólo puede existir bajo la figura de sistema". Véase José Ortega y Gasset, "¿Hombres o Ideas" (1908), en *Mocedades*, Madrid, Revista de Occidente (El Arquero), 1973, p. 42.

cientes a quien quería expresar esas ideas en la forma de tratado sistemático, es decir, en una forma para la cual no tenía la mejor disposición natural. A Ortega no se le ocurría que, si modificaba la idea tradicional de que la única forma de hacer filosofía rigurosa consiste en escribir un mamotreto sistemático y metódico, podía empezar a hacer justamente una nueva forma de rigurosa filosofía. Por ello, "en el fondo de Ortega debió de haber siempre un conflicto entre el afán entrañado en la auténtica espontaneidad reactiva y el adventicio afán de sistema".[45] Cuando Ortega se encontró, en 1928, con el gran tratado de Heidegger —nos dice Gaos—, debió de haber sufrido

> ...un choque de radical desazón. Hubo de sentirse despojado de la posibilidad de desarrollar en realidad plenaria lo que había dejado en meras posibilidades precisamente de esa realidad: de desarrollarlo con la primacía con que había dado con las posibilidades; y la realidad plenaria de éstas era nada menos que la del efectivo tema filosófico de nuestro tiempo. De donde lo que hace la impresión de un grito de reclamación [...] Pero un grito angustiado, estrechado. Porque no están "mis pensamientos adecuadamente desarrollados en forma *impresa*". Porque "lo grave es que esa fórmula no es accidental, sino que se parte de ella —nada menos— para sugerir que...": sí, pero tan grave es que se parte de ella —nada más— para sugerir —nada más [...] Grito, pues, angustiado, estrechado por la conciencia sorda de esta obligación [de sistema]. Que debió de acabar haciéndose bien sonora. Y sin embargo, no cumplida en el resto entero de la vida.[46]

La línea de interpretación de Gaos respecto a la tragedia de Ortega ha sido corroborada como cierta en algunos de los mejores estudios orteguianos de aparición más reciente. Probablemente, la reconocida calidad de esos estudios se deriva, en parte, de que ninguno de ellos proviene de la línea de hermenéutica venerativa promovida por Marías o Rodríguez Huéscar. Así, Ciriaco Morón Arroyo fue el primero en descubrir, desde 1968, que el término de la vida como "realidad radical" no apareció en la obra de Ortega sino hasta 1929, cuando dio el curso *¿Qué es filosofía?* ante un gran público madrileño.[47] Según esta misma fuente, fue la lectura de Heidegger la que llevó a Ortega a transformar sus nociones de vida como circunstancia en las *Meditaciones del Quijote* (1914) y como impulso interior en *El tema de nuestro tiempo* (1923), a la de la vida como facticidad, como "realidad radical", en *¿Qué es filosofía?*, es decir, después de la lectura de *Sein und Zeit* y de haber intentado complementarlo con una traducción del término *Ur-tatsache*, de Nicolai Hartmann.[48] Al

[45] J. Gaos, "Salvación de Ortega", en *Sobre Ortega y Gasset...*, *op. cit.*, p. 79.
[46] *Ibid.*, pp. 79-80.
[47] C. Morón Arroyo, *op. cit.*, pp. 102 y 133.
[48] *Ibid.*, pp. 133 y 140. A pesar de la posibilidad señalada por Morón Arroyo, Nelson Orringer considera más recientemente que la noción de vida como "realidad radical" en la obra de Ortega no proviene de una traducción de la *Ur-tatsache* de Hartmann, sino más bien de la *Grundtatsache*

igual que Dilthey, Bergson, Simmel o Scheler, Ortega tenía, ciertamente, diversas observaciones en su obra sobre la vida humana integrables en la ontología existenciaria; pero esas observaciones se encontraban más en la forma de acotaciones esporádicas de ensayos, que en libros filosóficos metódicos y sistemáticos. De ahí que para Morón Arroyo surja la dualidad de interpretaciones entre aquellos que le dan la razón a Ortega en su reclamo de prioridad cronológica por haber anunciado precursoramente en sus ensayos algunos elementos identificables con la obra de Heidegger, y aquellos que señalan con mayor severidad que como Ortega no hizo rigurosa ontología antes de 1929, no tiene derecho a reclamar ninguna prioridad porque la gran cuestión que se plantearía entonces sería, justamente: ¿por qué la obra de Ortega no provocó, en 1914 o en 1923, o en 1925 y ni siquiera en 1930, la gran revolución que generó el difícil tratado de Heidegger a partir de 1927?[49]

Por otro lado, cuando Ortega anunció en la lección x de su curso de 1929 la "superación del idealismo", reconoció ciertamente que Heidegger era quien más lejos y con mayor profundidad había llegado en el análisis de la vida; pero, a partir de ahí —considera Morón— "todo lo que sigue es ya resumen del pensador alemán".[50] El gran descubrimiento de la vida como "realidad radical" no proviene tanto de los ensayos de 1914, como de una reinterpretación que el pensador español pudo hacer en 1929 de la categoría "vida", después de haber leído a Heidegger:

> Hasta qué punto es ahora [1929] cuando Ortega llega no sólo a la palabra, sino a la posición o encuentro de la vida como realidad radical, lo indica el hecho de que palabras parecidas se encuentran en la primera parte de la *Ética* de Max Scheler que Ortega leyó en 1914 y que sólo aprovechó para llegar a la idea de la *razón vital*, pero no de *realidad radical*.[51]

En todo caso, las lúcidas precisiones de Morón Arroyo confirman la interpretación que hiciera Gaos en 1961, según la cual fue la publicación de *Sein und Zeit* la que permitiría a Ortega darse cuenta del verdadero alcance

---

de Dilthey. Véase Nelson Orringer, "La crítica a Aristóteles de Ortega, y sus fuentes", en Manuel Durán (comp.), *Ortega, hoy*. Xalapa, Universidad Veracruzana, 1985, p. 183, nota 18. Idiomáticamente, hay una mayor cercanía entre *Grundtatsache* y "realidad radical" que entre ésta y *Ur-tatsache*, pero en cualquier caso, tanto Morón como Orringer coinciden en que cualquiera que sea la fuente, ésta fue buscada por Ortega *después* de la lectura de *Sein und Zeit*. En otro artículo, Orringer reitera en esta misma dirección que "Es dudoso que Ortega haya reconocido la importancia de esta intuición [de la radicalidad de la vida] antes de leer a Heidegger/Dilthey", es decir, antes de leer a Dilthey por la pista que Heidegger daba en *Sein und Zeit*". Véase N. Orringer, "Ortega's Dialogue with Heidegger in *What is Philosophy?*" en Universidad de Nuevo México (comp.), *Ortega y Gasset Centennial*, *op. cit.*, p. 53.

[49] C. Morón Arroyo, *op. cit.*, p. 137.

[50] *Ibid.*, p. 138.

[51] *Ibid.*, p. 140, nota núm. 32.

filosófico de varias ideas de sus obras anteriores a 1927, y asimilar a partir de entonces, incluso a regañadientes, la influencia de Heidegger en muchos otros aspectos de su obra.

La publicación en 1984 de *La voluntad de aventura*, de Pedro Cerezo Galán, vino a ratificar, con un enorme aparato crítico y un brillante análisis histórico-conceptual, las interpretaciones de Gaos y Morón Arroyo, amén de tener también aportaciones originales valiosísimas como la de descubrir en el espíritu lúdico, inherente a "la voluntad de aventura", un *leitmotiv* del pensamiento orteguiano, donde se formula una alternativa existencial, tanto frente al espiritualismo trágico unamuniano, como frente al carácter trágico/heroico de Heidegger.[52] En relación con la interpretación de Morón Arroyo, Cerezo considera que, aun cuando resulta válida en términos generales, también es cierto que la tesis de la vida como "realidad radical" no solamente se configuró por la crucial influencia de Heidegger y Hartmann, sino también, y de manera prominente, por la de Husserl con su noción de *Lebenswelt*.[53] Por lo que se refiere a Gaos, Cerezo también reconoce que "se aproxima bastante a la mía la opinión de Gaos", según la cual *Sein und Zeit* permitió ver retrospectivamente la filosofía de las *Meditaciones del Quijote* bajo el punto de vista de sus potencialidades ontológicas.[54] Así, también el erudito estudio de Cerezo coincide en que:

> En definitiva, a la luz de Heidegger, Ortega profundiza y reelabora su analítica de la vida y reorganiza su pensamiento en un nivel metafísico, salvándolo de las

[52] Véase Pedro Cerezo Galán, *La voluntad de aventura. Aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega y Gasset*, Barcelona, Ariel, 1984, pp. 134-135 y 337. A pesar de lo valioso de las aportaciones de Cerezo en lo referente al descubrimiento del espíritu lúdico como *leitmotiv* del pensamiento orteguiano, lo cierto es que Nelson Orringer ha mostrado que éste tampoco es un rasgo netamente original de Ortega. En honor a la verdad, la originalidad hay que adjudicársela a Max Scheler, como fuente de donde Ortega tomó la idea. Véase N. Orringer, "La crítica a Aristóteles de Ortega y sus fuentes", *op. cit.*, pp. 180 y 219-220. "Si Unamuno publicó sobre el sentimiento trágico de la vida entre 1911 y 1913, Ortega leía a la sazón 'El resentimiento en la estructura de la moral' de Scheler, que argüía contra el excesivo énfasis en la autoconservación, en la angustia y preocupación por el propio bienestar, cuidado mezquino y pusilánime. Veía el deporte, por otra parte, como la 'expresión de la libertad', a la cual había que subordinar el trabajo [...] en efecto, nunca fue mera retórica la idea orteguiana de la vida como deporte" (p. 219). Véase también José Ortega y Gasset, "El origen deportivo del Estado", en *El Espectador*, vol. VII, Madrid, Espasa-Calpe (Austral), 1966, p. 60-80.

[53] P. Cerezo Galán, *La voluntad de aventura...*, *op. cit.*, pp. 303-307.

[54] *Ibid.*, p. 308, nota 22. No obstante, Cerezo menciona que la posibilidad de ver retrospectivamente las potencialidades ontológicas de las *Meditaciones del Quijote* no siempre es una tarea fácil porque Ortega hizo todo lo posible por adulterar los hechos, a fin de probar a toda costa su originalidad. Así, Cerezo asevera fundamentadamente, "Ortega propende, como puede apreciarse a partir de 1929, no sólo a *interpretar* sus textos primerizos desde el nuevo nivel, sino, inversamente, a expresar su pensamiento maduro con el lenguaje de primera hora, es decir, de *Meditaciones del Quijote*, como prueba de su adelantamiento. Creo que se trata de una operación de enmascaramiento, que no responde a la realidad de los hechos" (p. 319, nota 38).

ambigüedades psicologistas y antropologistas en que había abundado en los años anteriores.[55]

Para Cerezo, Ortega tenía enormes cualidades como ensayista, pues poseía un "brillante genio" como crítico cultural,[56] pero la gran posibilidad objetiva de poder calibrar todo el valor filosófico de sus aportaciones culturalistas, en dirección hacia la filosofía prima, no se dio hasta después de la lectura del gran tratado sistemático de Heidegger. Fue en ese momento cuando, según Cerezo, Ortega decidió retraerse "desde la urgencia de la intemperie del periódico a la calma sustantiva de las aulas". En efecto, hacia 1929,

> Ortega se encuentra en plena madurez y en posesión de todos sus registros. Siente la comezón, urgido tal vez y hasta inquietado por la obra de Heidegger, de exponer *sistemáticamente* su propia visión comprehensiva del mundo, es decir, su filosofía, según el peso específico de su contribución a la cultura de su tiempo [...] La recepción de Heidegger, a partir de 1929, supuso para Ortega [...] la reelaboración existencial de la temática de la vida, descubierta en 1914. Los viejos temas parecen alcanzar ahora su estabilización definitiva y el espesor genuino de su sentido. En general, esta radicalización de planteamiento, bien visible en el mismo descubrimiento de la vida humana como *realidad radical*, afectó a todas las cuestiones, agravando su profundidad y envergadura, casi siempre sobre la base del viejo diseño, incluso sobre las fórmulas ya utilizadas, que sufren, en cambio, una decisiva modulación.[57]

Una interpretación semejante a las de esta línea, aunque quizá mucho más radicalizada, es la presentada en 1990 por Antonio Regalado García cuando considera, en un voluminoso e informado estudio, que al entrecruzarse conflictivamente la voluntad del estilo literario de Ortega con un afán por alcanzar un auténtico estilo sistemático intelectual, después de la aparición de *Sein und Zeit*, Ortega cayó en la trampa dialéctica de convertirse en "la marioneta de Heidegger" debido a la "angustiosa preocupación" del filósofo español por probar a toda costa su propia originalidad.[58] Al enfrentarse al lenguaje de *Sein und Zeit*, Ortega incluso llegó a traicionar su brillante estilo ensayístico y se autoimpuso la obligación de escribir de una manera complementaria al estilo estético metafórico de sus primeros ensayos porque, ante la

[55] *Ibid.*, p. 308.
[56] *Ibid.*, p. 142.
[57] *Ibid.*, pp. 77-78.
[58] Antonio Regalado García, *El laberinto de la razón: Ortega y Heidegger*, Madrid, Alianza Universidad, 1990, p. 27: "Ortega, que acusó a Kierkegaard de ser la marioneta de Hegel, cayó en la trampa dialéctica de toda polémica, azuzado por una angustiosa preocupación por su propia originalidad, y así terminó dándose de coces contra el aguijón y convirtiéndose en la marioneta de Heidegger."

renovación lingüística del gran tratado heideggeriano, "el decir metafórico cultivado por Ortega hasta aquel momento se manifestaba como insuficiente para apresar las estructuras pre-ontológicas de la vida humana".[59] Al descubrir en *Sein und Zeit* a "un verdadero Himalaya filosófico",[60] Ortega se estrelló contra la larga serie de conceptos ontológicos acuñados por Heidegger, quien violentaba al lenguaje cotidiano para obligar a las palabras a rendir significados ocultos y olvidados; y fue entonces también cuando Ortega, sin abandonar la metáfora, exploró nuevos recursos estilísticos como ir a las etimologías, al sentido arcaico de las palabras, a fin de captar el potencial ontológico de las palabras en función de la situación original del vocablo. Ante tal transformación estílistica,

> Ortega se manifiesta como quizás el primero y más brillante populizador de una variante de lo que se empezó a llamar en aquel entonces filosofía de la existencia. El análisis existenciario del *in-der-welt-sein* de lo *Dasein*, del ser-en-el-mundo de la vida humana, encuentra en la retórica de la razón vital un vehículo que adapta, tergiversa, simplifica y dramatiza, no sin originalidad, el cerrado y difícil análisis existenciario del ser de la existencia elaborado por Heidegger. [Así], Ortega inicia la llamada segunda navegación con el ojo fijo en el pensamiento de Heidegger, que le instó a buscar un lenguaje adecuado a su pretensión de forjar una teoría de la realidad pre-teórica "vida humana". La terminología raciovitalista de la primera época, sobrecargada de connotaciones vitalistas y juicios de valor, resultaba insuficiente ante el *tour de force* lingüístico de la obra de Heidegger.[61]

Pero la influencia de Heidegger no sólo tiene un efecto determinante en la producción de Ortega a partir de 1929, sino que también produjo un efecto retroactivo sobre todos los ensayos filosóficos que Ortega había escrito hasta antes de esa fecha. Regalado García se inscribe así, claramente, en la línea de interpretación que va de Gaos a Morón Arroyo y Cerezo (en oposición, por ejemplo, a la línea venerativa de Marías y Rodríguez Huéscar), al considerar que "Ortega cobró plena conciencia de las posibilidades de la fenomenología para su idea de la vida como realidad radical sólo después de leer *Ser y Tiempo*".[62] Más aún, la angustiosa preocupación por fijar dónde quedaba situada la originalidad de su pensamiento fue despertada y azuzada con la aparición del gran tratado de Heidegger:

[59] *Ibid.*, p. 25.
[60] *Ibid.*, p. 138.
[61] *Ibid.*, pp. 134-135.
[62] *Ibid.*, p. 171. En dirección contraria a esta interpretación, pueden verse ejemplos destacados de la hermenéutica venerativa de Ortega en las siguientes obras: Julián Marías, *Circunstancia y vocación*, Madrid, Alianza Universidad, 1983; Julián Marías, *Ortega. Las trayectorias*, Madrid, Alianza Universidad, 1983; Julián Marías, *Acerca de Ortega*, Madrid, Revista de Occidente (El Alción), 1971, especialmente las pp. 139-147; y Antonio Rodríguez Huéscar, *Perspectiva y verdad. El problema de la verdad en Ortega*, Madrid, Revista de Occidente, 1966.

> Ortega despertó ante la alarma sonada por Heidegger, reaccionando a favor de su propia originalidad y descubriéndola paradójicamente en las sombras que proyectaba el pensamiento de *Ser y tiempo* sobre la razón vital.[63]

De manera específica y detallada, Regalado García muestra cómo fue el análisis del mundo, en el tratado heideggeriano de 1927, el que permitió a Ortega elaborar una ontología fenomenológica de la circunstancia, paralela a la exegésis del "ser-en-el-mundo". El anuncio precursor de la circunstancia proyectaba, a partir de la aparición del tratado sistemático de Heidegger, muchas potencialidades filosóficas pero ya no podía quedarse meramente en su formulación ensayística porque, así, la proyección del tratado amenazaba con dejarla sin contenido. En suma, Ortega cayó en la cuenta de que

> El yo soy yo y mi circunstancia, formulado hacia 1914, quedó sin contenido; sólo con la aparición de *Ser y tiempo* pudo Ortega encontrar un hilo conductor para dotar a esa fórmula de un análisis ontológico de las estructuras de la vida humana.[64]

Parecería entonces que cuando Ortega trató de delimitar en 1934 su relación intelectual con Dilthey, proyectaba de manera inconsciente el tipo de relación que su obra ensayística guardaba frente al tratado sistemático de Heidegger. Ortega había dicho, en efecto, que "el sentido *futuro* que en la historia de la filosofía iba a tener Dilthey" sería el haber pensado a medias lo que, según Ortega, él sí logró pensar plenamente: "lo cual significa, lisa y llanamente, quiérase o no, que hemos sido unos cuantos los que entonces construíamos originalmente ese futuro a cuya luz —*sin ella no*— cobra sentido fecundo Dilthey".[65] En el capítulo III de la presente investigación mencionábamos, a propósito de estas líneas, que si se acepta la tendencia básica de la argumentación de Ortega, entonces también podría decirse que todo el posible valor precursor de sus *Meditaciones del Quijote* adquiere pleno sentido sólo a la luz —*sin ella no*— del tratado sistemático de Heidegger.[66] Pero también sugeríamos, en esa misma instancia, que el sentido y valor intrínsecos del ensayo precursor son muy diferentes al de esa misión restringida, y que esto sería claramente perceptible cuando se considerara la posición del joven Lukács al respecto. Sin embargo, antes de abordar la valiosa perspectiva de Lukács, conviene hacer notar que el artículo de Gaos, donde por primera vez se planteó el callejón sin salida en el que podía desembocar el afán de

[63] A. Regalado García, *op. cit.*, pp. 177-178.
[64] *Ibid.*, p. 149.
[65] José Ortega y Gasset, "Guillermo Dilthey y la idea de la vida" (1933-1934), en *Kant, Hegel y Dilthey*, Madrid, Revista de Occidente (El Arquero), 1973, p. 176.
[66] Véase *supra*, cap. III, p. 113-114.

originalidad sistémica de Ortega, llevaba el significativo título de "Salvación de Ortega". ¿Salvación? ¿Acaso Gaos no realizó más bien, con gran precisión, una "condenación" de su maestro al exhibir lúcidamente el meollo de la angustia de Ortega frente a la obra del profesor de Friburgo? No necesariamente: el discípulo fue lo suficientemente caritativo y generoso como para desarrollar una ingeniosa soteriología para el maestro.

Gaos detecta, así, que la calidad de la producción de Ortega corresponde a una división de dos periodos de veinte años cada uno y de calidad muy diferente. Lo mejor de las aportaciones filosóficas de Ortega se da entre 1914 y 1936. Lo publicado entre 1936 y 1955 es de calidad muy inferior porque, de alguna manera, el afán de sistema y la búsqueda por imitar a Heidegger "agarrotó" la creatividad, la originalidad y las tendencias naturales de Ortega hacia el género del brillante ensayo culturalista:

> De la existencia de la vida, no hay sistema. De este apotegma —nos dice Gaos— era Ortega la encarnación. Y no obstante, iba a empeñarse en una sistematización contra el sentido, no ya de su obra, sino de sí mismo, en vez de "racionalizar" su propia obra, vida, personalidad, con una conciencia de ellas, de sí mismo, reivindicativa de los valores que les son peculiares frente a los que les son extraños.[67]

Sólo en ciertas épocas de la historia de la filosofía se ha hecho filosofía sistemática y metódica, pero Ortega creía, según hemos visto, que sin sistema, o por lo menos sin la voluntad de sistema, no era posible hacer filosofía de primer nivel. De alguna manera despreció el tipo de filosofía donde él descollaba y donde tenía una producción de primer nivel. El gran filósofo culturalista, capaz de filosofar estéticamente al "hacer reverberar a la luz de la inteligencia personal los espectáculos en desfile de las circunstancias todas", pareció no percatarse de que ésa era precisamente una invaluable forma de hacer filosofía con valores propios, y por ende legítima tan sólo si llega a hacerse con total plenitud. Aunque no lo mencione Gaos de esta manera, Ortega pareció serle infiel a su propia máxima filosófica de "yo soy yo y mi circunstancia", al querer filosofar de acuerdo con una circunstancia que no era la suya, es decir, la circunstancia del meditador de la Selva Negra y no la del meditador de El Escorial. Ortega no apreció, o por lo menos pareció no apreciar plenamente, la virtud intrínseca de expresar en conceptos y términos fluidos la movediza articulación que podía serle fiel, bellamente fiel, a la esencia movediza y fluida de los fenómenos mismos de la modernidad. Puesto desde otra perspectiva: Ortega no pudo extraer todas las ventajas de una filosofía esteticista y culturalista que se expresara en un "deliberado ensayismo" —tal y como lo había hecho su maestro Simmel—, porque le

[67] José Gaos, "Salvación de Ortega", *op. cit.*, p. 85.

absorbió el deseo de filosofar de una manera sistemática, es decir, de una manera en la cual corría el riesgo de traicionar sus mejores virtudes naturales. No obstante, José Gaos consideraba que justamente aquí es donde radica la posibilidad objetiva de "salvar" a Ortega, puesto que, a pesar de todo,

> el haber creído en la superioridad de la forma de filosofar que le era extraña, no le impidió a Ortega filosofar con superioridad en la forma que le era propia [...] De él quedará en la historia de la cultura, no sólo hispánica, sino universal, no lo que hubiera querido hacer y ser, sino en realidad lo que hizo [...] Lo frustráneo debe contar en la biografía del hombre, pero no cuenta en la historia. En ésta sólo cuenta lo logrado en plenitud. Y de la plenitud del logro de lo propio de Ortega nadie ha dudado, tampoco él.[68]

Lo logrado en plenitud por Ortega consistió básicamente en sus aportaciones culturalistas y en su peculiar *genus dicendi* de ideas filosóficas: el ensayo precursor, con un valor intrínseco, capaz de sintetizar diversas tendencias de la realidad fugaz, fluida y movible de la modernidad. De este modo, si bien es cierto que la noción de la "realidad radical" no apareció sino hasta 1929, después de haber leído *Sein und Zeit*, también es cierto que la *posibilidad* de superar la dualidad sujeto-objeto y la brecha entre vida y razón ya se encontraba *anunciada* en la noción de vida y en la fórmula de "yo soy yo y mi circunstancia" de las *Meditaciones del Quijote*. En este sentido, esta obra de mocedad cumple espléndidamente su función de ensayo *precursor* que anuncia los temas filosóficos del porvenir. Obra, por otro lado, de "misión generacional" y no obra individual. Ortega debe mucho, muchísimo, a Simmel, Scheler, Husserl, Bergson, Dilthey y sobre todo a Hartmann, con quien compartía generacionalmente la clara percepción del "dintorno" de la pieza faltante en el mosaico filosófico, que se hace presente precisamente por su ausencia.[69] Por influencia de la interpretación de Hartmann de la filosofía platónica, Ortega pudo también anticipar la noción de verdad como *alétheia*, es decir, des-velación o revelación, años antes que Heidegger. Sólo que aquí se trataba de una idea original de Hartmann, es decir, originalidad en el

[68] *Ibid.*, p. 86.

[69] José Ortega y Gasset, *Prólogo para alemanes* (1934), Madrid, Revista de Occidente (El Arquero), 1974, p. 52; véase también *supra*, cap. VI, pp. 288-290. Una demostración detallada de cómo el libro de 1909 de Hartmann sobre Platón influyó decisivamente en varios aspectos de la obra orteguiana, puede encontrarse en Nelson Orringer, "Ser y no-ser en Platón, Hartmann y Ortega", en NRFH, vol. 29, núm. 1, 1980, art. cit., especialmente la p. 81, donde se estipula: "Según Hartmann no existe, por lo pronto, nada determinado sino un inmenso problema planteado a la filosofía. Y cuando, en la historia del ser, éste deja de considerarse como un dato, es de lógica que la índole problemática del ser signifique un no-ser. O, para esclarecer esta teoría, sirvámonos de una metáfora orteguiana que no sólo hemos leído en las *Meditaciones del Quijote*, sino que reaparece en *¿Qué es filosofía?*: el concepto de lo ausente, el ser que el filósofo busca, es la pieza que falta en el mosaico del universo."

sentido de recuperar el sentido olvidado por la verdad y por el Ser. La noción de verdad como *alétheia*, según hemos visto, en su sentido de desvelación y no de "concordancia de las cosas con el intelecto", es algo que no puede encontrarse en los cursos o escritos de Heidegger previos a 1924. Fue sólo al entrar en contacto con la personalidad y la obra de Hartmann en Marburgo, cuando Heidegger pudo utilizar la noción de *Unverborgenheit* como traducción de *alétheia*, de la misma forma en que Ortega la había podido aprovechar doce años antes para elaborar sus *Meditaciones del Quijote*.[70] La gran función del ensayo, como *genus dicendi* de la filosofía, consiste pues en su capacidad anunciadora y precursora del tema filosófico que le tocará únicamente al tratado explicitar y desarrollar sistemáticamente; y esta magnífica función otorga, así, un altísimo valor intrínseco al ensayo culturalista y esteticista. En este sentido, Octavio Paz captó muy pronto el valor inmanente del ensayo orteguiano al describirlo acertadamente como una forma de movimiento o exploración y descubrimiento, y no de construcción y colonización. La plenitud del "logro de lo propio de Ortega" es expresada así por Octavio Paz en términos que redondean brillantemente la fenomenología del ensayo:

> Fue un verdadero ensayista, tal vez el más grande de nuestra lengua: es decir, fue maestro de un género que no tolera las simplificaciones de la sinopsis. El ensayista tiene que ser diverso, penetrante, agudo, novedoso y dominar el arte difícil de los puntos suspensivos. No agota su tema, no completa ni sistematiza: explora. Si cede a la tentación de ser categórico, como tantas veces le ocurrió a Ortega y Gasset, debe entonces introducir en lo que dice unas gotas de duda, una reserva. La prosa del ensayo fluye viva, nunca en línea recta, equidistante siempre de los dos extremos que sin cesar la acechan: el tratado y el aforismo. Dos formas de la congelación.[71]

[70] Véase *supra*, cap. VI, pp. 343-350, especialmente la nota núm. 164. La noción de *alétheia* como *unverborgenheit* no aparece ni en el curso de Heidegger sobre la "historia del concepto del tiempo" de 1925, ni en la versión embrionaria de *Sein und Zeit*, es decir, la conferencia de 1924 ante la Facultad de Teología de Marburgo intitulada "Der Begriff der Zeit". En el curso de 1925 puede incluso encontrarse un parágrafo completo dedicado a "Das Phänomen der Entdecktheit", o "El fenómeno del descubrimiento", pero "Entdecktheit" todavía no tiene la clara conexión de "Unverborgenheit" (desocultamiento) con el problema de la verdad en su sentido original griego. No fue sino hasta que Heidegger, tal y como Ortega una década antes, entró en contacto con Nicolai Hartmann en Marburgo, y leyó su interpretación sobre "La lógica del Ser en Platón" (1909), cuando comenzó a utilizar, tanto el término *unverborgenheit*, como la noción de *alétheia* en su sentido de "desocultamiento" o "quitar un velo cubridor". Tal noción de verdad no aparece todavía, por lo tanto, en el curso de Heidegger de 1925. Para constatarlo véase Martin Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (1925), Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1988, parágrafo 28, pp. 348-376 y también parágrafo 6, pp. 69-74. Para la conferencia embrionaria de 1924, véase Martin Heidegger, *Der Begriff der Zeit: Vortrag vor der Marburger Theologenschaft Juli 1924*, Tubinga, Max Niemeyer, 1989. Esta conferencia es citada expresamente por Heidegger como importante antecedente de su gran tratado de 1927: Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, José Gaos (trad.), México, FCE, 1962, p. 292, nota núm. 1.

[71] Octavio Paz, "José Ortega y Gasset: el cómo y el para qué", en *Hombres en su siglo y otros ensayos*, Barcelona, Seix Barral, 1984, p. 98.

Octavio Paz tiene toda la razón en ver el genio de Ortega en su capacidad de ensayista predispuesto a explorar y descubrir, y no a definir y construir; pero según lo visto a lo largo de esta investigación, Paz no está en lo cierto cuando afirma: "fue una fortuna que Ortega y Gasset no haya sucumbido a la tentación del tratado y de la suma".[72] Ortega no fue un ensayista plenamente fiel a su misión y, sin embargo, aun cuando tuviera muchas dificultades para entender que el *genus dicendi* sistemático no es definitorio de la aportación filosófica, sino sólo "una de las tantas caretas que se ha puesto",[73] la obra orteguiana ha perdurado paradójicamente por su brillante expresión ensayística, culturalista y esteticista. Probablemente inspirado en Gaos y en Paz, Alejandro Rossi ha podido concluir, así, una parte del debate orteguiano con una nota cuya objetividad y mesura sólo podían adquirirse al paso del tiempo:

> Espero no equivocarme al afirmar que hoy en día hay una mayor claridad y, por tanto, una mayor libertad acerca del *genus dicendi* de la filosofía. Si es así, los tiempos son propicios para Ortega y Gasset y sus nuevos lectores lo apreciarán de un modo más completo, sin obsesiones clasificatorias, abiertos a su enorme riqueza de observaciones concretas.[74]

En lo que sigue, trataremos de describir la posición de Lukács respecto a la función del ensayo precursor frente al tratado sistemático, a fin de determinar si el pensador húngaro logró asimilar mejor que su casi condiscípulo español la lección de su maestro Simmel respecto a cómo debían aprovecharse óptimamente las ventajas del ensayo esteticista, en su calidad de forma privilegiada de expresión para el *Zeitgeist* de la modernidad.

C. Lukács el ensayista o el problema de la relación del Bautista con el Mesías

Hemos visto en el capítulo anterior que, al llegar en 1912 a Heidelberg, Lukács venía precedido de una gran fama como brillante ensayista por la publicación en 1911 de su colección de ensayos intitulada *El alma y las formas*. En la correspondencia entre Lukács y Max Weber se ha encontrado también cómo los dos pensadores consideraban que el trabajo universitario serio, en el ámbito de la filosofía, sólo podía conseguirse por medio de la elaboración de tratados sistemáticos y no mediante la expresión ensayística.[75] Max Weber

[72] *Ibid.*, p. 98.

[73] Alejandro Rossi, "Lenguaje y filosofía en Ortega", en A. Rossi, F. Salmerón, L. Villoro y R. Xirau, *José Ortega y Gasset*, México, FCE, 1984, p. 39.

[74] *Ibid.*, p. 39.

[75] Véase *supra*, cap. VI, pp. 321-322 y 327-330.

había señalado oportunamente a Lukács que aunque "el ensayista no es ni un pelo inferior al investigador sistemático", y que incluso más bien podría ser todo lo contrario, el lugar del ensayista no se encuentra, con todo, en una universidad.[76] Lukács ansiaba demostrarle al mundo académico alemán, y demostrarse a sí mismo, que él estaba más que capacitado para trabajar de manera rigurosa y sistemática. Después de todo, como decía en su último fragmento autobiográfico, el "periodo ensayístico" había durado tan sólo de febrero de 1907 a mayo de 1911 y había llegado "definitivamente" a su fin, después de comprender lo infructuoso del problema del esteticismo en el que desembocaba necesariamente la producción ensayística.[77] Al considerar cerrado así su "periodo ensayístico", Lukács parecía claudicar a la constante crítica que ese tipo de trabajo generaba en el medio intelectual, no sólo de Alemania sino también del Imperio Austrohúngaro, tal y como lo describe el más reciente biógrafo de Lukács:

> En esencia, el ensayista es un tipo negativo de escritor que pretende ser responsable sin poseer la responsabilidad autoevidente del pensador sistemático. En la sociedad húngara, privada de una cultura coherente y una tradición única como lo había señalado Mannheim, el ensayista era un hombre sin cualidades conforme exploraba las áreas intermedias entre la filosofía y la literatura. En la sugerente descripción de Musil, el ensayista es un maestro de la "fluctuante vida interna" o, todavía mejor, un santo "con y sin religión" [...] Tampoco Lukács, el ensayista, escapaba a la frivolidad y coquetería cuando buscaba lo eterno en las "pequeñas realidades" de la vida.[78]

Ahora bien, aun cuando Lukács intentara evadirse a partir de 1912 de la expresión ensayística —por un breve periodo, pues en 1918 reincidiría al escribir ensayos que acabarían por configurar en 1923 *Historia y consciencia de clase*—, lo cierto es que *El alma y las formas* se inicia con un "Ensayo sobre el ensayo" donde Lukács hace una de las mejores y más brillantes defensas del valor intrínseco de tal género literario. A diferencia de Ortega, Lukács estaba muy lejos de considerar al ensayo como "ciencia", pues, siguiendo a Wilde y Kerr, la crítica debería verse más cercana al arte que a la ciencia: "Intento aislar el ensayo con toda la precisión posible diciendo ahora que es una forma de arte".[79] En una primera aproximación, la distinción entre ciencia y arte radica, siguiendo a Simmel, en que, mientras en la primera obran sobre nosotros los

[76] Carta de Max Weber a Georg Lukács del 14 de agosto de 1916, en *Georg Lukács. Briefwechsel 1902-1917*, Stuttgart, J. B. Metzler, 1982, pp. 371-372.

[77] Georg Lukács, *Gelebtes Denken. Eine Autobiographie in Dialog*, Frankfurt, Suhrkamp, 1981, pp. 57 y 249-250.

[78] Arpad Kadarkay, *Georg Lukács. Life, Thought and Politics*, Oxford, Basil Blackwell, 1991, pp. 101 y 103.

[79] Georg Lukács, *El alma y las formas y Teoría de la novela*, Barcelona, Grijalbo, 1975, p. 16.

contenidos, en el arte predominan las formas: "la ciencia nos ofrece hechos y sus conexiones; el arte almas y destinos".[80] Pero ante esta distinción inicial, surge inmediatamente el problema de si no puede haber, pese a todo, una "ciencia del arte", y de ser así, ¿cuál sería entonces la función expresiva del ensayo? Los diversos exégetas de Lukács han dado respuestas a esta cuestión con diferentes variaciones de matiz. Así, Werner Jung proporciona una interpretación más filosófica que artística:

> El ensayo se aparece a Lukács como el vehículo apropiado para que se pueda articular la intuición. En el ensayo, el crítico filosofa sobre las formas de arte en el que se objetivan determinadas posibilidades de vida. El ensayo se convierte en un juez sobre la vida, durante la confrontación entre la vida inauténtica y vulgar y la configuradora vida esencial.[81]

Ernst Keller va todavía más lejos, aunque en la misma dirección de Werner Jung, al afirmar que para Lukács el ensayo cumplía una función vital radical, pues más que un vehículo de intuición, era medio de salvación para construir una alternativa de "vida esencial" frente a la decadente e inauténtica vida burguesa. El ensayo, en cuanto forma problemática de una época problemática, "es el instrumento que debía ayudar a mostrar el camino hacia la vida esencial", y por ello Lukács colocó su análisis en el lugar más prominente de su colección de ensayos.[82] Tal distinción entre la vida inauténtica y la vida esencial es la que había llevado antes a Lucien Goldmann a sostener que *El alma y las formas* es un parteaguas en la historia de la cultura occidental porque "marca el nacimiento de la moderna filosofía existencialista",[83] donde el ensayo es una forma de expresión "que plantea en el problema conceptual, con ocasión de alguna otra forma concreta, los problemas últimos de la filosofía y de la vida".[84] La razón de que el ensayo sea vehículo privilegiado de esta forma de expresión filosófica reside, según Goldmann, en su naturaleza fluida, concretizadora e interrogadora, todo lo cual sería esencialmente afín a las características centrales de la era problemática de la modernidad:

> El ensayo es precisamente una forma de expresión más apta para plantear interrogantes que para aportar respuestas, y [...] cuando se trata de estas últimas, las esboza en lugar de afirmarlas. El mismo Lukács define maravillosamente en su obra la esencia del ensayo, diciendo que es una forma intermedia entre la filosofía, que expresa una visión del mundo en el plano conceptual, y la literatura, que es

[80] *Ibid.*, p. 17.
[81] Werner Jung, *Georg Lukács*, Stuttgart, J. B. Metzler, 1989, p. 51.
[82] Ernst Keller, *Der junge Lukács. Antibürger und wesentliches Leben*, Frankfurt, Sendler, 1984, p. 95.
[83] Lucien Goldmann, "Georg Lukács: L'Essayiste" (1950), en *Recherches dialectiques*, París, Gallimard, 1959, p. 247.
[84] *Ibid.*, p. 251.

> la creación imaginaria de un universo coherente de personajes individuales y de revelaciones particulares. Emparentado con la filosofía, puesto que se expresa en el plano conceptual, el ensayo se sitúa como una forma intermedia en la medida en que plantea sus problemas solamente *con ocasión* de una realidad particular.[85]

En realidad Lukács no planteó las cosas de esta manera, sino que se orientó más bien, como veremos, a defender al ensayo en su autonomía estética de un modo no muy diferente a como ya lo había hecho su maestro Simmel, aspecto crucial que escapa al pionero trabajo de Goldmann sobre la naturaleza esencial de Lukács, el ensayista. De cualquier modo, Lukács proporciona en su "Ensayo sobre el ensayo" la primera clave para considerar a este género en su autonomía estética cuando afirma, heterodoxamente, que el más grande de los ensayistas no ha sido Montaigne ni Bacon sino... Platón. Regresando así a la cuestión de si puede haber una ciencia del arte, Lukács esboza una trayectoria evolutiva de la poesía y del ensayo donde la figura de Platón imprime un sello indeleble y problemático a la evolución autónoma del ensayo. La línea central de esta interesante, apretada y heterodoxa argumentación es expresada por Lukács en los siguientes términos:

> Desde luego que hay y tiene que haber una ciencia del arte. Y precisamente los más grandes representantes del ensayo son los que menos pueden renunciar a ella: lo que ellos crean tiene que seguir siendo ciencia aunque su visión de la vida haya rebasado el ámbito de la ciencia [...] La forma del ensayo sigue sin terminar el camino de la independización que su hermana, la poesía, ha recorrido hace ya mucho tiempo, el camino del desarrollo hasta la autonomía desde una primitiva unidad indiferenciada con la ciencia, la moral y el arte. Pero el comienzo de ese camino fue imponente, tan grande que la evolución posterior nunca la ha alcanzado del todo, sino que, a lo sumo, se le ha acercado unas pocas veces. Me refiero, naturalmente, a Platón, el más grande ensayista que jamás haya vivido y escrito, el que lo ha arrancado todo a la vida que le circundaba inmediatamente y no ha necesitado así de ningún vehículo mediador; el que pudo enlazar sus preguntas —las más profundas que jamás se han formulado— a la vida esencial.[86]

El darle tal función a Platón en la evolución de los géneros literarios genera obviamente un gran problema para la clasificación del ensayo, no solamente en cuanto género moderno, sino también para considerarlo, tal y como lo había hecho Simmel, la forma de expresión privilegiada para captar el espíritu del tiempo de la modernidad. No obstante, el propio Lukács afirma, poco después, que la diferencia específica del ensayo moderno radica

[85] Lucien Goldmann, "La estética del joven Lukács" (1961), en *Marxismo y ciencias humanas*, Buenos Aires, Amorrortu, 1975, pp. 179-180.

[86] G. Lukács, *El alma y las formas...*, *op. cit.*, p. 32 (traducción ligeramente enmendada en la última palabra).

precisamente en la *problematicidad* de la era moderna reflejada en este género. El ensayo "moderno" se ha vuelto demasiado intelectual y poliforme para adquirir una forma por sí mismo, ya no tiene el trasfondo vital que dio su fuerza a Platón ni la ingenuidad básica de sus primeras manifestaciones. Pero justamente por eso se hizo evidente "que era necesaria una salvación", la cual se manifestaba tanto posible como real pues "ahora el ensayista tiene que meditar sobre sí mismo, encontrarse y construir algo propio con lo propio".[87] La salvación del ensayo moderno se encuentra, entonces, en la posibilidad de llevar su problematicidad hasta sus últimas consecuencias, porque —según Lukács— cuando algo se ha hecho problemático, "la salvación no puede venir más que de la radicalización extrema de la misma problematicidad, de un radical marchar hasta el final de toda problemática".[88]

¿Cuándo se hace problemática hasta sus más profundas raíces la posibilidad de existencia del ensayista? Pues precisamente cuando se discute el papel, la función del ensayo precursor frente al tratado sistemático; es decir, cuando surge, por ejemplo, un Ortega que reclama prioridades cronológicas para sus ensayos frente al tratado sistemático de un Heidegger, o cuando Goldmann reclama para el propio Lukács la paternidad del existencialismo moderno y su anticipación ensayística a la problemática filosófica de *Sein und Zeit*. Pues ¿cuál es la justificación del ensayo si el sistema no llega? ¿Y si éste llega, no se hace entonces superfluo el ensayo? Lukács mismo pareció dar una respuesta anticipada desde 1911 a todos los "reclamos" de Ortega posteriores a 1927, o a los de Goldmann a partir de 1950, cuando explicó el papel del ensayo precursor frente al sistema de una manera que parecería anunciar la llegada de Heidegger en calidad del verdadero Mesías.

> sin duda se crean en el ensayista mismo sus criterios de juicio, pero no es él el que los despierta a la vida y la acción: se los inspira el gran determinador de los valores de la estética, ese que está siempre por llegar, que nunca ha llegado, el único autorizado a juzgar. El ensayista es un Schopenhauer que escribe los *Parerga* a la espera de su (o de otro) *Mundo como voluntad y representación*; es un Bautista que marcha a predicar en el desierto acerca de alguien que ha de venir, de uno cuyas sandalias él no es digno de desatar. Y si éste no llega, ¿no queda el ensayista sin justificación? Y si aquél aparece, ¿no se hace entonces el ensayista superfluo? ¿No se hace del todo problemático con este intento de justificación?[89]

Aparentemente, entonces, la función del ensayo precursor sería la de ser únicamente un Bautista que anuncia la llegada del tratado sistemático verdadero, el cual le dará sentido a su tarea, lo iluminará retrospectivamente y le

[87] *Ibid.*, p. 35.
[88] *Idem.*
[89] *Ibid.*, p. 36.

indicará los criterios de juicio con los que debe evaluarse. ¿Cobra sentido entonces el valor del ensayo precursor sólo a la luz —*sin ella no*— del gran tratado sistemático que está por llegar? Lukács responde, en una primera instancia, afirmativamente. Si el ensayo moderno cumple una función precursora —y hasta "reclama" airadamente que ese ha sido precisamente su papel—, entonces los límites de su acción han quedado determinados y, por definición, no le queda más remedio que cumplir lo mejor posible su misión. En tal caso, y ante los "reclamos" de prioridad cronológica de Ortega o de Goldmann en favor del Lukács ensayista frente a Heidegger, así como de la "amnesia selectiva" del primero respecto a Dilthey, a Simmel o a otras fuentes germánicas, tendría que surgir inevitablemente un llamado a la justicia elemental, semejante al convocado por Hans Sachs para reconvenir a Walther von Stolzing en la escena final de "Los maestros cantores de Nuremberg":

Verachtet mir die Meister nicht,
und ehrt mir ihre Kunst!
Was ihnen hoch zum Lobe spricht,
fiel reichlich Euch zur Gunst [...]

Drum sag ich Euch:
ehrt Eure deutschen Meister!
Dann bannt Ihre gute Geister
und gebt ihr ihrem Wirken Gunst.[90]

Pero al margen de esta honra que merecen los maestros alemanes, lo cierto es que, para Lukács, el ensayo sería "el tipo puro del precursor, y parece muy discutible que un precursor pueda pretender valor y vigencia sólo por sí mismo, con independencia del sentido de su anuncio".[91] Desde esta perspectiva, los airados reclamos de Ortega, o los promovidos a favor del Lukács ensayista, serían entonces, a pesar de sus ornamentos impresionistas, indignos de desatarle las sandalias al verdadero Mesías que llegó en 1927:

> El ensayista puede contraponer tranquila y orgullosamente su creación fragmentaria a las pequeñas perfecciones de la exactitud científica y de la frescura impre-

[90] Richard Wagner, *Die Meistersinger von Nürnberg* (Escena final):
¡*No me reneguéis de los maestros*
y honradme su arte!
Lo que alto habla en su alabanza,
sentidlo ricamente en vuestro beneficio [...]
Por esto os digo:
¡honrad a vuestros maestros alemanes!
así convocaréis los buenos espíritus,
y os entregaréis a su benéfico influjo.
[91] G. Lukács, *El alma y las formas...*, *op. cit.*, pp. 36-37.

> sionista; pero su más pura consecución, su creación más fuerte resulta sin fuerza alguna cuando llega la estética grande. Entonces cada una de sus configuraciones es sólo una aplicación del criterio finalmente inapelable; él mismo no es entonces más que cosa provisional y ocasional, sus resultados no se pueden ya justificar por sí mismos ante la posibilidad de un sistema. Aquí el ensayo parece de verdad y totalmente sólo precursor y no se le puede encontrar ningún valor sustantivo.[92]

Con este diagnóstico, Lukács ha ido a las raíces más profundas de la problematicidad del ensayo como género de expresión de la modernidad. Pero recordemos que tal radicalización es llevada hasta sus últimas consecuencias, precisamente para encontrar la vía de "salvación" del ensayo moderno, la cual es hallada en 1911 de una manera no muy diferente a como Gaos encontró en 1956 la "salvación" de Ortega después de exhibir el callejón sin salida al que conducían las infidelidades del maestro frente a su "circunstancia". El tratado sistemático —nos dice Lukács— es ciertamente un final de verdad, el final de un camino, pero éste es inimaginable e irrealizable sin el recorrido del camino, el cual adquiere, así, un valor autónomo. Si el ensayo logra "conseguir una configuración que libere y salve en eterno valor su esencialidad más propia e indivisible", entonces el ensayo mismo queda salvado en su autonomía estética o en una "toma de posición originaria y profunda respecto del todo de la vida, una categoría última y no abolible de las posibilidades de vivencia".[93] De esta forma, los ensayos estarán antes del sistema, pero aunque el sistema estuviera ya realizado, los ensayos no pueden verse como una mera aplicación, sino que tienen una clara autonomía de creación novedosa al participar de la vivencia real. Si el ensayista logra captar el valor de su autonomía, y comprende que su valor no radica en dar una sentencia (como en el sistema), sino en el aspecto dinámico y en continuo devenir del "proceso mismo de juzgar", entonces tiene amplias posibilidades de salvarse y encontrar su propio reino:

> Es verdad que el ensayo aspira a la verdad; pero al igual que Saúl, quien salió a buscar las asnas de su padre y encontró un reino, así también el ensayista que es verdaderamente capaz de buscar la verdad alcanzará al final de su camino la meta no buscada, la vida.[94]

Pero con esto no vaya a pensarse que el ámbito de salvación del ensayo queda reducido al reino de la *Lebensphilosophie*. Lukács se cuida de concluir su "Ensayo sobre el ensayo" apuntando más bien en la dirección de la autonomía estética, en cuanto ámbito de salvación, al definir a los ensayos

[92] *Ibid.*, p. 37.
[93] *Ibid.*, p. 38.
[94] *Ibid.*, p. 30.

como "poemas intelectuales" con una esfera de influencia estética y conceptual bien delimitada:

> Sólo ahora podemos escribir las palabras inciales: el ensayo es un género artístico, la configuración propia y sin resto de una vida propia, completa. Ahora ya puede resultar no contradictorio, no ambiguo, no fruto de una perplejidad el llamarle obra de arte y destacar constantemente lo que le diferencia del arte: el ensayo se enfrenta con la vida con el mismo gesto que la obra de arte, pero sólo con el gesto.[95]

En su respuesta a cómo salvar el ensayo en la autonomía estética, decíamos que Lukács sigue muy de cerca a su maestro Simmel, pues éste también había descubierto que, al visualizar al fragmento en cuanto *símbolo* de una totalidad más amplia, ciertamente se libera al fragmento —o al ensayo— del aislamiento, y se lo sitúa adecuadamente en el contexto más amplio que le da sentido.[96] El ensayo estético se convierte, así, en el medio privilegiado por excelencia para captar la realidad contradictoria, fragmentaria, temporalizada y fluida de la modernidad, desde el momento en que su esteticismo inherente constituye un vehículo afín y de la misma naturaleza que el de las tendencias ontológicas de la modernidad. El arte se erige, pues, en una "totalidad autónoma" que surge de los fortuitos fragmentos de la realidad; y por ello no constituye de ningún modo una mera casualidad el que los elementos esenciales del *Zeitgeist* de la modernidad hayan sido captados específicamente en la expresiva y precursora forma literaria que mejor podía reflejar ese tipo de realidad, es decir, la forma estética del ensayo. De aquí que, tal y como dice Simmel, en cuanto fragmento de la modernidad, el ensayo proporciona la privilegiada puerta de acceso a la totalidad, de manera reflejada, alegórica, parabólica o simbólica, en virtud de sus conexiones estéticas con lo esencial.[97] La instantánea *sub specie aeternitatis* es capaz de destilar lo eterno a partir de lo transitorio, que en este caso es la conciencia de la temporalización del Ser, la cual sólo podía surgir en la modernidad.

La heterodoxa introducción de Platón como ensayista en el análisis de Lukács parecía ocultar, sin embargo, las tendencias eminentemente modernas del ensayo. Pero en realidad fue precisamente ese elemento el que permitiría al pensador húngaro situar en un contexto más amplio la problemática fragmentaria del ensayo en la modernidad. Justamente por ello, críticos como Asor Rosa han encontrado también en *El alma y las formas*, aunque por razones muy distintas a las de Goldmann, un parteaguas filosófico y literario de la

[95] *Ibid.*, p. 38.
[96] D. Frisby, "Georg Simmels Theorie der Moderne", *op. cit.*, pp. 36-37.
[97] *Ibid.*, p. 28.

cultura occidental en función de su amplia visión estética de la modernidad, de tal modo

> ...que probablemente sea necesario remontarse a las *Cartas para la educación estética del hombre*, de Schiller, a fin de encontrar una obra que afronte con la misma comprensión vital y empática la problemática del arte moderno por oposición al del pasado, a *todo* pasado; aun cuando la obra de Schiller resulte, por lo demás, radicalmente diferente en sus contenidos a *El alma y las formas*.[98]

Independientemente de su valor autónomo como obra que capta en una amplia visión el problema del arte de la modernidad, *El alma y las formas* anuncia también, indudablemente, los temas existencialistas de la conciencia del límite del "ser-para-la-muerte" y de la distinción entre la vida o existencia inauténtica y la vida esencial. La tesis de Goldmann ha encontrado corroboraciones adicionales posteriores a 1973. De manera específica, Rainer Rochlitz encontró en 1977, excavando en el ambiente cultural de Heidelberg anterior a 1914, que Heidegger conoció con toda seguridad algunos de los planteamientos de Lukács, especialmente aquellos publicados en la revista *Logos*, donde se manifestaba el problema generacional de cómo ir más allá del neokantismo por medio de la *Lebensphilosophie*.[99] En 1983, Lee Congdon hizo referencia a esta evidencia adicional para concluir que tal argumento tiene ciertamente "su mérito", siempre y cuando "no se lleve demasiado lejos", pues es indudable que tanto para el joven Lukács como para Heidegger "la conciencia de nuestra finitud era un prerrequisito para entender el significado de nuestra existencia".[100] En contra de esta interpretación el filósofo húngaro Ernest Joós dedicó una buena parte de su estudio sobre la ontología de Lukács de los últimos años a tratar de demostrar que, en caso de haber similitudes, éstas se dan no tanto entre Heidegger y el joven Lukács, sino más bien entre el primero y el Lukács senil, quien al intentar desarrollar su propia ontología del ser social se vio influido, en contra de su voluntad, por el avasallador planteamiento ontológico de Heidegger.[101] Lo cierto es que, al margen de las relaciones intelectuales del último Lukács con Heidegger, es *posible* interpretar los ensayos juveniles de Lukács en el sentido de anunciar claramente varios temas

[98] Alberto Asor Rosa, "Der junge Lukács-Theoretiker der bürgerlichen Kunst", en J. Matzner, *op. cit.*, p. 67.

[99] Rainer Rochlitz, "Lukács et Heidegger: Suites d'un débat" en *L'Homme et la Societé*, núms. 43-44, enero-junio de 1977, pp. 87-94. El punto de partida de la investigación de Rochlitz fue Lucien Goldmann, *Lukács et Heidegger*, París, Denoël, 1973. Más recientemente, Rochlitz ha incorporado sus hallazgos de 1977 en su libro de 1983, R. Rochlitz, *Le jeune Lukács*, París, Payot, 1983.

[100] Lee Congdon, *The Young Lukács*, Chapell Hill, North Carolina Press, 1983, p. 64.

[101] Ernest Joós, *Lukács' Last Autocriticism: The Ontology*, Atlantic Highlands, Humanities Press, 1983, cap. 5, especialmente las pp. 93-94.

centrales de la posible problemática "existencialista", en particular la noción del "ser-para-la-muerte", lo cual no debe extrañar desde el momento en que Simmel fue una fuente compartida en lo referente a este tema. Con lo cual concluimos que *El alma y las formas* puede leerse de dos maneras no necesariamente antagónicas, sino más bien complementarias: por un lado, tendría el valor de ser, tal y como lo ve Asor Rosa, un parteaguas cultural por su visión del problema del arte en la modernidad; por el otro, constituye una serie de ensayos con una autonomía estética que, tal como lo ve Goldmann, no impide su función precursora en el anuncio de la filosofía existencialista del siglo XX y, de manera más amplia, en su captación del *Zeitgeist* de la modernidad.

D. Importancia de la localización espacial en la génesis de los ensayos precursores y del tratado sistemático

Aun cuando ya hemos dado las razones intrínsecas por las cuales la captación precursora del *Zeitgeist* de la modernidad tenía que darse en la específica forma literaria del ensayo estético, nos queda por ver el importante tema de cuál es la localización social más apropiada para la producción ensayística, frente a la que pueda tener el pensador sistemático que desarrolla preferentemente sus ideas filosóficas en tratados rigurosos y "bien artillados". En otras palabras, la sociología del conocimiento se desplazará aquí al ámbito más específico de la sociología de la literatura, en el sentido de tratar de identificar la influencia de las condiciones de localización social en la producción de los ensayos precursores de la modernidad, por un lado, y del tratado sistemático que logra articular algunos de esos mismos elementos, por el otro. Este análisis sociológico es *complementario* del más amplio desarrollado a lo largo de la presente investigación y, por lo mismo, no tiene pretensiones reduccionistas sino que, por el contrario, se inscribe en el espíritu flexible de una interpretación hermenéutica y pluralista para conceptuar sociológicamente cómo se localiza y se capta el ambiente cultural de una época.

En capítulos anteriores de este trabajo, describimos cómo Simmel, Lukács y Ortega compartían una localización social semejante al ser, por diversas razones y de distintos modos, *outsiders* en el medio cultural alemán previo al estallido de la primera guerra mundial. Además de compartir esa característica, los tres *outsiders* tenían una localización similar en sus respectivos países, donde eran considerados individuos cosmopolitas debido a los viajes culturales que emprendían constantemente por diversas partes del continente europeo. Los tres eran también intelectuales urbanos radicados en las grandes ciudades capitales de sus respectivos países, es decir, Berlín, Budapest y Madrid. De tal modo que, en una primera aproximación y desde un punto de vista sociológico estrictamente formal, la captación precursora del *Zeitgeist* de

la modernidad se dio en los escritos de tres excelentes ensayistas que, por diversas razones, tenían la localización social de *outsiders* en el medio cultural alemán, además de ser individuos cosmopolitas, urbanos, viajados y radicados en las grandes metrópolis de sus países y que, en el caso específico de Lukács y Ortega, compartían, como vimos, el mismo *complejo* generacional de 1914.

1. La raíz urbana y cosmopolita de los ensayos de Simmel

A la luz de todos estos datos, la gran cuestión por resolver en lo que sigue, desde una perspectiva sociológica, es la de si hay alguna conexión necesaria entre la creación de ensayos precursores de la modernidad y la localización social del *outsider* urbano y cosmopolita. En el caso específico de Simmel, algunas de las recientes investigaciones especializadas responden afirmativamente a esta cuestión: el *espacio experimental* del que se nutrían los ensayos estéticos y sociológicos de Simmel estaba constituido indudablemente por la vida urbana del gran centro metropolitano de Berlín a principios del siglo XX.[102] Autobiográficamente, el propio Simmel había afirmado también que "el desarrollo de Berlín de ciudad a metrópolis, en los años anteriores y posteriores al cambio del siglo, coincide con mi más fuerte y extensivo desarrollo".[103] Tal percepción era compartida por críticos contemporáneos de la obra de Simmel, como Karl Joël, quien consideraba que "Simmel extrajo la totalidad del espíritu de la época a partir de su análisis del dinero", pues este análisis, como el del funcionamiento de la economía monetaria de las grandes ciudades que aparece a lo largo de la *Filosofía del dinero* (1900), "sólo podía ser escrito en ese tiempo y en Berlín".[104]

Ahora bien, la relación intrínseca entre los análisis del dinero, de la modernidad y de las grandes ciudades en la obra de Simmel se da porque, para él, el dinero es el símbolo mismo de la modernidad; a través de las condiciones y efectos del tráfico monetario se exhiben los diversos aspectos de la sociedad y de la cultura de la modernidad. Al intentar encontrar un concepto que resumiera el análisis del simbolismo monetario, Simmel propuso el de la indiferencia o "distanciamiento". El dinero constituye la expresión intensificada del distanciamiento, o mejor aún, es, por decirlo de algún modo,

[102] Véase Georg Lohmann, "La confrontation de Georg Simmel avec une Métropole: Berlin", en *Critique*, núm. 531-532, agosto-septiembre de 1991, pp. 623-642.

[103] Citado en David Frisby, "Georg Simmel, primer sociólogo de la modernidad", en Josep Picó (comp.), *Modernidad y postmodernidad*, Madrid, Alianza Editorial, 1988, p. 61.

[104] K. Joël, "Eine zeitphilosophie" (1901), citado en David Frisby, "Introduction to the Translation" de Georg Simmel, *The Philosophy of Money*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1978, pp. 7-8.

el distanciamiento mismo. De tal modo que, si el dinero es el *símbolo* de la modernidad, y el "distanciamiento" el concepto por medio del cual esta última se caracteriza, entonces la gran ciudad constituye el "espacio experimental" por excelencia para detectar cómo se realizan los procesos modernos. El interés teórico de Simmel se dirige "a los procesos de disolución y de transformación propios de la gran ciudad; esos procesos delimitan su concepto de lo moderno y de la modernidad; de ahí extrae los parámetros de su diagnóstico de la época, y a través de ellos buscará sus soluciones".[105] La gran ciudad, como fuente de inspiración y como objeto de análisis, reviste una especial relevancia porque Simmel fue probablemente el primer sociólogo en señalar explícitamente la importancia de los contextos espaciales para la interacción social; de tal modo que el "espacio experimental" constituido por la gran metrópolis representa el punto focal de las otras experiencias sociales utilizadas por Simmel para captar el "espíritu del tiempo" de la modernidad.

En efecto, el análisis de Simmel sobre el consumidor de la sociedad de mercado se localiza dentro del contexto de la vida social de las grandes urbes, como también lo están sus análisis sobre la moda, el estilo decorativo, el carácter transitorio de las grandes exhibiciones comerciales, y hasta el proceso mismo de la tendencia del arte moderno hacia la deshumanización.[106] En su célebre ensayo sobre "Las grandes urbes y la vida del espíritu"(1903), Simmel expone también cómo las múltiples impresiones que se dan en la gran vida urbana generan la expansión de la vida nerviosa de su población, apareciendo así tanto una intensificación de la "neurasténica" vida refinada, como el gran problema de conservar algún margen de libertad individual frente a la presión y la constante amenaza de la gran colectividad.[107] El perceptivo observador con una adecuada localización social en la gran urbe podrá extraer, así, valiosísimas experiencias fragmentarias de la modernidad, especialmente si, como era el caso de Simmel, su casa está localizada precisamente en el cruce de los dos principales "ejes viales" de una gran ciudad.[108] El impresionismo moderno, tanto en el arte como en la vida misma, encuentra un suelo fértil y su medio natural en los grandes centros metropolitanos, y por ello no es de extrañar que Simmel captara, en sus ensayos impresionistas, el espíritu de la modernidad reflejado en los dinámicos, fluidos y temporalizados procesos de la vida urbana cotidiana. La gran metrópolis es el punto de convergencia de los más diversos estratos sociales, personajes, ocupaciones y tendencias culturales y políticas, de las cuales es posible extraer la "esencia" de la dinámica del tiempo. Sólo el ensayo puede captar, debido a su forma reflejada y

[105] G. Lohmann, "La confrontation de Georg Simmel avec une Métropole", *op. cit.*, p. 624.

[106] Véase G. Simmel, *The Philosophy of Money*, *op. cit.*, cap. 6.

[107] Georg Simmel, "Las grandes urbes y la vida del espíritu" (1903), en *El individuo y la libertad*, Barcelona, Península, 1986, pp. 247-261.

[108] Véase *supra*, cap. III, pp. 132-133.

parabólica de expresión, la esencia de esta fluidez y fragmentariedad que la gran ciudad proporciona en su constante bombardeo de nuevas impresiones y diversiones, en periódicos, teatros, cines, librerías, cafés, burdeles, cabarets, partidos políticos y manifestaciones de protesta. El ensayo resulta ser, pues, la forma de expresión más adecuada para reflejar esas impresiones, las cuales podrán expresarse todavía mejor si el ensayista que capta la esencia de esas tendencias es un *outsider* que extrae el máximo provecho del "distanciamiento" que de manera natural le otorga su condición urbana.[109] Las experiencias urbanas constituyen así un tipo especial de "fragmentos de la modernidad" cuyo vehículo de expresión natural es el ensayo, tal como lo consignan recientes investigaciones especializadas sobre Simmel:

> La obra de Simmel no es sistemática y no presenta tampoco una filosofía de tipo sistemático. Sus escritos son sobre todo ensayos, en cuanto forma que ha favorecido y marcado su diagnóstico de la gran ciudad. El ensayo permitía a Simmel, además de desarrollar interpretaciones filosóficas fundamentales en sus escritos, interpretar ciertos fenómenos y ciertas impresiones psicológicas de la vida cotidiana y de la experiencia cotidiana de la gran ciudad.[110]

La perspectiva de "distanciamiento" en la captación de esos procesos cotidianos era, por otro lado, fundamental para Simmel pues sólo así podía obtenerse la necesaria perceptividad especial del *outsider*, del extranjero descrito en el excurso sobre "El extranjero" de su *Sociología*.[111] En el capítulo 9 de esa misma obra intitulado "El espacio y la sociedad", Simmel analiza la importancia de los contextos espaciales para la interacción social y describe no sólo la función que desempeñan las grandes ciudades en tal proceso, sino por qué el "distanciamiento" natural generado por las grandes urbes en sus ciudadanos puede suspenderse, aunque conservándose, cuando se alteran las condiciones espaciales originales, por ejemplo durante un viaje. El pasaje donde Simmel describe este proceso es interesante, no sólo porque Ortega haría años después una referencia explícita al mismo con el fin de autodefinirse como *outsider*, como extranjero,[112] sino también porque Simmel ilustra de manera concreta su tesis del carácter de "distanciamiento" generado por la experiencia de la moderna vida urbana.

> Las relaciones de amistad en los viajes —señala Simmel—, cuando tienen solamente ese carácter, producen a menudo una intimidad y franqueza para la cual

[109] G. Simmel, "Las grandes urbes...", *op. cit.*, pp. 253-254, donde Simmel expone las razones por las que la vida urbana lleva a una actitud de indiferencia, de reserva externa y de "extranjería".

[110] G. Lohmann, "La confrontation de Georg Simmel...", en *op. cit.*, p. 629.

[111] Véase *supra*, cap. III, pp. 102-105.

[112] Véase *supra*, cap. III, p. 107.

> no se halla propiamente motivo alguno interior. A ello parecen colaborar tres razones: el apartamiento del medio de vida acostumbrado, la comunidad de impresiones y acontecimientos, la conciencia de la próxima y definitiva separación. [Los viajeros,] cuando se encuentran en nuevos ambientes, frente a hombres completamente extraños, pierden toda medida sobre lo que deben manifestar o callar [...] La amistad de viaje, partiendo del sentimiento de que no obliga a nada y de que nos hallamos frente a una persona de la que, al cabo de algunas horas, nos separaremos para siempre, persona propiamente anónima, nos induce a menudo a hacer confidencias extraordinarias, a ceder al impulso de revelación que en las relaciones habituales, a largo plazo, hemos aprendido a reprimir porque la experiencia nos ha mostrado sus inconvenientes.[113]

2. *El esteticismo urbano y distanciado de Lukács, el ensayista*

Las características del "distanciamiento" cosmopolita que permitieron a los ensayos de Simmel reflejar precursoramente el *Zeitgeist* de la modernidad eran compartidas de manera especial por su discípulo Georg Lukács. Hemos mencionado que también él era percibido y se percibía a sí mismo como un *outsider* "libremente flotante" entre los mundos culturales de Hungría y Alemania. En Budapest, en Berlín, en Florencia, en Viena o en los trenes en que se desplazaba de una gran urbe a la otra, Lukács redactó los brillantes ensayos que acabaron por configurar *El alma y las formas*. Aunque ni en esos ensayos ni en otros escritos de la misma época o poco después se reflejan las condiciones de dinámica vida urbana que emanan de los de su maestro Simmel, lo cierto es que el ensayismo del joven Lukács también captó el *Zeitgeist* temporalizador de la modernidad. Con todo, la mayor similitud entre los ensayos del maestro berlinés y los del discípulo húngaro se daba más bien en la experiencia de separación, "extranjería" y distanciamiento, que rodeaba a la refinada percepción del esteticismo inherente a esa forma de expresión. En efecto, para Lukács, la vivencia trágica del esteta cosmopolita y urbano, y por extensión de todo artista o intelectual moderno, se resumía, según Mary Gluck,

> en la experiencia de la separación: la separación del individuo frente a la comunidad, del hombre frente a la naturaleza, del arte frente a la vida, del intelecto frente a la emoción, del hombre frente a la mujer [...] El tipo puro del esteta era *el eterno extranjero*, porque su vida emocional pretendía estar totalmente desconectada de su ser social. Pero todavía más doloroso que este aislamiento frente a la gente era su extrañamiento metafísico de toda realidad religiosa o sobrenatural [...] En última instancia, el esteta se veía acosado por la necesidad religiosa de la trascen-

[113] Georg Simmel, *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización*, Madrid, Revista de Occidente, 1977, vol. 2, pp. 704-707.

> dencia, por el deseo primitivo de fusionar su yo solitario con alguna gran tarea comunitaria.[114]

Varios documentos de los años inmediatamente anteriores al estallido de la primera guerra mundial confirman que Lukács se veía a sí mismo como "el eterno extranjero" en búsqueda de una posible redención, en alguna hazaña comunitaria. Finalmente encontraría tal hazaña en la forma extrema del comunismo de la revolución bolchevique, aun cuando es posible que el sustrato metafísico de su cosmovisión, incluso en el periodo de su aberración estalinista, continuara marcado por la sensación de perenne extranjería y no pertenecía de fondo a la comunidad. La fantasía, el anhelo por la comunidad y por la utópica llegada final al hogar se expresaría durante el periodo esteticista del joven Lukács, sobre todo en un breve ensayo de 1907 sobre Gaugin, el cual no sería incluido en el volumen de *El alma y las formas*, a pesar de la petición expresa de Leo Popper el gran amigo juvenil de Lukács. En ese ensayo, Lukács describe la sensación nómada del artista que por fin encuentra su hogar. En Tahití, Gaugin recuperó el sentimiento de pertenencia a una comunidad que no había tenido en Europa. A diferencia de la opinión convencional, Lukács no veía en ese acto una huida, sino, por el contrario, la feliz llegada a casa después de muchas tentativas. Tahití curó a Gaugin porque ahí

> ...encontró una localización social propia donde ya no era un rechazado, un anárquico errante [...] Por fin alcanzó la meta que había buscado toda su vida. Él es el único pintor moderno que logró llegar a casa.[115]

La fantasía de Gaugin no podía dar, por otro lado, la anhelada respuesta a la sensación de aislamiento experimentada por Lukács en esa época. A lo más que podía aspirar era a esa futura y vaga posibilidad de formar parte de alguna gran hazaña comunitaria; aspiración que subrayaba en 1907 la condición de aislamiento, extrañamiento y distanciamiento de Lukács frente a las formas banales de vida comunitaria a su disposición. En una carta de enero de 1909 dirigida a una amiga húngara, y donde se exhiben varios párrafos utilizados posteriormente para la composición del ensayo dedicado a Charles Louis Philippe en *El alma y las formas*, Lukács confesaba sentir un enorme anhelo de una comunidad en la que pudiera tener una compañia íntima con algunos de sus miembros, aun cuando, por el momento, tuviera que conformarse con vagar en la soledad...

[114] Mary Gluck, *Georg Lukács and his Generation: 1900-1918*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1985, pp. 120 y 122 (el subrayado de la expresión "el eterno extranjero" es mío).

[115] Georg Lukács, "Paul Gaugin" (1907), en *Sulla Povertá di Spirito. Scritti (1907-1918)*, Paolo Pullega (ed.), Bologna, Cappelli, 1981, pp. 56-57.

> Pero quién sabe, quizá hay alguien, en alguna parte, con quien pueda fusionarme, un espejo que refleje mi imagen o una hazaña en la que pueda reconocerme ¿La hay verdaderamente? No lo sé y tampoco sé qué pueda ser, sólo sé que estoy en camino hacia allá y que todo lo demás han sido hasta ahora tan sólo estaciones en el camino. [...] Voy en camino, ¿a dónde? ¡Quién sabe! ¿Por qué? ¡Quién sabe! Pero voy solo y quizá tenga que ofrecer también, como Sócrates, un gallo a Esculapio, cuando llegue la hora en que los deseos se extingan.[116]

En el "Diario de 1910-1911" aparecen también varias entradas donde se refleja claramente la percepción que Lukács tenía de sí mismo en calidad de *outsider*, de "apátrida", de indiferente extranjero, no sólo frente al detestable mundo de la banalidad burguesa que lo rodeaba, sino incluso también frente a sus relaciones más próximas. Así, desde la perspectiva de su cosmovisión esencial, Lukács afirmaba que "en el sentido metafísico soy absolutamente desleal, apátrida",[117] lo cual se derivaba de una capacidad para mantenerse distanciado frente al medio social que lo rodeaba:

> Apenas un poco de productividad interior y ya me siento bien, no necesito a nadie. Aquí lo importante es esta comprobación: no me hace falta nadie. Sería hermoso que existiera alguien; pero ¿quién? Alguien lo suficientemente fuerte para servir de espejo (que no deje pasar los rayos solares), pero que sea solamente espejo. Veo cada vez más claro que inteligencias poderosas y complejas (Simmel, Bloch) no me ofrecen casi nada [...] Mi frialdad empieza a hacerse sentir también en el exterior. Primero se ha dado cuenta Edith, ahora Hilda. Creo que poco a poco me abandonará todo el mundo, ¿Y bien? Da lo mismo. O lo resistiré y me dedicaré a cosas provechosas, y entonces estará bien. O no lo resistiré, y también en ese caso estará bien.[118]

Tal actitud se manifestaba de muy diversos modos, no sólo en el "metafísico esencial" de la autopercepción como "apátrida", sino también en el de la autoconciencia de llevar un estilo de vida radicalmente distinto al de la autocomplacencia pequeñoburguesa o al de la vulgaridad del proletariado. En cualquier caso, la expresión del distanciamiento proveniente de un *outsider* deliberado es por demás elocuente:

> Estos abominables, repulsivos, primitivos pequeñoburgueses empedernidos. ¡Cómo gritan, aúllan, saltan! ¡Qué delgadas son las paredes de esta pensión! ¡Se oye cada paso! Y las sirvientas vociferando y canturreando... Uno se siente expulsado de la sociedad, pero no en el sentido sentimental; de cualquier manera, te machacan los

[116] Carta de Lukács a Sári Ferenczi de enero de 1909, en Georg Lukács, *Briefwechsel*, *op. cit.*, pp. 56-59.
[117] Georg Lukács, *Diario 1910-1911 y otros inéditos de juventud*, Barcelona, Península, 1985, p. 80.
[118] *Ibid.*, pp. 87 y 93.

> nervios con la más brutal insensibilidad sólo porque se atreve uno a vivir una vida diferente, porque no se ajusta a una vida "autocomplaciente y cordial".[119]

Por otra parte, de manera similar al fenómeno sociológico analizado por Simmel, Lukács podía manifestar su distanciamiento urbano en la facilidad con la que establecía relaciones corteses y superficiales con extraños, siempre y cuando esas relaciones no amenazaran con generar una intimidad que se prolongara más allá de un tiempo y un límite convenientes. Así, Lukács reconocía que *no* podía generar relaciones íntimas prolongadas, "contrariamente a la facilidad con que yo entablo una conversación o empiezo con cualquiera una relación superficialmente íntima".[120] Pero probablemente la autodescripción más contundente que diera Lukács en su *Diario* sobre el sustrato metafísico subyacente a su condición de *outsider* o "apátrida" sea la de que "la categoría del 'en' es una señal característica de las relaciones esenciales y yo nunca he estado todavía 'en' algo".[121] El ensayo se manifestaría, entonces, como la forma de expresión más adecuada para el "distanciamiento" que imponía este tipo de *outsider*, no sólo por su movilidad y fluidez interna, o por su autonomía estética, sino sobre todo por ser una forma reflejada, irónica e indirecta de expresión, donde se podían conjugar —a juicio del más reciente biógrafo de Lukács— las posiciones más contradictorias:

> Al igual que Simmel, Lukács confirió al género del ensayo una forma privilegiada de interacción con el mundo, muy distinta de las "pequeñas perfecciones de la exactitud científica". Por su naturaleza intrínseca, el ensayo le permitía a Lukács cambiar de perspectivas y permanecer, por decirlo así, de incógnito en un juego irónico de contradicciones.[122]

3. *Ortega y Heidegger o la antropología del* outsider *contrapuesta a la del* insider

> "Nadie es profeta en su tierra;
> por eso lo es el desterrado."
> José Gaos[123]

Ortega y Gasset expresaría también, a lo largo de su vida y en diversos ensayos, una concepción antropológica basada en la idea del extrañamiento

[119] *Ibid.*, pp. 101-102.
[120] *Ibid.*, p. 79.
[121] *Ibid.*, p. 111.
[122] A. Kadarkay, *Georg Lukács...*, *op. cit.*, p. 101.
[123] José Gaos, "Aforismo del 4 de febrero de 1959", en *Confesiones profesionales y Aforística*, vol. XVII de sus *Obras completas*. México, UNAM, 1982, p. 218. Agradezco a mi maestro Rafael Segovia el haber llamado mi atención sobre este aforismo.

del hombre frente al mundo, lo cual reflejaba en muy buena medida una explícita autopercepción del filósofo español en la dirección de considerarse "un extranjero", un *outsider* que, por otro lado, compartía con Simmel y con Lukács la característica de ser urbano y cosmopolita. Por su formación en las tradiciones culturales francesa y alemana, por su decidida oposición al casticismo unamuniano, o por su *Drang nach Westen* al fundar en 1923 la *Revista de Occidente*, Ortega podría ser considerado un intelectual cosmopolita. Pero también en sus escritos de estirpe "selecta y aristocrática" aparece la idea del intelectual cosmopolita con la que evidentemente se identificaba Ortega:

> esos intelectuales cosmopolitas no son todos los intelectuales de cada nación, sino únicamente los mejores de la generación vigente, los que forman hoy las avanzadas creadoras. Son, en suma, la minoría más selecta.[124]

A su vez, el urbanismo de Ortega quedaría confirmado, no sólo por su estirpe madrileña, sino también por estancias más o menos prolongadas a lo largo de su vida en Buenos Aires y Lisboa, en Berlín y París o en Munich y Leipzig. La perspectiva excéntrica y marginal en calidad de "espectador", explícitamente emparentada con la idea del "extranjero" desarrollada por la *Sociología* de Simmel, quedaría expresada por Ortega, según vimos en el capítulo III, al declarar en Buenos Aires durante un discurso de 1939 que "yo soy nada menos que el extranjero, y me beneficio de sus melancólicos privilegios".[125] También en un capítulo previo veíamos cómo Curtius explicó la ventaja del perspectivismo orteguiano en función de su específica localización cultural, excéntrica y marginal, frente al resto de Europa;[126] y ahí mismo vimos que la delimitación de las funciones del "espectador", autoadjudicadas por Ortega, tenían un significado eminentemente de perspectiva marginal, es decir, de *outsider*, con todas sus ventajas y limitaciones.[127] Pero probablemente la mejor expresión de las implicaciones más profundas de tal localización fue la que Ortega se vio obligado a delimitar frente a la radicalmente distinta de un *insider* que no compartía las características de localización social del meditador de El Escorial ni de Simmel y Lukács; nos referimos, claro está, a la localización, perspectiva y concepción antropológica de Martin Heidegger.

[124] José Ortega y Gasset, "Cosmopolitismo" (1924), en *La Historia como sistema y otros ensayos de filosofía*, Madrid, Revista de Occidente/Alianza Editorial, 1981, p. 108. Para una interpretación de toda la filosofía de Ortega, como forma de superficial y frívolo cosmopolitismo, puede consultarse Vicente Marrero, *Ortega, filósofo "mondain"*, Madrid, RIALP, 1961.

[125] José Ortega y Gasset, "Discurso ante la Institución Cultural Española de Buenos Aires" (1939), en *Meditación del pueblo joven*, Madrid, Revista de Occidente (El Arquero), 1966, p. 71. Véase también *supra*, cap. III, p. 107.

[126] Véase *supra*, cap. VI, p. 375.

[127] *Ibid.*, pp. 285-300.

En 1951, al darse una discusión entre Ortega y Heidegger con motivo de un coloquio en Darmstadt dedicado al tema de "El hombre y el espacio", quedaron contrapuestas y delimitadas dos concepciones antropológicas radicalmente diferentes: la del *outsider* frente a la del *insider*. O, para ponerlo en los característicos términos de la modestia orteguiana: "Sobre el nivel del mar del coloquio arquitectónico se produjeron en Darmstadt dos erupciones filosóficas: una, la conferencia de Heidegger en la mañana de un día; otra, mi conferencia en la tarde del mismo día".[128] En su conferencia, intitulada *Bauen, Wohnen, Denken* (construir, habitar, pensar), Heidegger expuso una antropogénesis al considerar que el habitar otorga la diferencia radical del hombre frente al animal, porque, en tanto que piensa, el hombre construye, y esta actividad puede realizarla porque primigeniamente ya se encuentra habitando, es decir, morando en la tierra. Al habitar, el hombre consigue una unidad de cuatro dimensiones desde el momento en que conserva la tierra, crea las condiciones para recibir hospitalariamente al cielo, espera a la divinidad honrándola, y se inicia en su propia esencia humana, en tanto que es un ser-para-la-muerte. El habitar, en consecuencia, tiene una precedencia primigenia sobre el construir, pues lo hace posible en tanto las cosas cultivadas o construidas por el hombre no son más que una presencia en el espacio que el hombre habita: "esencialmente el hombre no construye para habitar, sino que construye y ha construido porque ya habita".[129] Como veremos más adelante, la esencia del *insider*, por oposición a la movilidad, el cosmopolitismo y extrañamiento del *outsider*, radica en su apego a la tierra, al hábitat, a partir del cual constituirá y desarrollará todas las potencialidades de su pensar. Por eso, para Heidegger, ser humano quiere decir ser en la tierra en cuanto mortal, y esto, a su vez, significa morar, habitar, lo cual puede detectarse claramente cuando el pensador de la Selva Negra encuentra que *wohnen* y *bauen* se unen etimológicamente en el viejo vocablo *buan*, del cual deriva también el germánico *Ich bin* (yo soy). A su vez, la vieja raíz *buan* significa también cuidar y conservar, específicamente la tierra para cultivar la viña.[130] Y no debemos olvidar que "campesino", en alemán, se dice *bauer*.

La concepción antropológica de Ortega será aquí exactamente la contraria. El movible, nómada y cosmopolita *outsider*, no acepta la precedencia primigenia del habitar sobre el construir, sino que por el contrario argumenta que el hombre construye porque no habita, porque "es un intruso" en el mundo y carece de un espacio propio, por lo cual tiene que inventar el artificio

[128] José Ortega y Gasset, "En torno al coloquio de Darmstadt, 1951", en *Meditación de la técnica y otros ensayos sobre ciencia y filosofía*, Madrid, Revista de Occidente/Alianza Universidad, 1982, p. 113.

[129] Martin Heidegger, "Bauen Wohnen Denken", en *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, Günther Neske, 1954, pp. 146-147.

[130] *Idem.*

de la técnica para poder habitar, no de una manera original y natural, sino derivada y artificial. En su conferencia de Darmstadt, Ortega expresó la antropogénesis del *outsider*, antípoda de la del *insider* Heidegger, al declarar que el hombre "no sólo es extraño a la naturaleza sino que ha partido de un extrañamiento".[131] El hombre es un "eterno insatisfecho", un "animal desgraciado" que trata de tener cosas que no ha tenido nunca, y "por eso no está adaptado al mundo, por eso no pertenece al mundo".[132]

Ortega no quedó muy satisfecho con su ponencia de Darmstadt. Frente a la muy cuidada ponencia de Heidegger, Ortega llegó al coloquio en muy buena medida a improvisar, pues luego de leer una media docena de páginas, interrumpió la exposición para disculparse por no haber hecho su tarea y solicitar la comprensión del público:

> Perdónenme, he dado varias conferencias en Munich y he tenido un trabajo agobiante, sin que me quedara ni un minuto para preparar adecuadamente la presente intervención. Hasta aquí lo que he previsto de mi conferencia. Ahora tengo que nadar libremente. Desde luego, les hago a ustedes responsables de un eventual naufragio en el que pudiera morir ahogado.[133]

Ortega no se ahogó, gracias a que tenía muchas tablas de salvación cada vez que naufragaba, pero no estuvo a la altura de la ponencia de Heidegger en Darmstadt. Así que esperó unos días más para pescar a Heidegger en una reunión social en Buhlerhöha, cerca de Baden-Baden, para comprometerlo en lo que el pensador español llamó una "discusión pública", y ahí presentó de una manera más articulada las divergencias de la antropogénesis del *outsider* frente a la que había expuesto unos días antes el nativo del suelo alemán:

> Primero: originalmente el hombre se encuentra, sí, en la tierra pero no habita —*wohnt*— en ella. Es precisamente lo que le diferencia de los demás seres —mineral, vegetal y animal [...] El hecho de que el hombre habite donde quiera, su planetaria ubicuidad, significa, claro está, que carece propiamente de "hábitat", de un espacio donde, *sin más*, pueda habitar. Y, en efecto, la Tierra es para el hombre originariamente inhabitable —*unbewohnbar*. Para poder subsistir intercala entre todo lugar terrestre y su persona creaciones técnicas, construcciones que deforman, reforman y conforman la Tierra, de suerte que resulte más o menos habitable. El habitar, el *wohnen*, pues, no precede en el hombre al construir, el *bauen*. El habitar no le es dado, desde luego, sino que se lo fabrica él, porque en el mundo, en la Tierra, no está previsto el hombre, y éste es el síntoma más claro de que no es un animal, de que no pertenece a este mundo. El hombre es un

[131] J. Ortega y Gasset, "El mito del hombre allende de la técnica" (1951), en *Meditación de la técnica...*, *op. cit.*, p. 103.
[132] *Ibid.*, p. 107.
[133] *Ibid.*, p. 104.

> intruso en la llamada naturaleza. Viene de fuera de ella, incompatible con ella, esencialmente inadaptado a todo *milieu*. Por eso construye, *baut*. Y como en cualquier lugar del planeta puede construir —y en cada uno con diferente tipo de construcción—, es capaz, *a posteriori*, de habitar en todas partes.[134]

La concepción antropológica básica del *outsider* no puede, así, compartir o aceptar la del *insider*, en el sentido de que el ser del hombre sea un habitar arraigado a la tierra. Al *outsider* le "parece más bien que es todo lo contrario", es decir, un malestar, una "subsistente infelicidad", una perenne insatisfacción, "un anhelo de algo que no se tiene, quejumbre de algo esencial que falta, esperanza de que se logre".[135]

Ahora bien, todas las nociones de esa antropogénesis no fueron preparadas oportunistamente por Ortega en un afán de diferenciarse de Heidegger en 1951, sino que auténticamente forman parte de la más radical fundamentación metafísica de su antropología filosófica. Lo cual puede demostrarse con un rápido vistazo a los mejores cursos de Ortega del periodo 1929-1934, es decir, justamente aquellos cursos donde realizara el mayor esfuerzo por definir su posición básica respecto a la metafísica y a la filosofía, y donde también se reflejaría lo arraigado de unas nociones que claramente encarnaban la cosmovisión de la localización social de un *outsider*. Así, en 1929, en el curso público *¿Qué es filosofía?*, inmediatamente después de su reconocimiento a la originalidad y profundidad de Heidegger, Ortega subrayó el extrañamiento básico del hombre frente al mundo al declarar que somos "náufragos en un orbe impremeditado".[136] Idea repetida con algunas modificaciones cuatro años después en el célebre curso intitulado "En torno a Galileo" (1933), donde al hablar de la "estructura de la vida como substancia de la historia", Ortega ofrecía la siguiente definición:

> La vida no es, sin más ni más, el hombre, es decir, el sujeto que vive. Sino que es el drama de ese sujeto al encontrarse teniendo que bracear, que nadar náufrago en el mundo.[137]

La fundamentación metafísica más desarrollada y explicitada de esta concepción antropológica quedaría, sin embargo, expresada con mayor fuerza en un curso de metafísica profesado por Ortega en la Universidad de Madrid entre 1932 y 1933. Ahí se definió a la metafísica como la actividad del hombre cuando necesita y busca una orientación radical en su situación, ya

[134] J. Ortega y Gasset, "En torno al coloquio de Darmstadt", *op. cit.*, p. 128.
[135] *Ibid.*, pp. 129 y 133.
[136] José Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?* (1929), Madrid, Revista de Occidente/Alianza Editorial, 1983, p. 186.
[137] José Ortega y Gasset, *En torno a Galileo* (1933), Madrid, Revista de Occidente/Alianza Editorial, 1982, p. 32.

que "es de la esencia humana estar el hombre radicalmente desorientado".[138] La esencia del hombre consiste así en estar desorientado, perdido, en constante perplejidad, "náufrago", y no de una manera coyuntural, sino constitutivamente radical.[139] Para no dejar duda alguna de cómo estamos ante la antropología filosófica de un *outsider*, podemos remitirnos a una referencia explícita de Ortega a la emigración y al destierro, incluso tres años antes de que estallara la guerra civil española, donde, al definir en qué consiste "estar en una circunstancia o en el mundo", la cosmovisión del *outsider* decía que tal circunstancia

> ...es existir fuera de mí, en tierra extraña, es ser constitutivamente forastero, puesto que no formo parte de aquello donde estoy, no tengo nada que ver con ello [...]; el hombre existe fuera de sí, en lo otro, en país extraño —¿quién sabe si enemigo?—, no a ratos y de cuando en cuando, sino siempre y esencialmente. Vivir es existir fuera de sí, consignado a lo otro. El hombre es, por esencia, forastero, emigrado, desterrado.[140]

Pero, al igual que el "forastero" Lukács guardaba un anhelo por la *llegada a casa* en su ensayo sobre Gaugin, así también Ortega completaba su antropología filosófica del *outsider* con un anhelo por lo que no se tiene. En ambos casos se trata, claro está, de un deseo, de un esfuerzo, mas nunca de un logro, de una llegada definitiva. Ortega mencionaba así en 1951 el ineluctable "anhelo de algo que no se tiene" al lado de la perenne "esperanza de que se logre". El auténtico y pleno habitar es sólo un deseo pero no una realidad; "por eso suelo decir que esta insatisfacción es como un amor sin amada o como un dolor que siento en los miembros que nunca he tenido".[141]

Al parecer, Heidegger quedó positivamente impresionado por la elocuencia de Ortega al exponer en Baden-Baden ese tipo de antropología filosófica, la cual llevó a que —según Heidegger— una tarde de domingo tuvieran que cruzar los dos, en una especie de "caballeroso" duelo, sus "más agudos aceros" para resolver, entre otras cosas, la etimología del concepto del Ser. Para Heidegger, Ortega representaba un caballero español de "rico espíritu" (*geistreich*) quien parecía, "sin embargo, estar también orientado hacia una especie de positivismo", y cuya antropología filosófica reflejaba una tristeza fundamental, la cual no podía explicarse únicamente por las "circunstancias externas". De cualquier modo, la percepción del *insider* alemán fue generosa para el *outsider* español:

[138] José Ortega y Gasset, *Unas lecciones de Metafísica* (1933), Madrid, Alianza Editorial, 1966, p. 31.
[139] *Ibid.*, pp. 30 y 169. En la página 49 vuelve a aparecer la imagen del hombre como náufrago.
[140] *Ibid.*, p. 87.
[141] José Ortega y Gasset, "El mito del hombre allende de la técnica" (1951), *op. cit.*, p. 107. Tal expresión, por otro lado, ya había sido utilizada por Ortega desde 1916.

> Este espíritu caballeroso de Ortega, manifestado también en otras ocasiones, frente a mis escritos y discursos, ha sido tanto más admirado y estimado por mí, pues me consta que Ortega ha negado a muchos su aprobación al sentir cierta inquietud por alguna parte de mi pensamiento que pudiera llegar a amenazar su propia originalidad [...] Cuando pienso en Ortega y Gasset, viene a mis ojos su figura tal y como se mostró aquella tarde en su forma de hablar, con sus silencios y ademanes, en su caballerosidad, soledad, ingenuidad y tristeza, con un saber multifacético y una encantadora ironía.[142]

La forma privilegiada de expresión para un *outsider* como Ortega tenía que ser necesariamente el ensayo. La movilidad, la fluidez e inseguridad de la localización social del "eterno forastero" que representaba un Ortega cosmopolita y urbano, tenían una natural afinidad con la forma de expresión ensayística donde se podían anunciar precursoramente los problemas y tendencias fundamentales del *Zeitgeist* o, si se prefiere, del "tema de nuestro tiempo". Pero si ésta resultaba ser la forma de expresión natural para la similar localización social que tenían Simmel, Lukács y Ortega en calidad de *outsiders*, ¿cuál podía ser la forma natural de expresión para alguien que no compartía tal localización social? La caracterización de Heidegger como *insider* —desde luego— no se desprende exclusivamente de su ponencia de Darmstadt en 1951. Hay muchos otros factores y escritos que corroboran tal identidad social y cuya forma de expresión podía estar naturalmente orientada hacia el gran tratado sistemático, sin que ello impidiera otras formas de expresión en cursos, conferencias, ensayos y hasta poemas filosóficos.

A diferencia de los ensayistas urbanos y cosmopolitas, Heidegger vivió toda su vida en pequeñas ciudades universitarias como Friburgo y Marburgo, en aldeas como Messkirch donde nació y recibió su educación elemental, o bien en Todnauberg, situada en el corazón de la Selva Negra al sudoeste de Alemania, donde Heidegger construyó una rústica cabaña para vivir, trabajar y morir ahí. Sus únicas salidas fuera de Alemania antes de la segunda guerra mundial fueron a Roma, a Riga y a Amsterdam, donde pronunció sendas conferencias, y un viaje a Davos, Suiza, para sostener la célebre confrontación con Ernst Cassirer, en 1929, a propósito de la adecuada interpretación de la filosofía de Kant. Después de 1955 realizaría tres o cuatro viajes a Francia y un par de excursiones como filólogo a Grecia. Eso fue todo. De tal modo que las ciudades más importantes que llegó a visitar durante su vida fueron Roma y París, esta última por el breve periodo de una semana, ya que en los otros viajes a Francia prefería quedarse en Provenza para dar seminarios también de una duración máxima de una semana. Hijo de sacristán católico y maestro tonelero, Heidegger llevaría en muchos sentidos una vida de campesino

[142] Martin Heidegger, "Begegnungen mit Ortega y Gasset" (1955), en *Denkerfahrungen*, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1983, pp. 78 y 79.

profundamente arraigado al dialecto y las costumbres de su suelo natal. En este sentido, fue el *insider* por excelencia de la cultura alemana, por lo menos del círculo cultural del sudoeste alemán. Por su manera de vestir, sus modales francos y poco refinados y su marcado acento hacia el dialecto local de la Selva Negra, llegó a ser calificado de "hijo de campesino" por la horrorizada señora Cassirer, quien no entendía cómo ese hombrecillo mal educado no se vistiera de *frac* para asistir a las elegantes recepciones del coloquio de Davos, donde, para colmo de males, había probado tener ante los estudiantes y asistentes una mayor profundidad filosófica que la del refinado y cosmopolita neokantiano Ernst Cassirer, lo cual resultaba incomprensible e inexplicable para la socializada —aunque no muy inteligente— señora de Cassirer.[143]

La polémica entre Cassirer y Heidegger en Davos no simbolizó únicamente la confrontación de la filosofía neokantiana, en proceso de extinción para 1929, y la fenomenología de la ontología fundamental en ascenso hacia su apogeo por esa misma fecha. También esa confrontación representó el desprecio de Heidegger por el cosmopolitismo de Cassirer, a quien muchos veían como la encarnación de la atractiva y olímpica figura de Goethe en la plenitud de su *Weltbürgertum*. Los admiradores de Cassirer descubrieron, sin embargo, que Heidegger no se sentía impresionado ni por el modelo original ni por su supuesta "reencarnación". Coherente en su arraigo a las tradiciones locales, Heidegger consideraba a Hölderlin un poeta infinitamente superior y auténticamente más sabio que Goethe, a quien criticaría, dos décadas después del coloquio de Davos, precisamente por su superficial cosmopolitismo frente a la mayor profundidad y más amplia perspectiva de Hölderlin.[144] A partir de su profundo arraigo al suelo natal, Hölderlin fue capaz de pensar el entero destino metafísico de Occidente. Pero aun cuando las odas, los himnos y elegías de Hölderlin le cantan al "retorno a la matria" (*Heimkunft*) con una sublimidad que llevó a Richard Strauss a orquestar sinfónicamente, en su *opus* 71, el himno "Vuelta al interior de la matria" (*Rückker in die Heimat*), lo cierto es que Hölderlin nunca pierde su perspectiva planetaria, y por ello se le desfigura cuando se le interpreta como si fuera un héroe germánico.[145] No

[143] Toni Cassirer, "Aus meinem Leben mit Ernst Cassirer", pp. 165-167, reproducidas en Guido Schneeberger (comp.), *Nachlese zu Heidegger. Dokumente zu seinem Leben und Denken*, Berna, Suhr, 1962, pp. 7-9. Una reproducción de la discusión de Davos entre Heidegger y Cassirer se exhibe, en calidad de trofeo, en Martin Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, México, FCE, 2a. ed., 1981, pp. 208-226.

[144] Martin Heidegger, "Brief uber den Humanismus" (1946), en *Wegmarken*, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1978, p. 336.

[145] Véase Martin Heidegger, "Comentarios a la poesía de Hölderlin; Retorno a la patria, a los antepasados" (1951), Rafael Gutiérrez Girardot (trad.), en *Bolívar*, Bogotá, núm. 18, abril de 1953, pp. 577-595. La palabra "patria" no es a nuestro juicio, la mejor traducción para "Heimat", pues más bien es el equivalente de "Vaterland". Por ello, traducimos "Heimat" como "matria", siguiendo una atinada observación del gran *insider* de los historiadores mexicanos, Luis González y González.

ocurre lo mismo con otros de los poetas admirados por Heidegger, como son Eduard Mörike o Johann Peter Hebel, cuyas poesías y almanaques tienen mensajes y símbolos separables sólo con dificultades de la tradición del *Blut und Boden* (sangre y suelo). En la muy criticada interpretación heideggeriana de 1957 intitulada "Hebel - El amigo de la casa", hay, sin embargo, interesantes aportaciones filosóficas para la determinación de la localización espacial del *insider*, independientemente de si manifiesta o no una adecuada fidelidad a la correcta interpretación de la poesía de Hebel. Por ejemplo, es posible encontrar en este texto de 1957 claras señales e influencias del texto heideggeriano de 1951 presentado al coloquio de Darmstadt, donde se postuló la primacía del habitar sobre el construir en cuanto concepción de la antropología filosófica del *insider*. Así, la estructura espacial básica de esta concepción, tan opuesta a la del *outsider*, es repetida por Heidegger:

> La casa se convierte, por así decir, en un simple local donde habitar. Pero la casa no llega a ser verdaderamente casa más que por la habitación. La construcción por la que se erige la casa no es lo que en verdad es si no está orientada previamente por un "permitir-habitar", "permitir" que despierta y ofrece las posibilidades primordiales de la habitación.[146]

La admiración de Heidegger por la poesía de Hebel provenía en consecuencia de la afinidad, cordialidad y "amistad" que este poeta manifestaba hacia el placer cósmico de habitar en la casa y vivir en la "matria", todo lo cual reflejaba la identificación de la cosmovisión de un *insider* con la de un semejante:

> "El amigo de la casa" es el amigo de esta casa que es el mundo. Simpatiza con la habitación humana en su integralidad y extensión. Su simpatía descansa, por consiguiente, en una pertenencia original, pero al mismo tiempo conforme al mundo y a su estructura.[147]

El secreto de la armonía interna del lenguaje poético de Hebel radicaba, según Heidegger, en su capacidad para expresar por escrito el habla del dialecto alemánico a la vez que dejaba "sonar el puro eco" del dialecto en su versión escrita. Por ello, "el lenguaje escrito que habla en las narraciones y reflexiones de Hebel es el más claro, sencillo y, a la vez, encantador y significativo que jamás se haya escrito".[148] La armonía interna con el mundo se produce porque toda la poesía alemánica de Hebel nace de un anhelo por la matria; anhelo que lleva a cantarle a la tierra, gente y costumbres del suelo

[146] Martin Heidegger, "Hebel-El amigo de la casa" (1957), en *ECO. Revista de la Cultura de Occidente*, Bogotá, núm. 249, julio de 1982, p. 230.
[147] *Idem.*
[148] M. Heidegger, "Für das Langenharder Hebelbuch" (1954), en *Denkerfahrungen*, *op. cit.*, p. 67.

natal; y como "el dialecto es la fuente secreta de todo lenguaje", de él nos llegan todas las corrientes secretas "que el espíritu del lenguaje oculta dentro de sí".[149] Esto no quiere decir, de ningún modo, que el mundo de la lírica de Hebel sea un mundo limitado porque sea "solamente" un mundo de poesía alemánica. Al contrario, de ese dialecto surge un mensaje planetario porque "el lenguaje es, en su procedencia esencial, dialecto, y esto es válido incluso cuando se trata de un lenguaje mundial".[150] El lenguaje no tan sólo es "la casa del Ser", sino que existe una conexión esencial entre el lenguaje y el suelo natal, la matria, lo cual es particularmente notorio cuando el lenguaje se expresa en un dialecto que "se encuentra arraigado a un ámbito en cuyo paisaje un grupo tribal mora en su matria".[151] De esto se deduce que el lenguaje y el suelo natal no se encuentran yuxtapuestos, sino que el uno sólo es válido en los términos del otro: no se trata de tener lenguaje y matria, sino de concebir al lenguaje *como* matria (*Sprache als Heimat*). Lo cual es relativamente comprensible desde el momento en que

> ...En el dialecto se arraiga la esencia del lenguaje. En él también se arraiga lo hogareño de la casa, del suelo natal, de la matria, cuando el dialecto constituye el habla de la madre. El dialecto no tan sólo es el lenguaje de la madre, sino también, y sobre todo, la madre del lenguaje.[152]

La cosmovisión fundamental de Heidegger en cuanto *insider* no se expresó únicamente en la admirada interpretación que hizo de la lírica de Hebel o de los himnos de Hölderlin, sino que también tuvo una prominente manifestación en la manera como el pensador de la Selva Negra se identificaba con la vida campesina de tal región. Así, en un breve ensayo de 1947 intitulado "El sendero del campo" (*Der Feldweg*), Heidegger identifica la tarea del auténtico pensador con la faena del campesino:

> Frecuentemente, el pensamiento retorna en los mismos escritos —o en sus propios ensayos— a la ruta que el sendero traza a través de la campiña. El camino queda tan cerca del paso del pensador como del paso del campesino que sale a segar en la madrugada.[153]

Únicamente el auténtico pensador, que sabe bien que lo sencillo encierra el enigma de lo grande y perenne, puede oír la sabiduría del alentador consejo que proviene del sendero del campo. El gran tratado metafísico sólo podrá

[149] M. Heidegger, "Die Sprache Johann Peter Hebels" (1955), en *Denkerfahrungen, op. cit*, p. 74.
[150] M. Heidegger, "Sprache und Heimat" (1960), en *Denkerfahrungen, op. cit.*, p. 88.
[151] *Ibid.*, p. 90.
[152] *Ibid.*, p. 88.
[153] M. Heidegger, "Der Feldweg" (1947), en *Denkerfahrungen, op. cit.*, p. 37.

surgir así de la faena constante, sistemática y regida por las ondulaciones de las estaciones, que acompañan de manera semejante a la fructífera faena del campo:

> Pues la voz del camino habla sólo mientras existen hombres que han nacido a su vera y son capaces de oírle. Ellos son siervos de su origen, pero no son esclavos de maquinaciones. En vano intentará el hombre ordenar el globo terráqueo con sus planes si no se encuentra en armonía con la voz del sendero del campo.[154]

Meditaciones semejantes son las que han llevado a varios exégetas de la obra de Heidegger a preguntarse si la actualidad y vigencia de su pensamiento no estará conectada con el hecho de que, quizá después de todo, sea "el primer teórico de la lucha ecológica",[155] es decir, de la defensa del *oikos*, de la casa, de la naturaleza y del suelo natal, frente a las amenazas de la técnica y la "civilización" superficial. Pero al margen de esta posibilidad objetiva, lo cierto es que en esos escritos se encuentra reflejado el punto de vista de un *insider* arraigado a su suelo natal y en armonía con su medio ambiente. Se trata de un pensador que vivía y trabajaba como campesino, "lejos del mundanal ruido", siguiendo el ritmo marcado por las estaciones del año para sembrar, arar y cosechar, en el momento adecuado, la construcción definitiva de un gran tratado sistemático de ontología.

En 1933 Heidegger recibió por segunda vez una invitación para dejar la Universidad de Friburgo e ir a ocupar una codiciada cátedra de filosofía en la Universidad de Berlín. El pensador de la Selva Negra hizo honor al arraigo a su suelo natal y rechazó tanto esa oferta como otra para ir a la Universidad de Munich.[156] Las razones del rechazo fueron expuestas en un artículo intitulado "Paisaje creativo: ¿por qué permanecemos en la provincia?" publicado en 1934 y donde Heidegger mostraba tanto su temor a la "superficialidad" cultural de las grandes urbes, como la convicción de que la profundidad de su trabajo filosófico se derivaba del contacto con la vida campesina y el "paisaje creativo" que le rodeaba. El trabajo filosófico que conducía a la elaboración de un gran tratado sólo podía producirse cuando se encontraba arraigado en el paisaje y compartía una íntima afinidad con el trabajo de los campesinos: "El trabajo abre primero el espacio de la realidad de la montaña, pues la marcha del trabajo permanece hundida en el acontecer del paisaje".[157]

[154] *Ibid.*, p. 39.

[155] Véase René Schérer, "El último de los filósofos", en R. Schérer y A. L. Kelkel, *Heidegger o la experiencia del pensamiento*, Madrid, EDAF, 1981, p. 11.

[156] Véase "Berufung Professor Heideggers nach Berlin" y "Professor Heidegger auch nach München berufen", en Guido Schneeberger (comp.), *Nachlese zu Heidegger*, *op. cit.*, pp. 123 y 132-133.

[157] Martin Heidegger, "Schöpferische Landschaft: Warum bleiben wir in der Provinz?" (1933), en *Denkerfahrungen*, *op. cit.*, p. 10.

De la misma manera en que la *Sinfonía Alpina* de Richard Strauss había expresado desde 1915 en lenguaje sinfónico el paisaje y la vida campesina de los Alpes, con su calma bucólica y sus eventuales tormentas (*Gewitter und Sturm*), así también Heidegger expresaba con sus propios recursos la forma en que su producción filosófica se encontraba en armonía esencial con el paisaje de la Selva Negra:

> Cuando en la profunda noche del invierno una bronca tormenta de nieve brama estremeciendo la cabaña, y oscurece y oculta todo, *entonces* es cuando llega la hora culminante de la filosofía. Su preguntar debe entonces hacerse sencillo y esencial. La elaboración de cada pensamiento no puede ser sino ardua y severa. El esfuerzo por configurar las palabras es como el de la resistencia de los enhiestos abetos contra la tormenta.[158]

El arraigo del *insider* al suelo natal se expresa así en la afirmación de que el trabajo filosófico "tiene una íntima relación con el trabajo de los campesinos", porque ambos son trasladados al ritmo dictado por el ambiente, por el ciclo de las estaciones y por el propio trabajo sin que en el fondo "sea posible controlar en ningún caso su ley oculta". No es posible ir a filosofar a Berlín —nos dice Heidegger— porque eso sería desprenderse de la tierra y el ambiente del que se nutre su peculiar producción filosófica:

> La íntima pertenencia del propio trabajo a la Selva Negra y sus moradores viene de un centenario arraigo suabo-alemánico a la tierra, que nada puede reemplazar [...] Pues todo mi trabajo está sostenido y dirigido por el mundo de estas montañas y sus campesinos.[159]

El artículo concluye con una referencia explícita al llamado de la Universidad de Berlín, y Heidegger proporciona ahí una de sus más elocuentes imágenes para explicar por qué no podría abandonar nunca el suelo natal. La perspectiva desde la cual Heidegger construye su imagen podría resultar incomprensible al *outsider* urbano y cosmopolita, pero no por ello deja de ser directamente evidente al punto de vista del *insider* por excelencia:

> Recientemente recibí el segundo llamado a la Universidad de Berlín. En una ocasión semejante me retiro de la ciudad a mi cabaña. Escucho lo que dicen las montañas, los bosques y las casas de los campesinos. Y así voy con mi viejo amigo, un campesino de 75 años. En los periódicos ha leído sobre el llamado berlinés. ¿Qué irá a decir? Lentamente desliza la mirada segura de sus claros ojos sobre los míos, mantiene la boca firmemente cerrada, me coloca su mano fielmente circuns-

[158] *Idem.*
[159] *Ibid.*, pp. 10-11.

pecta sobre el hombro y, de manera apenas perceptible, *menea* su cabeza. Eso quiere decir: ¡*irrevocablemente no*![160]

La localización social y espacial del *insider* no era entonces la más propicia para captar el fluido ambiente cultural de la modernidad en ensayos estéticos, es decir, en el vehículo más adecuado para reflejar de manera simbólica, parabólica e inmediata sus manifestaciones más directas y fragmentarias. El *insider* trabaja más bien en forma constante y sistemática hacia una construcción global y de mayor profundidad, levanta pieza por pieza los fundamentos de su tratado sistemático y, para ello, requiere vitalmente de una tranquilidad y una soledad para la meditación que sólo puede obtener en el retiro a la naturaleza o en condiciones que le permitan seguir el ritmo, la palpitación misma del medio ambiente con el cual se encuentra en armonía y donde se identifica, fusionándose, su propio ser. El *outsider*, por el contrario, requiere un bombardeo de estímulos culturales y sociales para captar la fluidez eruptiva y el dinamismo fulgurante del ambiente cultural de la época, el cual quedará plasmado de manera fragmentaria, reflejada y parabólica, en sus vanguardistas ensayos estéticos. Es decir, aun cuando el ensayo tiene en su estructura intrínseca un mayor margen de flexibilidad y libertad interna para reflejar el dinamismo plurivariante del espíritu del tiempo de la modernidad, carece por lo mismo de la solidez, gravedad, perennidad y sistematicidad del tratado, el cual recoge parte de esas experiencias culturales y las fusiona con otras de muy diferente procedencia para expresar, con otros recursos y propósitos, la problemática esencial del "tema de nuestro tiempo". En vez de necesitar las condiciones de la tranquilidad y del retiro, el ensayista requiere más bien todo lo contrario: un incesante tráfico social y cultural, un constante bombardeo de novedades y estímulos culturales que provengan de la más activa y dinámica vida urbana y cosmopolita. Por ello, el ensayista tendrá más posibilidades para adelantarse en el anuncio precursor de los problemas fundamentales del espíritu del tiempo que el tratadista arraigado a su perspectiva interna; pero la configuración vanguardista del ensayista difícilmente podrá tener el sello de la perennidad y profundidad que emana del trabajo meditado y elaborado, paso a paso, en la calma y la tranquilidad del retiro. Se trata, pues, de dos perspectivas diferentes y complementarias pero no necesariamente jerarquizadas. Mientras más movimiento, dinamismo, estímulos, viajes y tráfico con diversos círculos sociales y culturales tenga en su producción el ensayista, mayores probabilidades tendrá también de cumplir su función precursora y vanguardista. Y mientras más tranquila, sosegada, llena de serenidad (*Gelassenheit*) y apegada a la tierra sea la tarea de

[160] *Ibid.*, pp. 12-13.

pensar del tratadista, mejor desempeñará su función constructiva, sistemática y de abrir o iluminar claros en el bosque de la crisis de nuestro tiempo.

Resulta por ello paradójico y explicable a la vez, en función de esta complementariedad de perspectivas, que aquellas condiciones de localización social por las cuales Ortega manifestó el mayor desprecio —la "provincia", los "gestecillos de aldea" y los "aldeanismos" en general— hayan sido precisamente las que hicieran posible la génesis del ansiado tratado sistemático en el que se expusiera radical y constitutivamente el *verdadero* tema de nuestro tiempo. La imagen final, usada por Heidegger para explicar por qué no aceptó la cátedra de Berlín, se basa curiosamente en la descripción de cómo un "gestecillo de aldea" adquirió dimensiones de relevancia planetaria.

VIII. GÉNESIS DE *SEIN UND ZEIT* O ARQUEOLOGÍA DE UN TRATADO

EL GRAN tratado de 1927 sobre la ontología fundamental fue escrito, así, por un *insider* en un ambiente y en unas circunstancias radicalmente diferentes a las que rodearon la génesis de los brillantes y cosmopolitas ensayos de los *outsiders* precursores de una década antes. Al mismo tiempo que se daba esa diferencia de circunstancia espacial, los dos tipos de escritos compartían, según hemos visto, un mismo *complejo* generacional y un mismo ambiente cultural representado por las universidades del sudoeste alemán, por maestros comunes como Simmel, Dilthey, Husserl o Rickert, y por lecturas, libros, revistas fuentes e influencias intelectuales en general compartidas en dicho medio. Los ensayos precursores de Lukács y Ortega anunciaron, por lo mismo, muchos temas y problemas filosóficos desarrollados posteriormente de manera sistemática en el gran tratado de Heidegger. La superación de la brecha entre la razón y la vida, la noción de verdad como des-velamiento y no como concordancia del intelecto con las cosas, la superación de la dualidad sujeto-objeto, la fenomenología del "ser-en-el-mundo" y del "ser-para-la-muerte", la distinción entre existencia auténtica y existencia inauténtica, la noción de la "situación límite" de la existencia, el embrujo de Dostoievsky y la tendencia hacia el *pathos* expresionista, y hasta una posible, pero apenas esbozada, conexión entre el Ser y la temporalidad, aparecen en calidad de anuncio precursor en uno u otro de los ensayos de Lukács o de Ortega publicados entre 1911 y 1923. Pero la gran cuestión que nos queda por resolver es la de si en esos ensayos precursores se anunció la *totalidad* de la problemática filosófica de *Sein und Zeit*, o si tan sólo se anunciaron temas aislados y una parte de la problemática general de un tratado sistemático cuya publicación daría un sentido diferente a la interpretación de esos "fragmentos de la modernidad".

Hemos detectado ya que al margen de su función precursora, los ensayos de Lukács y Ortega tienen una esfera de validez autónoma derivada de su independencia estética. En este sentido, la capacidad precursora constituye tan sólo *una parte* del ensayo, la cual lo intersecta con el tratado en su función anunciadora. La parte de la autonomía estética del ensayo queda "salvada", por decirlo así, frente a una subordinación absoluta hacia el tratado. Pero, por lo mismo, el tratado también queda conectado sólo parcialmente con el ensayo precursor, pues hay aspectos y temas, tanto de la génesis como del

contenido del tratado, que no se encuentran prefigurados de ningún modo en el ensayo. De este modo, ensayo y tratado semejan esos conjuntos matemáticos que comparten una zona de intersección, pero en donde cada conjunto posee también su propia y amplia zona de autonomía e independencia frente al otro. En este capítulo final, trataremos de detectar y analizar cuáles fueron los temas y problemas de la gestación del gran tratado de Heidegger que *no* pudieron ser anunciados en los ensayos precursores de Lukács y de Ortega, al mismo tiempo que intentaremos explicar por qué esos problemas no podían ser vislumbrados más que por un *insider* con características tan peculiares como las de Heidegger. A fin de alcanzar este objetivo, inevitablemente deberemos emprender una faena arqueológica, es decir, tendremos que incursionar en una arqueología de la génesis de *Sein und Zeit*.

A. Primeras publicaciones y procedencia teológica de Heidegger

Entre 1912 y 1916, Martin Heidegger publicó tres artículos académicos sobre "El problema de la realidad en la filosofía moderna" (1912), "Nuevas investigaciones sobre lógica" (1912) y "El concepto del tiempo en la ciencia histórica" (1916). Al lado de esos escritos de juventud, Heidegger publicó también su tesis doctoral, *La teoría del juicio en el psicologismo* (1914), y su tesis de habilitación sobre *La teoría de las categorías y del significado de Duns Escoto* (1916). En esos escritos,[1] Heidegger exhibe una impresionante maestría en el manejo de las escuelas de lógica dominantes en esa época (neokantismo, fenomenología, realismo intencional de Brentano y psicologismo de Wundt y Lipps), así como una apabullante erudición en el dominio del latín y en el conocimiento de la "gramática especulativa" de la filosofía medieval en sus versiones mística y escolástica. A pesar del gran reconocimiento que le granjearon esos estudios ante la comunidad académica alemana, en 1972 Heidegger los evaluaría retrospectivamente como unos meros "intentos inermes primerizos" para ponerse en el camino del Ser y el lenguaje.[2]

¿Es posible encontrar en esos estudios de lógica, "gramática" y teoría del conocimiento antecedentes relevantes para la gestación de *Sein und Zeit*? Sí, pero en realidad son más bien pocos y en todo caso indirectos. La tesis de habilitación termina, según hemos mencionado en un capítulo previo, con una referencia a la necesidad de salvar la brecha entre la "lógica" y la "vida",

[1] Véase Martin Heidegger, *Frühe Schriften*, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1972.

[2] *Ibid.*, "Vorwort" (1972), p. ix, donde Heidegger explaya sus razones para considerar "intentos inermes" a sus primeros escritos en el camino del ser y el lenguaje: "...muestran todavía un extraviado inicio del camino, al ver la pregunta por el *Ser* en la forma de un problema de categorías, y a la pregunta por el lenguaje en la forma de la doctrina del significado. La interacción recíproca de las dos cuestiones se quedó en la oscuridad".

lo cual constituía un problema filosófico de vanguardia para el *complejo* generacional de 1914. El precoz interés de Heidegger por el problema del tiempo se expresa en su artículo de 1916, donde se distingue la concepción del tiempo cuantitativo en las ciencias naturales de una noción cualitativa del tiempo propia de las ciencias culturales; pero todavía no aparece ahí la posible conexión de ese problema con la pregunta por el Ser, ni una emancipación frente a las limitaciones conceptuales del neokantismo. La crítica al psicologismo expuesta en la tesis doctoral de 1914 está inspirada en la pionera y contundente crítica que Husserl presentó a este respecto en sus célebres *Investigaciones lógicas* de 1900 y constituye, por ello, el primer acercamiento a la fenomenología como horizonte de investigación, el cual se encuentra presente, aunque con radicales modificaciones, en el gran tratado de 1927. El principio metodológico de la fenomenología de "ir a las cosas mismas" y la orientación realista del criterio de la intencionalidad de Brentano constituyeron, para Heidegger, un importante punto de anclaje frente a los vendavales del trascendentalismo kantiano que amenazaban con despegarlo de la realidad terrena y elevarlo a las alturas intangibles de una mera filosofía de la conciencia. En el gran tratado de 1927, el principio fenomenológico y el criterio de la intencionalidad ya no serían únicamente ese contrapeso y punto de anclaje frente al trascendentalismo kantiano, sino que también constituirían tanto el punto de ruptura con la orientación de Husserl hacia el trascendentalismo a partir de 1913, como el puente de acceso a la ontología fundamental y el criterio constitutivo del análisis del "ser-en-el-mundo".

La lectura aislada de esas primeras publicaciones no permite, en consecuencia, avanzar gran cosa en la comprensión de la génesis de *Sein und Zeit*. A lo más que puede llegarse por esta vía es a identificar vagamente una persistencia en el estilo de la radicalidad heideggeriana para abordar los problemas filosóficos, y el gran dominio y maestría que el pensador de Friburgo lograba adquirir sobre los temas y corrientes de pensamiento con los cuales se comprometía, mismos que, en el caso de los escritos de 1912 a 1916, eran el neokantismo, el realismo escolástico y la fenomenología de las *Investigaciones lógicas* de Husserl.

Las obras de Heidegger publicadas en ese periodo juvenil no pueden, así, dar cuenta de otras posibles influencias intelectuales más importantes en la formación de este pensador, y que tendrían una mayor repercusión cuando llegara el momento de iniciar la redacción del gran tratado de 1927. ¿Cuáles podían ser esas importantes influencias intelectuales? Precisamente las que *no* tuvieron Lukács y Ortega en su calidad de *outsiders*, y que estaban reservadas para el gran *insider* del medio cultural alemán, influencias provenientes, en una palabra, de la teología. El propio Heidegger puso a los investigadores de su obra sobre la pista de la importancia de la influencia teológica cuando, en un diálogo sostenido con un filósofo japonés entre 1953 y 1954, le explicaba

cómo adaptó la noción de "hermenéutica", proveniente de sus estudios de teología, para abordar después los problemas ontológicos. En un enigmático y lapidario resumen del origen y porvenir de su modo de pensar, Heidegger afirmaba:

> Sin esta procedencia teológica, no hubiera llegado nunca al camino del pensamiento. Pero procedencia también es siempre porvenir.[3]

En ese mismo diálogo, Heidegger recuerda también que su primer contacto con la cuestión del Ser la tuvo en 1907, al leer en el liceo la disertación de Franz Brentano sobre "El múltiple significado del ente en Aristóteles" (1862), mismo que le había sido obsequiado por Conrad Gröber, un sacerdote amigo de su padre que se convertiría años después en arzobispo de Friburgo. Heidegger apreciaba la disertación de Brentano por haber sido "mi primer hilo conductor a través de la filosofía griega durante los últimos años del liceo", antes de iniciar los estudios de teología, y por ello consideraba que ese origen teológico en el camino de su pensamiento confirmaba el verso de la cuarta estrofa del himno del Rhin cantado por Hölderlin: "Pues tal como comenzaste, tal permanecerás."[4]

Heidegger, efectivamente, estudió teología en la Universidad de Friburgo durante cuatro semestres, entre los años de 1909 y 1911. El estudio de la teología católica en esa Universidad se iniciaba con una introducción en la filosofía escolástica, y aunque Heidegger inició su camino del pensar en el aristotelismo medieval, pronto lo superó en la dirección de una radical reapropiación del contexto griego original separándolo claramente de la interpretación escolástica. Por otro lado, en los años inmediatamente anteriores al estallido de la primera guerra mundial, el estudio sistemático de la ontología sólo podía realizarse, por lo menos en Alemania, en las facultades católicas de teología, donde constituía —según un autor especializado en el tema— "un sello distintivo de ese tipo de confesión religiosa".[5] Más aún, para este mismo autor, el interés de Heidegger por la *Seinsfrage* puede explicarse fundamentalmente por esa circunstancia confesional:

> En el contexto de una nueva fundamentación de la ontología que durante décadas estuvo reservada a los participantes de las facultades y escuelas superiores de teología católica, es donde debe entenderse también la inclinación de Martin Heidegger hacia la pregunta por el Ser.[6]

[3] Martin Heidegger, "De un diálogo acerca del habla" (1953-1954), en *De camino al habla*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1987, p. 88.

[4] *Ibid.*, p. 85.

[5] Véase Richard Schaeffler, "Heidegger und die Theologie", en Annemarie Gethmann-Siefert y Otto Pöggeler (eds.), *Heidegger und die praktische Philosophie*, Frankfurt, Suhrkamp, 1988, p. 289.

[6] *Ibid.*, p. 291.

Ahora bien, aunque la inclinación de Heidegger hacia la ontología estuvo condicionada por haber iniciado sus estudios en una facultad de teología católica, también es cierto que ésta no era *cualquier* facultad católica, sino una que pertenecía claramente al ámbito de influencia de la escuela teológica de la vecina Universidad de Tubinga, en la cual se habían formado, a fines del siglo XVIII, Hegel, Schelling y Hölderlin. De esta manera, Heidegger señala en un prólogo autobiográfico a sus escritos de juventud que una de las influencias decisivas para su posterior evolución académica la recibió "del profesor de teología sistemática Carl Braig, el último representante de la tradición de la escuela especulativa de Tubinga, la cual había dado, en su intercambio con Hegel y Schelling, una gran amplitud y posición de primer rango a la teología católica".[7] El primer libro *filosófico* que Heidegger leyó en su vida fue un compendio preparado por Carl Braig el cual llevaba un título al parecer determinante para la futura obra del pensador de la Selva Negra: *Vom Sein. Abriss der Ontologie*.[8] Cuando Heidegger decidió en 1911 dejar los estudios de teología por los de filosofía, había decidido también desviarse no tanto de su procedencia original sino más bien radicalizar el origen teológico de algunas de sus reflexiones filosóficas, y por ello el contacto con Braig se mantuvo, estrechándose, en los años posteriores a 1911:

> Después de cuatro semestres —decía Heidegger— abandoné mis estudios teológicos para dedicarme totalmente a la filosofía. Pero todavía asistía, en los años posteriores a 1911, a una clase de teología, aquella que Carl Braig impartía sobre dogmática. Pues mi interés por la teología especulativa quedó marcado por la penetrante forma de pensamiento que este célebre maestro imprimía a cada una de las horas de su curso. En las pocas caminatas en que se me permitió acompañarlo, escuché por primera vez de la importancia de Schelling y Hegel para la teología especulativa, en contraste con el sistema dogmático de la escolástica.[9]

Richard Schaeffler considera que la gran influencia de Braig sobre Heidegger puede detectarse fácilmente con una consulta al compendio de ontología escrito por el primero: el Ser que hace posible en una primera instancia a los entes no es en sí mismo un ente, por lo que la reflexión humana lo experimenta como el no-ente, es decir, como la Nada, de una manera no muy

[7] M. Heidegger, "Vorwort" (1972), *Frühe Schriften*, *op. cit.*, p. xi.

[8] Martin Heidegger, "Mein Weg in die Phänomenologie" (1963), reproducido en Walter Biemel (ed.), *Martin Heidegger mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Hamburgo, Rowohlt, 1973, p. 21, donde Heidegger describe su primer contacto con esa obra diciendo: "En el último año de mi época preparatoriana me tropecé con un compendio de Carl Braig, en ese entonces profesor de teología dogmática en la Universidad de Friburgo, cuyo título era: *Del Ser. Compendio de Ontología* [...] Los capítulos más grandes de este volumen incluían al final largos extractos de Aristóteles, Santo Tomás y Suárez, así como la etimología de los conceptos ontológicos fundamentales."

[9] *Ibid.*, p. 21.

diferente a como Hegel identificó en su *Lógica* al Ser y la Nada. Para superar la Nada, el espíritu humano tiene que adquirir la capacidad para descubrir y captar los entes como tales. Desde el punto de vista teológico de Braig, estos supuestos ontológicos básicos deben orientarse hacia una interpretación de la relación de Dios con el mundo, y así la trascendencia de Dios, o su diferenciación frente a todos los entes intramundanos, no debe entenderse como una mera cualidad por medio de la cual se diferencia el ente "supramundano" de todos los entes "intramundanos", sino que, más bien, la trascendencia debe entenderse como trascendentalidad, es decir, como la diferenciación de condiciones que los entes como tales hacen posible, sobre todo de aquellos entes cuya posibilidad surge de esta diferenciación de condiciones. Lo importante para la futura evolución de Heidegger consiste en que Braig considera, a partir de la trascendencia de Dios (o sea, su diferenciación frente a todo lo que es y pueda ocurrir en el mundo), que es posible encontrar el criterio de diferencia ontológica (el Ser no es ningún ente), y que esta diferencia ontológica se podrá hacer comprensible precisamente mediante la diferencia trascendental (las condiciones de posibilidad de todos los objetos no son, en sí mismas, objetos).[10] La pregunta por el sentido del Ser y el criterio de la diferencia entre lo óntico y lo ontológico, temas que Heidegger desarrollaría en sus publicaciones de 1927 en adelante, habrían estado inspirados, según Schaeffler, en los escritos y la figura de Braig. Tal argumento es quizá demasiado aventurado, pero aun cuando no estemos dispuestos a seguir tan lejos a Schaeffler, lo cierto es que el propio Heidegger siempre reconoció en todos sus esbozos autobiográficos la enorme importancia que tuvieron en la formación de sus primeros años, tanto el texto de Brentano sobre las diversas formas de mentar el ente en Aristóteles, como la figura y los escritos de Braig.

Al lado de las técnicas de la lógica dominante en aquella época, es decir, del neokantismo y de la fenomenología, Braig tendría una influencia decisiva en las tesis de doctorado y de habilitación de Heidegger a través de su posición "antimodernista" en las disputas internas de la teología católica alemana de aquella época.[11] Para esta posición, el recurso a la filosofía puede ser necesario y hasta saludable cuando se trata de avalar a la religión con ayuda de la racionalidad, pero, a fin de evitar los "peligrosos" deslices a que puede llevar este recurso frente a la fe, la filosofía moderna debe acotarse en dos direcciones fundamentales: por un lado, debe lucharse con todos los medios en contra de la aceptación de un "sujeto trascendental", es decir, no puede aceptarse de ningún modo un acto puro del "yo pienso" sin referencia a un "yo pensante"; por otro lado, es necesario combatir también, en otro frente, la reducción moderna del psicologismo, la cual confunde la validez

[10] Véase Richard Schaeffler, "Heidegger und die Theologie", *op. cit.*, p. 292.
[11] *Ibid.*, pp. 293-294.

lógica de la argumentación con todo tipo de evidencias vivenciales puramente psicológicas. Ahora bien, en la polémica sobre el "modernismo" al interior de la teología católica alemana, apareció una tendencia distintiva que buscaba renovar la tradición filosófica de la escolástica, no tanto por medio de la variante tomista, como ocurría por ejemplo en Francia, sino sobre todo explorando las posibilidades que ofrecía la tradición del pensamiento franciscano, especialmente de la Universidad de Oxford.

La explicación de la variante franciscana de la tradición escolástica encontró un género propio de investigación denominado "gramática especulativa", porque intentaba extraer, a partir de un análisis de las estructuras gramaticales del lenguaje, las leyes lógicas y ontológicas del pensamiento. El joven Heidegger participaría en forma activa y entusiasta en semejante redescubrimiento de la filosofía medieval del lenguaje, tal y como lo demuestra el contenido de su tesis de habilitación intitulada "La teoría de las categorías y del significado de Duns Escoto". Ahí, Heidegger se manifiesta en contra de una lógica anónima, cuyas leyes abstractas y "puras" no tienen relación ni con el sujeto concreto ni con la formulación de su situación vital, para proponer, en cambio, una lógica orientada al análisis de las leyes estructurales del lenguaje, capaz de reflejar las relaciones intersubjetivas de los diversos hablantes de una comunidad lingüistica, al mismo tiempo que se determina claramente la localización y el lugar concreto del hablante. No se trataría, pues, de localizar un "yo pienso" anónimo en relación con la "comunidad de todos los objetos del entendimiento", sino más bien de identificar un hablante concreto en cuanto participante de una comunidad lingüística histórica y concreta, el cual sólo puede surgir a la luz cuando se adopta una "gramática especulativa" como la elaborada por el franciscano oxoniense Duns Escoto, en vez de recurrir a una "lógica trascendental" concebida como investigación de las condiciones lógicas para las relaciones objetuales del pensamiento.[12]

Pero, por interesante que haya sido la participación de Heidegger en este redescubrimiento de la "gramática especulativa", lo cierto es que los puntos de contacto con el gran tratado de 1927 son escasos y muy indirectos. Es cierto que el tema de la relación del Ser y el lenguaje sería un *leitmotiv* de toda la obra heideggeriana, al igual que lo sería también la radicalidad en la insistencia de lo concreto frente a la lógica "pura" de un sujeto trascendental. Pero desde nuestro punto de vista, estos elementos no son suficientes para considerar que los antecedentes de *Sein und Zeit* se encuentran en las primeras publicaciones de Heidegger, donde, según hemos visto, no se refleja toda la importancia de la formación teológica de Heidegger.

[12] Véase M. Heidegger, "Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus" (1916), en *Frühe Schriften*, *op. cit.*, pp. 343-344.

Entre 1916, fecha de publicación de la tesis de habilitación sobre Duns Escoto, y 1927 no aparece, sin embargo, ninguna publicación de Heidegger. La "arqueología" del tratado quedaría sumida irremediablemente en la oscuridad, de no ser porque desde 1975 empezaron a publicarse, dentro del proyecto de la edición integral de las obras completas de Heidegger, los cursos que impartió desde el inicio de su carrera como profesor universitario. De tal modo que los cursos de 1919 a 1927 proporcionan elementos mucho más significativos para entender la génesis de *Sein und Zeit* que las escasas publicaciones de Heidegger del periodo 1912-1916. Consideremos, pues, los cursos y conferencias anteriores a 1927 que puedan ser significativos para entender cómo y por qué Heidegger acabaría escribiendo el tratado ontológico de *Ser y tiempo*.

B. Los primeros cursos de Friburgo (1919-1923) como material preparatorio de *Sein und Zeit*

El mismo Heidegger llegó a interpretar retrospectivamente como primeros pasos importantes en la dirección de la publicación del gran tratado de 1927, los cursos impartidos en los últimos años (1919-1923) de su primera etapa en la Universidad de Friburgo, así como los dados en los primeros años de su profesorado en Marburgo (1923-1928). Así, por ejemplo, Heidegger menciona que utilizó por primera vez la noción de "hermeneútica" en un curso del verano de 1923 (mismo que analizaremos más adelante), puesto que hacia esa época puede fecharse también la elaboración de "los primeros borradores de *Ser y tiempo*".[13]

1. Los cursos de 1919 y el problema de la "irracionalidad"

Del 25 de enero al 16 de abril de 1919, Heidegger impartió el curso intitulado "La idea de la filosofía y el problema de la cosmovisión"; al semestre siguiente, en el verano de 1919, Heidegger dedicó su curso al tema de "Fenomenología y filosofía trascendental de los valores".[14] En estas primeras lecciones, Heidegger buscaba desarrollar su propia "delimitación de la filosofía" a fin de obtener un fundamento sólido y radical para sus propias ideas. El nombre tentativo que aparece en esos cursos para alcanzar tal filosofía radical es el de

[13] Martin Heidegger, *De camino al habla*, *op. cit.*, p. 87.

[14] Véase Martin Heidegger, "Die idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem" y "Phänomenologie und transzendentale Wertphilosophie" en *Zur Bestimmung der Philosophie*, vol. 56-57 de la *Gesamtausgabe*, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1987.

"ciencia de los fundamentos" o "ciencia original" (*Urwissenschaft*).[15] Sin embargo, cuando Heidegger profundiza su investigación y radicaliza las interrogantes filosóficas, acaba por remitirnos fenomenológicamente a los hechos, a los actos de la conciencia.

El curso refleja el atractivo método de enseñanza de Heidegger, por medio del cual llevaba a sus oyentes a hacer preguntas cada vez más radicales del siguiente tipo: ¿Qué son estos hechos y estos actos de la conciencia? ¿Qué es lo psíquico? ¿"Se da" éste en general? ¿En qué sentido? ¿Hay algo que se dé, algo que haya en general? ¿Se da el "hay"? ¿Hay el "se da"?[16] El interrogante *Gibt es etwas*? no es un mero juego de palabras, pues constituye el principio de la noción que Heidegger denominará más adelante, en 1923 para ser precisos, "facticidad", como punto de partida para superar la dualidad epistemológica tradicional del sujeto y el objeto. El estilo inquisitivo de bombardeo de interrogaciones radicales, era típico de los cursos de Heidegger, no sólo para exhibir la gravedad y profundidad de la "experiencia del pensar", sino también como medio retórico para enseñarles a los alumnos el camino del pensar. Todavía el Heidegger de los últimos años podía afirmar, en consecuencia, que "los pensadores se saludan y se reconocen en las preguntas que se plantean mutuamente".

En la segunda parte del curso de principios de 1919, Heidegger dedicó el primer capítulo al "análisis de la estructura vivencial", y en el parágrafo 13 intitulado "La vivencia del preguntar: ¿se da algo?", el joven profesor de Friburgo subrayaba la importancia de ese interrogante para el futuro de toda esa experiencia intelectual de Occidente que se ha dado a conocer con el nombre de... filosofía. En efecto:

> Nos encontramos aquí en la encrucijada metodológica que decidirá sobre la vida y la muerte de la filosofía al colocarla en un abismo: ya sea hacia la Nada, es decir, la coseidad absoluta, o en condiciones de saltar a algún *otro mundo*, o bien de colocarnos primigeniamente *en* el mundo.[17]

Tal planteamiento constituía intencionalmente un recurso del profesor Heidegger para poner a la filosofía dramáticamente en escena, a fin de convencer a sus oyentes de dejar a un lado la filosofía académica y orientarse hacia la auténtica y concreta filosofía de la "facticidad" en el mundo. En el curso de 1919, Heidegger pasa revista críticamente a las corrientes dominantes del neokantismo, con el fin de exhibir sus limitaciones e insuficiencias al no ser capaces de plantear las preguntas filosóficas con su verdadero fondo de radicalidad. Así, Heidegger ataca la filosofía neokantiana de los valores por

[15] *Ibid.*, pp. 13-17.
[16] *Ibid.*, pp. 60-62.
[17] *Ibid.*, p. 63.

insuficiente, por superficial y por quedarse siempre en los "prolegómenos", pues no nos aclara para nada qué sean realmente los valores o de qué manera pertenecen efectivamente al conocimiento humano.[18] Heidegger desenmascara así a la filosofía de los valores, la cual realmente constituye, en cuanto filosofía culturalista del kantianismo burgués, una teoría conservadora de las normas establecidas, del "deber ser" vigente, y del *status quo* en general. Por ello no puede preguntarse radicalmente lo que sean esas normas, ni para quién son válidas, ni cuáles son los intereses concretos de esos "sujetos trascendentales" a quienes sirven tales normas. Ante tal situación, Heidegger propone a sus oyentes remontarse a la auténtica radicalidad de la cuestión, ya que como filósofos debemos hacer esas preguntas radicales pues, de no hacerlo así, traicionamos nuestra esencia auténtica, es decir, nuestra vocación, a la que no podemos auténticamente escapar, "porque ya hemos comido del árbol del saber" y somos capaces de distinguir entre el bien y el mal.[19]

El siguiente paso, en el curso de 1919, consistió en señalar el carácter vivencial y concreto del preguntar por lo general y radical, es decir, de señalar el interrogador concreto que hace la pregunta radical por la facticidad, por el "darse" algo:

> En esta vivencia se pregunta por algo en relación con el algo en general. La pregunta tiene un contenido concreto: la cuestión es si "se da" un algo. El "darse" queda en cuestión, o mejor aún, está en la cuestión. No se pregunta si algo se mueve, si algo descansa, si algo se contradice, si algo se realiza, si algo existe, si algo vale, si algo debe ser, sino que lo preguntado es si algo *se da*. ¿Qué quiere decir, pues, "se da"? [...] ¿Qué significa el algo en general? Lo completamente general, lo más general, podría decirse que es lo que comparte en general cualquier objeto posible. Es lo que permite que se diga de sí qué es algo —y cuando yo lo digo, digo del objeto lo mínimo de su enunciación. Quedo frente a él sin presupuestos [...] Pero esto significa que, cuando buscamos el significado de algo en general, forzosamente regresamos a objetos individuales con determinados contenidos concretos.[20]

Una lectura retrospectiva del texto recién aparecido de este curso heideggeriano de 1919 podría sugerir muchos antecedentes importantes de la redacción del gran tratado de 1927. Quizá demasiados, pues no es conveniente apresurarse a extraer conclusiones precipitadas al respecto, porque algunas de las ideas presentadas en 1919 sufrirían todavía importantes modificaciones en cursos posteriores. Así, aun cuando pudieran extraerse de la última cita semejanzas entre el planteamiento de la cuestión del "se da" (*gibt es etwas*?)

[18] *Ibid.*, pp. 46-53.
[19] *Ibid.*, p. 65.
[20] *Ibid.*, pp. 67-68.

con la pregunta que interroga por el Ser (*Seinsfrage*), conviene retener la analogía hasta ver cómo la cuestión del "se da" de 1919 se transforma en la cuestión de la "facticidad" en 1923, antes de desembocar en el planteamiento de la *Seinsfrage* en 1927. Lo mismo podría decirse respecto a la tentación de encontrar el antecedente "inmediato" del principio de la diferencia ontológica en la última parte de la cita, donde Heidegger nos indica que la búsqueda del significado de lo general tiene que hacerse a través de los entes, es decir, de los "objetos individuales con determinados contenidos concretos". Más adelante veremos que el antecedente más importante de este curso para la redacción del tratado de 1927 se encuentra, más bien, en la estructura básica de la argumentación así como en el modo de presentarla, y no tanto en conceptos específicos, pues éstos sufrirán todavía importantes modificaciones.

De cualquier modo, en el curso de 1919 Heidegger pasó rápidamente al lado de lo que pudiera ser un antecedente del principio de la "diferencia ontológica", para centrar su atención en el "papel del interrogador" como siguiente paso de su análisis. Así, en esa sección del curso, Heidegger adjudica al interrogador un papel que *podría* verse como un antecedente embionario de la analítica del "ser-ahí" en cuanto aquel ente "al que se debe preguntar ontológicamente con anterioridad a todos los demás entes" la pregunta por el Ser.[21] La pregunta por si "se da" algo remite fundamentalmente al que interroga y a su relación consigo mismo y con la pregunta planteada.[22] Heidegger enlaza a continuación el papel del interrogador con análisis fenomenológicos del medio circundante inmediato, por ejemplo, el "ver una cátedra" en un salón de clases:

> *Darse* algo quiere decir darse *para mí*, el que pregunta. Sumerjámonos nuevamente en la vivencia [...] En la vivencia de ver la cátedra, se me da algo del medio circundante inmediato. Estos elementos que me rodean (silla, libro, mesa, cuaderno, pluma, prefecto, fraternidad, tranvía, automóvil, etc.) no son cosas con un determinado carácter significativo, es decir, objetos que como tales sean captables significando esto o aquello, sino que lo más significativo es lo primigenio, se me dan inmediatamente, sin ningún rodeo conceptual que sea necesario para captarlos. Vivir en un mundo circundante significa para mí, siempre y sobre todo, que todo está contenido en el mundo, que "mundea" (*es weltet*).[23]

En este embrionario análisis del mundo, Heidegger muestra que la cátedra en el salón de clases no puede ni debe aislarse del contexto global en que se encuentra. La situación global no puede captarse correctamente a partir de las percepciones individuales y los significados parciales, sino que su significado

[21] Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, José Gaos (trad.), México, FCE, 1962, p. 23.
[22] M. Heidegger, "Die idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem", *op. cit.*, p. 68.
[23] *Ibid.*, pp. 68 y 72-73.

esencial es más bien lo primigenio, es decir, que "mundea", para utilizar el polémico neologismo del profesor de la Selva Negra. En el problema generacional de 1914 sobre cómo superar la brecha entre la razón y la vida, Heidegger se inclina por la vivencia primigenia y preteórica de un encontrarse ya en el mundo: "Hemos visto que en el vivenciar del mundo circundante, no se encuentra para nada ningún planteamiento teorético. El 'darse en el mundo' no debe concebirse teoréticamente, sino vivirse 'como mundeando' (*als weltend erlebt*).[24]

Podemos ver, ahora sí, cómo la *estructura* básica de la argumentación del curso heideggeriano de 1919 será retomada en el gran tratado publicado en 1927. En ambos casos, Heidegger inicia la argumentación "destruyendo" o "desmontando" otras tradiciones filosóficas (la filosofía neokantiana de los valores en el curso de 1919, toda la tradición de la metafísica occidental en el tratado de 1927) para llegar al punto cero de la "pregunta fundamental" (el *Gibt es etwas*? del curso de 1919, o la *Seinsfrage* del tratado de 1927), la cual define el papel del interrogador en la pregunta ontológica fundamental. Del análisis del interrogador o del ente privilegiado que es el "ser-ahí", se pasa en ambos casos a un análisis del mundo (el mundo que "mundea" en el curso de 1919, y el "ser-en-el-mundo" en el tratado de 1927). Subrayamos, una vez más, que el antecedente más importante para *Sein und Zeit* se encuentra en la similitud de la estructura básica de la argumentación del curso de 1919, y no tanto en el contenido conceptual del mismo, el cual sufriría todavía importantes modificaciones en los cursos de 1920 a 1926. De cualquier modo, en el curso de 1919 todavía no aparecen ni los existenciarios del ser-en-el-mundo, ni el análisis de la temporalidad, ni la conexión de Ser y tiempo, ni la cura, ni la angustia, ni el ser-para-la-muerte, ni la concepción de la verdad como "desocultamiento".

En el semestre de verano del mismo año de 1919 Heidegger impartió un curso sobre "Fenomenología y filosofía trascendental de los valores" donde volvería a abordar, desde otra perspectiva, el problema generacional de cómo superar la brecha entre la razón lógica y la vida "irracional". El papel decisivo en el planteamiento de la oposición entre la ciencia y la vida es adjudicado a Dilthey,[25] pero el centro del análisis de Heidegger se dirige más bien a exponer el origen y las causas del llamado "problema de la irracionalidad" del neokantismo de Baden, en el que participarían, con diversas propuestas para intentar darle una solución satisfactoria, no sólo Rickert y Lask, sino también Simmel, Max Weber y Lukács.

[24] *Ibid.*, pp. 93-94.

[25] M. Heidegger, "Phänomenologie und tranzendentale Wertphilosophie", en *Zur Bestimmung der Philosophie*, *op. cit.*, p. 163.

En efecto, el llamado problema de la "irracionalidad" del neokantismo de Baden lo había formulado inicialmente Wilhelm Windelband, el patriarca de esa escuela, a partir de una propuesta de Kuno Fischer, maestro neokantiano, entre otros, de Max Weber y Georg Jellinek. Windelband sugiere que el irracionalismo surge cuando el intento idelista de deducir todos los fenómenos de un principio fundamental es reemplazado por una visión sobre la ausencia básica de la razón en el fundamento del mundo. Schelling primero, y Schopenhauer después, construyeron sus respectivas filosofías a partir de tal interpretación del mundo. Para Schelling la transición de lo absoluto a la realidad concreta, o viceversa, sólo podía ser "explicada" por un salto (*sprung*) incognoscible.[26] En sus *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana* (1809), que tanta influencia tendrían sobre el Heidegger de los años treinta,[27] Schelling mencionaba de diversas formas (*Urgrund, Ungrund, Abgrund*) un fundamento primigenio, en última instancia incognoscible, que en calidad de impulso infinito llevaría a la revelación de Dios en el mundo, no como algo deducido racionalmente, sino más bien "vivenciado".[28]

El problema de la "irracionalidad" lo heredaría Windelband a Rickert, quien, influido por Simmel, acabaría por delimitarlo con mayor rigor y precisión conceptual. El problema consiste, así, en saber ¿cómo pueden captarse en *formas* conceptuales fijas y finitas lo fluido, dinámico, inaprehensible y, en última instancia, irracional de la vida? La respuesta de Rickert a esta formulación, desarrollada detalladamente en su crítica a Simmel presentada en el capítulo III de la presente investigación,[29] consistió básicamente, según vimos, en inclinarse por un logicismo o "intelectualismo" unilateral. El ámbito de la historia presenta a un "conceptuador" nato como Rickert el problema de que lo único, específico e irrepetible de un acontecimiento histórico aparecía como "irracional" desde el punto de vista de su posible subsunción en una explicación nomológica:

> Lo individual de la realidad depende estrechamente de su "irracionalidad" frente a los conceptos generales [...] El cómo podríamos llegar a conceptuar esa "irracional" realidad y, de este modo, "racionalizarla", sin que por ello pierda su "indivi-

[26] Véase Wilhelm Windelband, *Historia general de la filosofía*, Francisco Larroyo (trad.), México, El Ateneo, 1960, especialmente cap. 43, "La metafísica de lo irracional".

[27] Véase Martin Heidegger, *Schelling y la libertad humana*, Caracas, Monte Ávila, 1990, p. ix: "Este escrito presenta en su parte principal el texto de una lección dictada en el semestre de verano de 1936 en la Universidad de Freiburg im Breisgau."

[28] F. W. Schelling, citado en Martin Heidegger, *Schelling y la libertad humana*, *op. cit.*, p. 65: "En el hombre está todo el poder del principio oscuro y precisamente en el mismo a la vez toda la fuerza de la luz. En él está el abismo más profundo y el más alto cielo, o ambos centros. La voluntad del hombre es el germen oculto en el anhelo eterno, del Dios presente todavía sólo en el fundamento; es la imagen 'vivencial' encerrada en la profundidad, que Dios creó con su mirada, cuando se *decidió* a la naturaleza."

[29] Véase *supra*, cap. III, pp. 142-145.

dualidad", constituye una pregunta que posteriormente tendrá que responder la teoría de la conceptuación histórica.[30]

La respuesta de Rickert a este posible problema de la "irracionalidad" de la ciencia histórica se basa en la filosofía trascendental de los valores, tan criticada por Heidegger en su curso del semestre anterior. La principal tesis de Rickert consiste en afirmar que la formación de conceptos, con un contenido individual, tiene lugar mediante una relación teórica de los objetos históricos con *valores*, y como los principios lógicos fundamentales de la formación de conceptos en el ámbito de la historia son inseparables del concepto teleológico del "desarrollo histórico", todas las individualidades históricas son aprehensibles conceptualmente por medio del sistema compartido de valores vigentes y válidos para una determinada comunidad cultural.[31] La unidad teleológica del individuo histórico puede ser entendida, entonces, como una "relación a valores" (*wertbeziehung*).[32] Esta idea fue expresada por Heidegger en el curso del verano de 1919 en sus propios términos y de una manera poco entusiasta sin que, por otro lado, desarrollara una alternativa de solución al problema:

> El concepto de cultura proporciona el principio de selección entre lo histórico esencial y lo histórico inesencial. "A través de los *valores*, que operan en la cultura, se constituirá inicialmente la individualidad histórica representable." La conceptuación individualizadora de la historia será, así, un *procedimiento referido a valores*. Este concepto de "relación a valores" (*wertbeziehung*) debe ser entendido como concepto teórico y no debe confundirse con decisiones o juicios de valores sobre si las cosas son o no valiosas [...] La objetividad de la ciencia cultural es, pues, dependiente de la unidad y objetividad de un *sistema* de valores válido [para un determinado *Kulturkreis*].[33]

[30] Heinrich Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*, 4a. ed., corregida y aumentada, Tubinga, Mohr, 1921, p. 172.

[31] *Ibid.*, pp. 528-529.

[32] *Ibid.*, pp. 323-324.

[33] M. Heidegger, "Phänomenologie und Tranzendentale Wertphilosophie", curso del semestre de verano de 1919, en *Zur Bestimmung der Philosophie*, *op. cit.*, pp. 174-175. La noción de *Kulturkreisen* fue acuñada probablemente por Ernst Troeltsch para referir a los grandes "círculos culturales" de la humanidad (Occidente, la India, lejano Oriente, América precolombina, África, mundo islámico, etc.). La expresión aparece lo mismo en la introducción a *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* de Max Weber, que en su traducción al castellano como "ámbitos o círculos culturales", en "Las Atlántidas" de Ortega y Gasset, quien equivocadamente atribuye la paternidad del término a Frobenius. Véase Max Weber, "Vorbemerkung" (1920), *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, vol. I, Tubinga, Mohr, 1978, pp. 11-12: "Rationalisierungen hat es daher [...] in allen *Kulturkreisen* gegeben"; y José Ortega y Gasset, "Las Atlántidas" (1924), en *Las Atlántidas y Del Imperio Romano*, Madrid, Revista de Occidente/Alianza Editorial, 1985, p. 62: "Éste es el principio de los 'ámbitos o círculos culturales' (*Kulturkreise*) que Frobenius introdujo en la etnología hace veinticinco años y tan fecundas cosechas ha producido."

Influido por Rickert, Max Weber dedicó también algunos de sus más extensos ensayos metodológicos al supuesto problema de la "irracionalidad" de las ciencias "individualizadoras".[34] Su conclusión al problema consistió en proponer conceptos capaces de comunicar lo particular con lo general dando origen, de esta manera, al fructífero instrumento metodológico del "tipo ideal",[35] el cual, por cierto, no fue considerado por Heidegger en su crítica de 1919 al neokantismo de Baden.

Finalmente, aparece la solución de Emil Lask, calificado por Lukács como el autor que mejor había planteado el problema metodológico del irracionalismo moderno.[36] La cuestión de la irracionalidad presenta dos aspectos en la solución neokantiana de Lask: por un lado, apunta hacia un límite epistemológico al identificar un residuo incognoscible, un sustrato ontológico que se resiste a todos los esfuerzos del conocimiento; por otro lado, en lugar de buscar reducir artificialmente lo irracional a lo racional, más bien debemos mantenerlo en calidad de defensa de la subjetividad como valor irreductible de lo *individual* y del *individuo*, el cual afortunadamente es en última instancia incognoscible. Estos dos aspectos del reconocimiento del problema siguen muy de cerca a una auténtica interpretación del pensamiento de Kant, en el sentido de delimitar claramente las fronteras del conocimiento científico, al mismo tiempo que se enaltece el valor intrínseco del ser humano como un ser en sí mismo.[37] En su curso de 1919 Heidegger señalaba que la superioridad de la interpretación neokantiana de Baden iniciada por Windelband, frente a la de Marburgo, radicaba posiblemente en esa delimitación de funciones, la cual acabaría por desembocar, paradójicamente, en su propia interpretación madura de *Kant y el problema de la metafísisca* (1929):

> Mientras que Cohen trató a la *Crítica de la razón pura* meramente como teoría de la experiencia, Windelband vio más bien su misión en la demarcación de los *límites* de toda ciencia frente a la autonomía del mundo independiente de la moral, de la razón práctica.[38]

[34] Véase Max Weber, *El problema de la irracionalidad en las ciencias sociales*, Madrid, Tecnos, 1985.

[35] Max Weber, "La objetividad cognoscitiva de la ciencia social y de la política social" (1904), en *Ensayos sobre metodología sociológica*, Buenos Aires, Amorrortu, 1973, especialmente las pp. 79-99.

[36] Para un detallado estudio de la gran influencia de Lask sobre Lukács, véase Hartmut Rosshof, *Emil Lask als Lehrer von Georg Lukács. Zur Form Ihres Gegenstandbegriffs*, Bonn, Bouvier, 1975, p. 102: "Lask erscheint ihm als der Autor, bei dem der moderne Irrationalismus methodologisch am schärfsten ausgeprägt ist."

[37] Véase el análisis del problema de la irracionalidad en Lask, en Tom Rockmore, *Irrationalism. Lukács and the Marxist view of Reason*, Filadelfia, Temple University Press, 1992, especialmente las pp. 68-77. Para una interpretación de la filosofía de Kant, en la línea marcada por Lask y su influencia en Lukács, véase Lucien Goldmann, *Introducción a la filosofía de Kant*, Buenos Aires, Amorrortu, 1974.

[38] M. Heidegger, "Phänomenologie und Tranzendentale Wertphilosophie" (1919), *op. cit.*, página 44.

El problema del "irracionalismo", planteado por la escuela neokantiana de Baden, tuvo una decisiva influencia, no sólo en la obra juvenil de Lukács,[39] sino que también se manifestaría como punto de partida y línea conductora de una de sus más famosas obras del periodo de su marxismo dogmático. Así en *El asalto a la razón*, Lukács reconoce la importancia de la escuela de Baden para abordar el tema que aparece como subtítulo en su obra estalinista: "La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler".

> El empleo de la palabra "irracionalismo" para designar una tendencia filosófica, una escuela, etc., es relativamente nuevo. Que yo sepa, aparece por primera vez en la obra de Kuno Fischer sobre Fichte. En el *Tratado de historia de la filosofía* de Windelband, se estudia ya a Schelling y a Schopenhauer en el capítulo titulado "Metafísica del irracionalismo". Esta terminología prevalece de modo todavía más decidido en Lask. Y, aunque este empleo de la palabra "irracionalismo" con un sentido tan amplio tropieza al principio con ciertas objeciones críticas, principalmente en el periodo entre las dos guerras mundiales, vemos consagrado ya el término de un modo general como el empleado para designar aquella corriente filosófica de cuya historia nos ocupamos aquí.[40]

La influencia compartida del problema de la "irracionalidad" de la escuela de Baden, tanto en Lukács y Heidegger como en Rickert, Lask, Weber y Simmel, demuestra que los temas tratados por Heidegger en su curso del verano de 1919 sobre "Fenomenología y filosofía trascendental de los valores" caen dentro de la zona de intersección compartida por los intereses de Heidegger con los de Lukács, como uno de sus precursores. Cabe recordar aquí también, en calidad de elemento adicional para reforzar esta interpretación, que Lukács había elegido como materia de examen para su frustrada habilitación en Heidelberg en mayo de 1918, un tema idéntico al que inspiraba el curso heideggeriano de verano de 1919: *Phänomenologie und Trazendentalphilosophie*.[41] Ese interés compartido podría explicarse parcialmente porque ambos tenían al mismo asesor *formal* de sus respectivas tesis de habilitación, Heinrich Rickert, quien además debería fungir como examinador en los temas particulares seleccionados por sus "asesorados" para la prueba de la habilitación. Lukács no llegaría a esta última etapa porque, según vimos en un capítulo anterior, Rickert no aprobó su tesis. En cambio, Heidegger sí pasaría todas las

[39] Tom Rockmore, *Irrationalism. Lukács and the Marxist View of Reason*, *op. cit.*, cap. III.

[40] Georg Lukács, *El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*, Barcelona, Grijalbo, 1976, pp. 75-76. Sería interesante comparar, en algún otro estudio, la influencia del problema de la irracionalidad de la escuela de Baden en el tratamiento que Lukács y Heidegger dieron a la filosofía de Schelling, el primero en la obra aquí citada, y el segundo en su curso de 1936 sobre *Schelling y la libertad humana*, *op. cit.*

[41] Véase Georg Lukács, "Curriculum Vitae" (1918), en *Text + Kritik*, núm. 39-40, p. 7; para un análisis de las condiciones que rodearon la habilitación de Lukács, véase *supra*, cap. VI, pp. 331-335.

pruebas, y una vez que a partir de 1915 quedara habilitado como profesor extraordinario en Friburgo, se sentiría en plena libertad para criticar acérrimamente al viejo maestro neokantiano, sobre todo en los cursos de 1919, sin que por ello aportara su propia solución al problema del "irracionalismo".[42]

2. *La temática teológica de los cursos de 1920 y 1921*

En todo caso, el curso del verano de 1919 no era el único que caía en la zona de intersección de temas e intereses compartidos por el *insider* de la Selva Negra con los *outsiders* cosmopolitas y urbanos, pues también el curso del verano de 1920, dedicado a la "Fenomenología de la intuición y de la expresión", abordaría la cuestión del expresionismo, gran influencia cultural que, tal y como vimos en un capítulo anterior, sería compartida por *outsiders* y por *insiders* del *complejo* generacional de 1914 en Alemania. Remitimos a esa parte de nuestra investigación[43] para identificar algunos pormenores de ese curso, cuya relevancia puede detectarse tanto por lo que dice Heidegger al respecto en *De camino al habla*, como por las referencias de algunos de los primeros cursos del pensador de la Selva Negra.[44] Ahora bien, por interesantes que resulten los cursos de Heidegger que se intersectan con los intereses de los ensayistas precursores de su *complejo* generacional, los más interesantes e importantes para la presente sección de nuestra investigación son precisamente aquellos cursos que abordan temas *no* compartidos con los *outsiders* precursores, dentro de los que sobresale la preocupación por la teología. En efecto, aunque Heidegger experimentaría en enero de 1919 un nuevo distanciamiento frente a la teología dogmática del catolicismo, no por ello disminuiría su reflexión sobre temas teológicos, sino que más bien esos temas se radicalizarían. Así, el 9 de enero de 1919, dos semanas antes de iniciar su curso sobre "La idea de la filosofía y el problema de la cosmovisión", Heidegger expuso al teólogo Krebs de la Universidad de Friburgo las razones por las cuales no podía seguir enseñando filosofía a teólogos católicos:

> Concepciones epistemológicas que se extienden a la teoría del conocimiento de la historia acontecida, han hecho que el sistema del catolicismo llegue a resultarme

[42] En el curso del semestre de verano de 1919, Heidegger discutió y criticó las respuestas de Rickert y Lask a ese problema, sin llegar a una conclusión propia, probablemente porque en el curso del semestre anterior, analizado previamente aquí, Heidegger había aportado la delimitación de una concepción original y propia de su filosofía.

[43] Véase *supra*, cap. VI, pp. 354-356, y nota 188 de ese mismo capítulo.

[44] M. Heidegger, *De camino al habla*, *op. cit.*, pp. 84-85 y 117-120; Otto Pöggeler, *El camino del pensar de Martin Heidegger*, Madrid, Alianza Universidad, 1986, p. 362. Véase también Martin Heidegger, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks* (curso del semestre de verano de 1920), vol. 59 de la *Gesamtausgabe*, Frankfurt, Klostermann, 1993.

cuestionable e inaceptable: no así el cristianismo y la metafísica (entendiendo a esta última, de todas formas, en un sentido nuevo)...[45]

Heidegger dedicó, en consecuencia, sus cursos de 1919 a temas estrictamente filosóficos, pero en el semestre de invierno de 1919 a 1920, en un curso intitulado "Problemas fundamentales de la fenomenología",[46] tomaría como punto de partida de la fenomenología al descubrimiento de la primitiva religión cristiana de la vida fáctica, es decir, de la vida histórica; descubrimiento que volvería a manifestarse con diversas modulaciones, primero en san Agustín y en la mística medieval, y después en Lutero y en Kierkegaard, representando una sólida muralla para defenderse frente a la "avalancha extranjera" expresada en la conceptualidad del modo griego de pensar.[47] Tal tema sería desarrollado con más amplitud y figuraría a manera de *leitmotiv*, tanto en el curso de "Fenomenología de la religión" correspondiente al semestre de invierno de 1920-1921,[48] como en el dedicado a "san Agustín y el

[45] Carta de M. Heidegger a E. Krebs del 9 de enero de 1919, reproducida en Hugo Ott, *Martin Heidegger. En camino hacia su biografía*, Madrid, Alianza Editorial, 1992, pp. 117-118. Toda la segunda parte de la biografía escrita por Hugo Ott (pp. 51-141) discute las razones por las cuales Heidegger mantuvo una controversia, a lo largo de toda su vida, con la "fe de sus orígenes", es decir, con la fe católica. Remitimos a esta obra fundamental a fin de encontrar un contexto más amplio capaz de explicar satisfactoriamente las razones y circunstancias por las cuales Heidegger acabaría por abandonar los estudios de teología, así como las aspiraciones a ordenarse sacerdote católico, y la razón por la cual fue expulsado de un seminario jesuita.

[46] Véase Martin Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie*, curso del semestre de invierno de 1919-1920, Hans Helmuth Gander (ed.), vol. 58 de la *Gesamtausgabe*, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1993. El objetivo central de este curso era exponer "a la fenomenología en cuanto ciencia primigenia (*Ursprunsgswissenschaft*) de la vida en su estructura y ámbitos temáticos", para lo cual, Heidegger diferenció tres esferas de expresión de la vida fáctica (*Selbstwelt, Mitwelt, Umwelt*) que anticipan tanto la noción de "ser-en-el-mundo" como la de "mundo de vida" o *Lebenswelt*. Dentro del parágrafo 14 del curso, Heidegger abordó la cuestión del "Cristianismo como paradigma histórico para la transferencia de los aspectos cruciales de la vida fáctica al mundo propio" (pp. 61-64). Con ello intentaba sentar las bases para concebir la experiencia fáctica de la vida, en cuanto experiencia original en el cristianismo primitivo, previa a su ocultación por la tradición conceptual griega, que sería el tema a abordar con más detalle en el curso del año siguiente dedicado a la "fenomenología de la religión". No debe confundirse el curso citado en esta nota con el más conocido y citado del verano de 1927, el cual tiene un título casi idéntico, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, pero cuya edición estuvo a cargo de Friedrich-Wilhelm von Hermann y cuya aparición data de 1975 como volumen 24 de la *Gesamtausgabe*.

[47] *Ibid.*, pp. 61-62 y 205-206.

[48] El curso de Heidegger del semestre de invierno de 1920-1921, intitulado "Introducción a la fenomenología de la religión", no figuraba en el proyecto de publicación de los 65 volúmenes de sus obras completas. Por alguna razón muy poderosa, Heidegger decidió excluirlo de su *Gesamtausgabe*. Sin embargo existen varias versiones de apuntes tomadas por sus alumnos de esa época. Otto Pöggeler tuvo acceso, por otro lado, al manuscrito original preparado por Heidegger para sus lecciones y por eso es posible reconstruir el contenido principal de ese curso. Véase Otto Pöggeler, *El camino del pensar de Martin Heidegger, op. cit.*, pp. 38-48. También hay una mención importante de ese curso en Jean-Michel Palmier, *Les Écrits politiques de Heidegger*, París, L'Herne, 1968, pp. 30-33; y en Ramón Rodríguez García, *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Madrid, Cincel, 1987, pp. 43-45. No obstante, la más extensa y útil reconstrucción del curso, se encuentra

neoplatonismo" del semestre de verano de 1921.[49] En esos cursos, Heidegger centró su análisis en la experiencia vital del cristianismo primitivo, antes de que fuera sometida al dominio conceptual de la filosofía griega, platónica o aristotélica. Se trataba pues, de intentar acercarse a "la experiencia fáctica de la vida en la fe cristiana" en cuanto experiencia original y no conceptuada de la facticidad inmediata de la vida. Los temas de lo inmediatamente "dado" y de la oposición entre la vida y la razón de los cursos filosóficos de 1919, volvían a aparecer en los de 1920 y 1921 pero bajo otra forma, es decir, en su manifestación religiosa y, en todo caso, desde su aspecto teológico. Heidegger iniciaría, así, el camino del pensar con "estudios bíblicos", a la manera en que, antes de él, lo habían hecho Dilthey, Hamann, Herder, Hegel y Schelling, entre otros. Otto Pöggeler explica la conexión del problema de la originariedad de la vida fáctica con los "estudios bíblicos" en Heidegger, de la siguiente manera:

> tanto por la filosofía como por la teología, se había oscurecido la fe del cristianismo primitivo, valía la pena hacer la experiencia de la fe cristiana de un modo enteramente nuevo, en su originariedad. Testimonios como los de Lutero y Kierkegaard apoyaban esta concepción y fue precisamente a ellos a los que se aproximó el joven Heidegger.[50]

---

expuesta en el reciente estudio de Mathias Jung, *Das Denken des Seins und der Glaube an Gott. Zum Verhältnis von Philosophie und Theologie bei Martin Heidegger*, Würzburg, Königshausen Neumann, 1990, pp. 41-55.

[49] Martin Heidegger, *Augustinus und der Neuplatonismus*, edición en preparación a cargo de Bernd Heimbüchel, como volumen 60 de la *Gesamtausgabe*, Frankfurt, Vittorio Klostermann. El contenido de este curso ha sido reconstruido, para los propósitos de la presente investigación, con las mismas fuentes de la referencia anterior. Conviene mencionar, no obstante que Jung sintetiza el contenido del curso sobre san Agustín en la siguiente evaluación: "En la interpretación de Heidegger sobre san Agustín, domina el aspecto de la *ambivalencia*. San Agustín no sólo retuvo inconscientemente el pensamiento neoplatónico, sino que al mismo tiempo es también un intérprete confiable de la experiencia de la vida fáctica de la fe cristiana originaria [...] Así, el curso de Heidegger sobre san Agustín y el neoplatonismo, se encuentra dividido por la tensión entre la comprensión del Ser de la metafísica griega y la elaboración de la experiencia de la vida cristiana." Véase M. Jung, *op. cit.*, pp. 59-60. Una interpretación de san Agustín muy parecida a ésta, sería desarrollada una década después por Ortega en un curso de 1933, véase José Ortega y Gasset, *En torno a Galileo*, Madrid, Alianza Editorial, 1982, pp. 158-172.

[50] O. Pöggeler, *op. cit.*, p. 40. En el curso de verano de 1920 sobre la "intuición" y la "expresión", Heidegger mencionaría brevemente su proyecto de "deshelenizar" la experiencia original de la vida fáctica del cristianismo: "Se trata de la necesidad de un intercambio de principios con la filosofía griega, y de la deformación que sufrió en ella la existencia cristiana. La verdadera idea de la filosofía cristiana se encuentra cuando no se confunde con una filosofía griega epigonal y de segunda clase. Se debe encontrar el camino hacia una teología originalmente cristina y no contaminada por el modo griego de pensar." M. Heidegger, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*, *op. cit.*, p. 91.

Sólo que Heidegger no se aproximó a Lutero y Kierkegaard por lo que habían escrito, sino más bien por su ejemplo de acudir *directamente* al Nuevo Testamento para tratar de captar la experiencia fáctica de la vida en la fe cristiana. ¿Cuál era el núcleo de la fe de las primeras comunidades cristianas? Ante todo la idea paulina de la segunda venida de Cristo, idea que, conviene subrayarlo desde ahora, constituye el catalizador para iniciar la transformación de la noción del *tiempo*, noción tratada por Heidegger desde su artículo de habilitación de 1916, pero de manera todavía muy limitada por su dependencia hacia la filosofía neokantiana.

El curso de "Introducción a la fenomenología de la religión" del semestre de invierno de 1920-1921 remite, en primer lugar, a la "experiencia fáctica de la vida", formulada en las Epístolas de san Pablo respecto a la esperanza de la segunda venida de Cristo. Se trata de descubrir aquí una experiencia del tiempo, del principio de la esperanza en que se funda la vida del hombre cristiano original, precisamente por el hecho de que san Pablo *no* dio ninguna indicación temporal de la segunda venida, e incluso expresamente se rehusó a darla. La segunda venida no se fija, por ejemplo, en el milenio de los seguidores del quialismo, sino que san Pablo sólo habla de su abrupta "subitaneidad" porque "vosotros mismos sabéis con certeza que el día del Señor llegará como un ladrón en la noche".[51]

La experiencia fáctica de la vida cristiana está radicalmente constituida por un "estar a la espera de", que pertenece al sentido mismo de la realización de la vida cristiana, sin que ésta se pueda identificar con las manifestaciones concretas que toma en su propio devenir. La enseñanza de la experiencia del cristianismo primitivo consiste, pues, en que lo esencial del vivir concreto es su carácter de proceso que se gesta, de historia que se hace. La referencia permanente a un futuro indeterminado, fuera de toda cronología, determina ese devenir y convierte al vivir en un irse haciendo y no en un mero transcurrir en el tiempo. Pertenece, por tanto, a la forma de vivir y no a los contenidos concretos mediante los cuales la vida se hace. La "experiencia fáctica" de la vida cristiana implica así una nueva vivencia del tiempo. En suma, afirma Pöggeler respecto a la influencia decisiva que tendría este descubrimiento en la posterior obra de Heidegger:

> la experiencia fáctica de la vida [en el cristianismo] es "histórica", entiende la vida históricamente o, como diríamos hoy, "como acontecer histórico". No sólo vive en el tiempo, sino que vive el tiempo mismo. Gracias a la meditación sobre la religiosidad del cristianismo primitivo como modelo de la experiencia fáctica de la vida, adquiere Heidegger los conceptos rectores que ponen de relieve la estructura de vida fáctica o, como dirá más tarde, de la "existencia fáctica".[52]

[51] San Pablo, Primera Epístola a los Tesalonicenses (5, 2).
[52] O. Pöggeler, *op. cit.*, p. 40.

Ahora bien, la peculiar experiencia original del tiempo en el cristianismo no podría mantener su pureza primigenia a lo largo de la historia acontecida. Esa vivencia auténtica no pudo expresarse plenamente durante mucho tiempo porque muy pronto se vio sujeta a una forma de pensar que le era impropia e inadecuada: la del aparato conceptual y metafísico de la filosofía platónico-aristotélica.[53] De este modo, Heidegger abordó en su curso del semestre siguiente, el del verano de 1921, cómo los conceptos neoplatónicos retomados por san Agustín de alguna manera falsificaban precisamente la experiencia que buscaban revelar. Por lo tanto, el joven profesor de Friburgo consideraba inevitable la necesidad de desmontar o "desconstruir" la concepción de Dios, tanto en cuanto *Bonum* y *Summum*, como de "sosiego" al que puede acudirse en situación de angustia, pues tal visión fomentaba un quietismo escapista frente a la vida fáctica, es decir, frente a la más auténtica originalidad de la experiencia cristiana.

"Augustinus" interpretó así el mensaje de la *Epístola a los romanos* de san Pablo en el sentido de que la esencia invisible, la fuerza y la divinidad eternas de Dios, pueden ser contempladas en su creación, y por lo tanto son básicamente compatibles con las enseñanzas de la metafísica griega. La posterior tradición patrística y escolástica simplemente llevó hasta sus últimos extremos tal concepción, la cual, con cada capa interpretativa, contribuía a engrosar cada vez más los velos con que la tradición establecida ocultaba la experiencia originaria del cristianismo. No fue sino hasta la llegada de la modernidad cuando, a través del joven Martín Lutero, se pudo denunciar esa interpretación de la frase paulina como un craso y gravísimo error basado en un malentendido fundamental. Por ello, en su curso sobre san Agustín y el neoplatonismo, Heidegger se remite a Lutero, pues "es desde luego solamente el *joven* Lutero el que, frente a todos los encubrimientos de la tradición, vuelve a entender la fe cristiana según su naturaleza originaria".[54] Sin embargo, se trata únicamente de una intuición pasajera en las tesis de la disputa de Heidelberg de 1518, pues el último Lutero cayó de nuevo en los vicios de la tradición establecida y acabó fomentando así una nueva forma de escolástica.

A pesar de las críticas de Heidegger a san Agustín y a Lutero por haber traicionado sus valiosas intuiciones sobre la original experiencia de la vida fáctica del cristianismo a cambio del tipo de pensar conceptual con sus presuposiciones metafísicas y, por ello, no haber podido dar cuenta de la peculiar temporalidad en que se cumplimenta la vida fáctica del cristianismo, es posible retomar para la reflexión de la crisis de la modernidad muchas de esas intuiciones originales antes de que sufrieran una "perversión" con las

[53] Para un estudio filológico ejemplar sobre el impacto de la filosofía griega en la experiencia del cristianismo primitivo, véase Werner Jaeger, *Cristianismo primitivo y Paideia griega*, México, FCE, 1965.

[54] O. Pöggeler, *op. cit.*, p. 43.

capas construidas por una tradición ocultadora. Es decir, aunque san Agustín, y después Lutero, hubieran estado sometidos "ontológicamente" a la filosofía antigua, es posible aprender mucho de sus escritos "edificantes", por ejemplo las *Confesiones*, donde fueron capaces de ver "ónticamente" lo decisivo, sin haberlo podido elevar a concepto "ontológico" suficiente; mientras que en sus escritos "teóricos", por ejemplo *La ciudad de Dios*, las intuiciones decisivas se ocultan con un tipo de pensar conceptual que va generando los estratos de una tradición ocultadora. El camino quedaba abierto para que, después de todo, fuera precisamente la lectura de algunos libros de las *Confesiones* del obispo de Hipona la que le permitiera a Heidegger tener acceso en 1924 a la intuición esencial sobre la conexión del tiempo con el Ser, a partir de una fructífera interpretación combinada del mensaje paulino con las reflexiones de "Augustinus" sobre el tiempo. Pero antes de abordar esta cuestión, conviene ver la manera en que Heidegger se comprometió entre 1922 y 1923 con un rescate fenomenológico de Aristóteles, al mismo tiempo que construía, un semestre antes de ser llamado a Marburgo, en 1923, una "hermenéutica de la facticidad" modificadora de varias nociones de cursos anteriores y anticipadora decisiva, en más de un aspecto, de la ontología fundamental del gran tratado de 1927.

3. Los cursos sobre Aristóteles de 1921 y 1922 como "introducción" a la hermenéutica de la facticidad

Entre octubre de 1921 y julio de 1922, Heidegger impartió dos cursos dedicados a la "Interpretación fenomenológica de Aristóteles".[55] Aunque estos cursos no abordaban a Aristóteles con la profundidad que el título pudiera sugerir, sino que más bien servían, según el propio Heidegger, de "introducción" al curso de hermenéutica de la facticidad de 1923,[56] constituían por lo

[55] Martin Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, curso del semestre de invierno de 1921-1922, Bröcker y Käte Bröcker-Oltmanns (eds.), vol. 61 de la *Gesamtausgabe*, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1985, 204 pp.; Martin Heidegger, *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik*, curso del semestre de verano de 1922, proyectado para ser publicado como volumen 62 de la *Gesamtausgabe*. Este curso aparece citado en la literatura especializada a partir de un texto elaborado con los apuntes de clase de Herbert Marcuse, quien a la sazón era alumno de Heidegger en Friburgo, véase Cristoph von Wolzogen, "Es gibt. Heidegger und Natorps Praktische Philosophie" en A. Gethmann Siefert y O. Pöggeler, *Heidegger und die praktische philosophie*, *op. cit.*, nota 34, p. 333.

[56] Así lo sugiere T. C. W. Oudemans en "Heideggers logische Untersuchungen", en *Heidegger Studien*, vol. 6, Berlin, Duncker & Humblot, 1990,p. 86: "El fin y objetivo de los cursos de Friburgo de los años 1921 y 1922 era encontrar el punto de partida para un análisis del concepto de movimiento en Aristóteles [...] Heidegger designó estos cursos como una 'Introducción' al curso de 1923 sobre la Hermenéutica de la facticidad."

mismo una interesante combinación de temas filosóficos de la antigüedad clásica con temas de la más pura raigambre en la filosofía vanguardista del momento, es decir, la fenomenología. El curso desarrollaba, en primer lugar, una teoría de las categorías del fenómeno radical de la vida humana presentada en el dramático estilo retórico con el que Heidegger ponía la reflexión filosófica en escena:

> El fundamento auténtico de la filosofía es el compromiso existencial radical y la temporalización del cuestionar; situarse en la vida y en la plenitud decisiva del cuestionar constituye el concepto fundamental de toda iluminación, incluida la más radical.[57]

El análisis de la movilidad y fluidez de la vida humana es abordado por Heidegger con una renovación de algunas categorías aristotélicas como la de κίνησις, movimiento, pero al mismo tiempo se conecta este análisis con conceptos fundamentales de la fenomenología de Husserl como es el de la *intencionalidad*. Puesto que Husserl había articulado la idea de la intencionalidad en relación con una filosofía de la conciencia para afirmar que ésta no se da en un vacío, sino que siempre es conciencia de algo, Heidegger se manifestaba en contra de una relación con la conciencia, porque ello implicaba, en última instancia, una comprensión meramente teórica de la intencionalidad.

"¿Acaso la intencionalidad nos ha caído del cielo?", preguntaba sarcásticamente Heidegger en su curso, para indicar que ésta no es la forma básica de una conciencia teórica o de un "espíritu", sino que constituye más bien el inquietante y preocupante movimiento radical de la vida fáctica. "Filosofar es prepararse para la situación",[58] es decir, para una situación en la que puedan surgir las preguntas esenciales por el modo de ser de los objetos. Para esta situación concreta, es esencial que la vida fáctica ofrezca la posibilidad de tener una experiencia radical, pues si ésta falta, entonces resulta imposible efectuar un planteamiento igualmente radical de preguntas filosóficas.[59] Es necesario pues, prepararse primero en la situación de la experiencia radical de la vida fáctica *antes* de abordar el modo de ser de las cosas, con lo que aparece un aspecto fundamental de la interpretación: el de la "destrucción" de la tradición. La "destrucción" es al mismo tiempo una repetición del horizonte del auténtico preguntar de la tradición, y de la repetición, del "volver a buscar" (*wieder-holen*), la situación fáctica de la vida:

[57] M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, *op. cit.*, p. 35.
[58] *Ibid.*, p. 72.
[59] *Ibid.*, p. 21.

> Repetición, "volver a buscar", en su significado, se encierra todo. La filosofía es un "cómo" fundamental de la vida misma, en tanto sea un auténtico volver a buscar una retirada a la caída, cuya retirada misma, en cuanto investigación radical, es vida.[60]

Los cursos sobre Aristóteles y la fenomenología de 1921 y 1922 constituyen, así, no sólo una "introducción" al curso de la "Hermenéutica de la facticidad" de 1923, sino también un antecedente importante de varios aspectos típicos del pensar heideggeriano expresados en el gran tratado de 1927. La importancia de la "destrucción" del horizonte de la tradición como recurso interpretativo; la extraña combinación de un riguroso análisis categorial, por un lado, con la radical formulación expresionista de la vida fáctica, por el otro; la tensión en la referencia simultánea a la filosofía aristotélica y a la teología cristiana de san Agustín y Lutero; y, por último, la combinación de autores filosóficos de la antigüedad clásica con los temas de vanguardia de la filosofía fenomenológica, constituyen algunos de los aspectos más relevantes y característicos de estos cursos como material preparatorio para *Ser y tiempo*.

También es importante mencionar que cuando Heidegger fue llamado a fines de 1923 como profesor ordinario a Marburgo, tal llamado se hizo no sólo para que representara en esa universidad a la filosofía fenomenológica, sino también para que se hiciera cargo de cursos sobre Aristóteles y la filosofía medieval, así como para escribir un libro sobre Aristóteles, pues su fama en ese momento, como potencial especialista en el Estagirita, competía con la de Werner Jaeger, quien había publicado, precisamente en la Pascua de ese mismo año de 1923, su erudito libro sobre *Aristóteles*.[61]

De tal modo que, cuando Heidegger llegó a Marburgo para iniciar el semestre de invierno de 1923, llevaba consigo el proyecto de investigación de escribir un libro sobre Aristóteles. Cuándo, cómo y por qué cambió de proyecto, para escribir en su lugar un tratado sobre el Ser y el tiempo, será analizado en la próxima sección, pero antes debemos abordar el contenido del importantísimo curso del semestre del verano de 1923, el último impartido por Heidegger en su primera etapa de Friburgo, antes de ir a Marburgo y recibir ahí, a orillas del Lahn, un fructífero bombardeo de nuevas influencias intelectuales.

[60] *Ibid.*, p. 80.

[61] Véase Werner Jaeger, *Aristóteles: bases para la historia de su desarrollo intelectual*, José Gaos (trad.), México, FCE, 1946. Este libro de 1923 recogía y ampliaba las tesis más importantes con las que Jaeger se había dado a conocer, desde 1916, en calidad de gran especialista en el Estagirita. Para el proyecto original de Heidegger, véase O. Pöggeler, *El camino del pensar...*, *op. cit.*, pp. 342-343. Un resumen de las enormes diferencias entre la interpretación de Heidegger sobre Aristóteles y la de Jaeger puede encontrarse en Hans Georg Gadamer, *The Idea of the Good in Platonic-Aristotelian Philosophy*, New Haven, Yale University Press, 1986, pp. 3-9.

4. *El curso de 1923 como borrador de la primera sección de* Sein und Zeit

En el curso sobre "Ontología. Hermenéutica de la facticidad" del verano de 1923, Heidegger se propone una interpretación hermenéutica de la vida fáctica como antecedente para replantearse radicalmente la tradición del pensamiento occidental y hacer surgir, nuevamente, la problemática de la ontología a partir de la hermenéutica de la facticidad. En el primer párrafo del curso, reconstruido entre otros textos con apuntes de Herbert Marcuse y Karl Löwith, Heidegger se manifiesta abiertamente en contra de una "escolástica fenomenológica".[62] Heidegger propone más bien una investigación filológica del concepto tradicional de la hermenéutica, en cuanto "arte de la interpretación y de la comprensión", cuyo objetivo último consiste en "abrir" y aclarar lo oculto y escondido.[63] Tomando como punto de partida esta investigación filológica, Heidegger transforma y radicaliza la comprensión tradicional del término: se trata ahora, no sólo de comprender textos y expresiones vitales ajenas, sino, sobre todo, de interpretar la vida fáctica y comprender la propia existencia: "en la hermenéutica se presenta para el 'ser-ahí' una posibilidad de ser y comprenderse a sí mismo".[64]

En este sentido, la hermenéutica no es simplemente un "método" o un "arte" de interpretación que tenga como objeto de estudio a la *facticidad* de la existencia, sino que la interpretación es un modo de ser por excelencia de la vida fáctica misma. Aunque el "ser ahí" sólo puede ser en sí mismo, es decir, en su propia facticidad, se encuentra, sin embargo, "*en camino* de su propio ser hacia *sí mismo*".[65] Tiene la capacidad privilegiada, entre todos los entes, de cuestionarse por su existencia, y únicamente en relación a sí mismo puede aclararse la estructura temporal de la comprensión, sin Dios y sin Cristo. Y así, sólo en sí mismo, autorrealizándose, llega el "ser-ahí", la existencia, por el derrotero de su tiempo, de regreso a sí mismo, a la posibilidad de sí mismo que él mismo es.[66]

El aspecto sistemático de la concepción hermenéutica de Heidegger aparece al final de la primera parte del curso cuando estipula, a manera de resumen, que las posibilidades de la comprensión, de la interpretación y de la hermenéutica no son partes constituyentes de una "teoría" de la hermenéutica (como podrían haber creído Schleiermacher o incluso el propio Dilthey),

[62] Martin Heidegger, *Ontologie. (Hermeneutik der Faktizität)*, curso del semestre de verano de 1923, Käte Bröcker-Oltmanns (ed.), vol. 63 de la *Gesamtausgabe*, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1988, p. 1. Para el papel que desempeñaron, entre otros, los apuntes de Marcuse y Löwith en la reconstrucción del texto, véase "Epílogo de la editora", p. 114.

[63] *Ibid.*, pp. 12-14.

[64] *Ibid.*, p. 15.

[65] *Ibid.*, p. 17.

[66] *Ibid.*, pp. 18-21.

sino que son más bien requisitos constitutivos de la vida fáctica misma, y por ello Heidegger concluye que "los caracteres de la interpretación se aclaran como categorías del *Dasein* en cuanto tal, es decir, como "existenciarios".[67] De este modo, aparecen en este curso de 1923 muchos elementos novedosos frente a los cursos de 1919, los cuales serán retomados en el tratado de 1927, al mismo tiempo que se afinan y modifican otras nociones de esos primeros cursos. Así, la noción del "se da" y la pregunta "¿se da algo?" se transforman, en el curso de 1923, en la noción de la "facticidad" como punto de partida para abordar la cuestión fundamental y tradicional de la ontología: la pregunta por el Ser.

La segunda parte del curso de 1923 desarrolla incluso más nociones y problemas que la primera, respecto a diversos aspectos que serán claramente reconocibles en el tratado de 1927. En esta segunda parte se toma de manera radical la idea esencial de la fenomenología: sólo aquello que se muestre a sí mismo deberá ser descrito; nada deberá construirse. Y este modo de la investigación no debe verse "como un mero programa, o como una propuesta vacía, sino que debe iniciarse concretamente para empezar a hacer las cosas".[68] Por ello, Heidegger rechaza la propuesta de Husserl de tomar a las matemáticas como modelo de la ciencia y de la filosofía, lo cual constituye un gravísimo error, porque las matemáticas podrían más bien verse "como una de las ciencias menos rigurosas" al operar con el menor número de proposiciones existenciales, y así:

> Las ciencias del espíritu presuponen una mucho mayor existencia científica que la que pueda llegar a alcanzar algún matemático. No debe verse, pues, a la ciencia como un sistema de proposiciones y de contextos de fundamentación, sino como algo con lo que el "ser-ahí" fáctico se ocupa de sí mismo.[69]

Resulta "antifenomenológico", desde esta perspectiva, considerar que la fenomenología pueda erigirse en "modelo" para alguna de las ciencias, pues, en todo caso, la fenomenología es tan sólo un "modo" de investigación, y como tal, constituye en el fondo un malentendido hablar de "filosofía fenomenológica".[70] Al ver a la fenomenología con una gran diferencia frente a la hermenéutica, como un mero método, Heidegger proponía un modo de ver las cosas radicalmente distinto al de Husserl, aunque tal diferencia no se haría patente y conflictiva sino hasta después de la publicación de *Sein und Zeit*.

De cualquier modo, en 1923 Heidegger opinaba que la fenomenología debía alejarse de sus pretensiones de servir como modelo o fundamento de la

[67] *Ibid.*, p. 66.
[68] *Ibid.*, p. 71.
[69] *Ibid.*, p. 72.
[70] *Idem.*

ciencia y la filosofía, a fin de dejar libre su punto de vista para "los fenómenos que se muestran a sí mismos". La crítica de Heidegger a Husserl adquiría así modalidades tanto implícitas como explícitas desde 1923, aun cuando siempre se rindiera reconocimiento al autor de las *Investigaciones lógicas* (1900), supuestamente muy por encima del Husserl que había publicado en 1913 sus *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*.

En vísperas de partir para Marburgo, Heidegger ya afirmaba ante sus alumnos que la fenomenología requería de un nuevo proyecto, diferente y mucho más amplio que el que Husserl le había asignado hasta entonces. Pues, a diferencia del saludable inicio en la obra de 1900, para 1913 la fenomenología pura y "trascendental" de Husserl había vuelto a retomar dentro de sí muchas hipótesis obsoletas del idealismo trascendental, especialmente las de su teoría del conocimiento, cuyo punto de partida constituía una enorme y errada abstracción: tomar sujetos aislados que se enfrentan y contraponen a los objetos. En el fondo Husserl no había podido dejar de ser un obsoleto, aunque sofisticado, filósofo neocartesiano. Adoptaba nuevamente las posiciones básicas de la metafísica, de la filosofía de la conciencia y de la teoría del conocimiento, de esa modernidad iniciada por Descartes, retomada en el racionalismo continental y en el empirismo británico, para venir a incrustarse en el pensamiento de Kant y del idealismo alemán, a fin de desembocar en las proposiciones de esa criticable "filosofía fenomenológica" publicada por Husserl en 1913. Por ello, ante el asombro y desconcierto de sus alumnos, Heidegger afirmaba en 1923 con un pretendido aire de irritación: "se trabaja en una pésima tradición".[71] Aunque el venerable Husserl enseñaba también durante 1923 en Friburgo, en "el aula de al lado", Heidegger no ocultaba su agresividad contra el camino que había tomado la fenomenología para ese entonces:

> La investigación fenomenológica, que supuestamente debía proporcionar los fundamentos del trabajo científico, se ha hundido en la imprecisión, la ligereza y la improvisación del alboroto filosófico del día, así como en el escándalo público de la filosofía. La fabricación de aprendices ha retrasado el acceso a la captación efectiva de la realidad. El círculo de Stefan George, Keyserling, la antroposofía, Steiner, etc.: *todos* dejan que la fenomenología los influya. Hasta donde ha llegado el colmo de esto se expresa en un libro recientemente aparecido: *Sobre la fenomenología de lo místico*, publicado por una editorial oficial y hasta con patente y todo ¡Esto ya debe detenerse![72]

[71] *Ibid.*, p. 73.

[72] *Ibid.*, pp. 73-74. El libro criticado por Heidegger es G. Walther, *Zur Phänomenologie der Mystik*, publicado originalmente en 1923, pero que llegó a su tercera edición en 1976.

Heidegger consideraba de esta manera que algo debía hacerse para desplegar las auténticas potencialidades de la fenomenología, y Husserl no estaba ayudando a la realización de esa tarea:

> A partir de esta fabricación, es imposible hacer algo por la fenomenología o incluso alcanzar una definición. ¡La situación es desesperante! Todas las tendencias mencionadas constituyen una traición a la fenomenología y a sus posibilidades ¡La ruina es ya inevitable![73]

¿Cuál era, en todo caso, la función que —según Heidegger— debía desempeñar la fenomenología? Ante todo la de ser un modo, un camino de la investigación, es decir, un método que condujera al "libre descubrimiento de la captación de las cosas"; lo grave era que la tradición filosófica de Occidente había producido tal cantidad de errores de interpretación, que éstos seguían su propia y deformadora dinámica, la cual tendía a agudizar cada vez más la separación y el alejamiento de las preguntas auténticas y originarias del pensar. Por ello debía ser desmontada y reconstruida no sólo la filosofía vigente del neokantismo, tal como había sido propuesto en los cursos de 1919, sino que ahora debía "desmontarse" toda la tradición filosófica, deteniéndose en la reconsideración de Aristóteles como mero gesto de conservación, que en todo caso para 1927 ya no se tendría que respetar. En efecto, en 1923 la faena de la destrucción de la tradición se detenía en Aristóteles:

> La tradición del preguntar filosófico debe regresar a buscar las fuentes originales. La tradición debe ser reconstruida [...] Desmantelamiento (*Abbau*) quiere decir aquí lo siguiente: regreso a la filosofía griega, a *Aristóteles*, para ver cómo se dio una determinada caída original en la decadencia, y comprobar que nosotros nos encontramos en esta postración. Lo que corresponde ahora a nuestra situación es volver a construir nuevamente la situación original (*die ursprüngliche Stellung*), es decir, relacionarse con la situación histórica transformada, la cual es otra y sin embargo la misma [...] La tarea última consiste, así, en llegar de manera fenomenológicamente radical a los fenómenos, y éste es el camino que busca transitar la *hermenéutica de la facticidad*.[74]

El curso de 1923 contenía muchos análisis y conceptos que se harían célebres después en el gran tratado de 1927, y, por ello, Heidegger llegó a considerarlo retrospectivamente como un primer "borrador" de *Sein und Zeit*, mucho antes de decidirse a escribir este libro o incluso de haberlo proyectado.[75]

[73] *Ibid.*, p. 74.
[74] *Ibid.*, pp. 75-76.
[75] Véase M. Heidegger, *De camino al habla, op. cit.*, p. 87, donde Heidegger afirma respecto a la noción de "hermenéutica": "Hasta donde yo recuerdo, utilicé por vez primera esta denominación en un curso ulterior, en el verano de 1923. Hacia esa época comencé los primeros borradores para *Ser y tiempo*".

Así, además de plantear la necesidad de desmontar una tradición, cuya propuesta sería radicalizada en 1927 para ir más allá de Aristóteles y "desconstruir" a *toda* la tradición filosófica de Occidente por ser ésta la historia de la decadencia del ocultamiento de una auténtica verdad, el curso de 1923 considera también que la auténtica originalidad del "ser-ahí" en cuanto tal, es decir, como vida fáctica, dependía de las precondiciones para llevar a cabo una descripción hermenéutica de los fenómenos de la vida fáctica. Y con esto se plantea clara y rigurosamente uno de los conceptos clave del gran tratado de 1927, sin que, por otro lado, se encuentre ya vagamente formulado como ocurría en los cursos de 1919:

> La precondición en la que se encuentra el "ser-ahí" (cualquier auténtico "ser-ahí") para llevar a cabo esta búsqueda, se deja captar en términos formales: *"ser-ahí" (vida fáctica) es ser en un Mundo.*[76]

Esta fórmula fundamental tiene una importancia decisiva, porque, a partir de ella, Heidegger podrá destruir el esquema epistemológico tradicional de la dualidad sujeto-objeto al descalificarlo como un profundo "malentendido" de la vida consigo misma. En este esquema, que domina toda la tradición moderna de la filosofía a partir de Descartes, se contraponen artificialmente sujetos aislados con supuestos objetos cognoscibles, se da una abstracta dualidad del Ser con la conciencia, y se socavan las bases para captar de manera natural la realidad de la vida fáctica, donde no hay originalmente ninguna dualidad, sino una unidad primigenia e indisoluble: "ser-ahí" es "ser en un mundo".[77] Aunque Heidegger no desarrolla todavía los existenciarios, y, por lo mismo, el "ser en un mundo" no es exactamente el equivalente del *In-der-Welt-sein* del tratado de 1927, lo cierto es que la función esencial de esa noción, como superadora de la dualidad sujeto-objeto gracias a la "hermenéutica de la facticidad", ya se encuentra apuntada en el curso de 1923. Para un desarrollo explícito del esbozo del "ser-en-el-mundo" desde el punto de vista del "ser-en" como tal, el cual no aparece en el curso de 1923 pero sí en *Ser y tiempo*, hay que acudir al segundo capítulo de la primera sección del tratado de 1927.[78] También es importante aclarar que la "hermenéutica de la facticidad" se remonta al curso de 1923, pero *no* a los cursos de 1919; imprecisión estipulada por el propio Heidegger en una nota de pie de página de *Ser y tiempo*.[79]

[76] M. Heidegger, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität, op. cit.*, p. 80.
[77] *Ibid.*, pp. 81-83.
[78] Véase Martin Heidegger, *El ser y el tiempo, op. cit.*, pp. 65-75.
[79] *Ibid.*, p. 85, nota 1: "El autor debe advertir que desde el semestre de invierno de 1919-1920, expuso repetidamente en sus cursos el análisis del mundo circundante y en general la 'hermenéutica de la facticidad' del ser-ahí." La formulación de Heidegger es imprecisa, pero en todo caso él mismo reconocía, con mayor exactitud en 1953, que la noción de "hermenéutica" no empezó a utilizarla sino hasta el curso de verano de 1923. Véase la nota 75 en este mismo capítulo.

De cualquier modo, con la hermenéutica de la facticidad Heidegger buscará, en el curso de 1923, iluminar la constitución efectiva del "ser-ahí" en la vida cotidiana. Tal regreso a la praxis cotidiana, es decir, a la vida cotidiana y conocida del hombre, es un paso decisivo del análisis. La fórmula fundamental "vida fáctica (*Dasein*) es ser en un mundo" quiere decir más cercanamente que la vida se realiza en una cotidianidad promedio:

> La cotidianidad caracteriza la temporalidad del "ser-ahí" (anticipación). A la cotidianidad pertenece una determinada mediocridad del ser-ahí, *el uno* (*das "Man"*), en la que la autonomía y posible autenticidad del "ser-ahí" se mantienen encubiertas.[80]

Tampoco la noción de la inautenticidad del *das Man* es desarrollada ya con mayor detalle en el curso de 1923, aunque ciertamente quedó apuntada para ser incorporada más tarde como una especie de sociología fenomenológica en el tratado de 1927. Lo mismo puede decirse respecto a otras nociones decisivas: el mundo es lo que se encuentra; este mundo se encuentra como preocupación; el mundo de la cotidianidad es el *mundo circundante*; "este preocupado ser de la existencia en el mundo es una forma del ser-ahí de la vida fáctica";[81] el "estado de abierto" (*Erschlossenheit*) se articula en dos aspectos indisolubles: la presencia (*Vorhandenheit*) y la apariencia previa intramundana (*der mitweltliche Vorschein*);[82] y "el fenómeno de la cura (*Sorge*) debe ser visto como un fenómeno constitutivo del *Dasein*".[83]

Todas estas nociones, apenas esbozadas en el curso de 1923, aun cuando ya estén explícitamente conceptuadas, reaparecerán con notables modificaciones en la *primera sección* ("Análisis fundamental y preparatorio del ser-ahí") de *Ser y tiempo*.[84] Entre las modificaciones más importantes que conviene señalar aquí estarían las siguientes: la noción de la presencia (*Vorhandenheit*) todavía no aparece en 1923 con el aspecto de una forma de ser, tal y como se presentaría en el tratado de 1927 al conceptuarse como *Vorhandensein*, y tampoco aparece contrapuesta a la noción correlativa de "ser-a-la-mano" (*Zuhandensein*); la noción del "estado de abierto" (*Erschlossenheit*), que en el parágrafo 44 de *Ser y tiempo* aparece vinculada con la noción de verdad como des-velamiento,[85] no presenta tales características en el curso de 1923, lo cual refuerza nuestra interpretación en el sentido de que la noción de verdad como *Unverborgenheit* no fue desarrollada por Heidegger sino hasta después de

[80] M. Heidegger, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, *op. cit.*, p. 85.
[81] *Ibid.*, p. 86.
[82] *Ibid.*, pp. 97-98.
[83] *Ibid.*, p. 103.
[84] M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, *op. cit.*, pp. 53-252.
[85] *Ibid.*, pp. 233-252.

1924, cuando entró en contacto con Hartmann en Marburgo y leyó su libro sobre la "Teoría del Ser en Platón".[86] Por último, en el curso de 1923 no hay ninguna mención de la conexión del problema del Ser con la temporalidad, ni del "ser-para-la-muerte", ni de la angustia, ni del problema de la historicidad; en suma, de ninguna de las nociones de la segunda sección de *Ser y tiempo*,[87] la cual fue redactada ya, exclusivamente, en el contacto con las influencias que Heidegger recibiría en Marburgo.

C. Marburgo, de 1924 a 1927, o la pregunta por el Ser abordada desde el horizonte del tiempo

El primer contacto formal de Heidegger con los neokantianos de la escuela de Marburgo se dio en 1922, cuando Paul Natorp, antiguo maestro de Ortega y Hartmann, solicitó al joven asistente de Husserl un proyecto de investigación a fin de evaluar su candidatura para hacerse cargo de la enseñanza de Aristóteles y la filosofía medieval en Marburgo, así como para representar a la fenomenología en esa universidad. Heidegger envió un texto de cincuenta cuartillas donde proponía unas "Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles", mismas que, en caso de ser terminadas, deberían publicarse en el *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, anuario editado por Husserl y donde acabaría por publicarse en 1927 *Ser y tiempo*, en lugar del proyectado libro sobre Aristóteles.[88] ¿Cuál era el contenido proyectado para esa investigación sobre Aristóteles y por qué Heidegger cambió su plan de trabajo en Marburgo? Hans Georg Gadamer, con sus futuras investigaciones sobre la filosofía platónico-aristotélica, constituye la fuente más autorizada para resolver este enigma.

1. El proyecto original de escribir un libro sobre Aristóteles

En efecto, en 1922, Gadamer acababa de doctorarse en Marburgo con una tesis sobre Platón bajo la supervisión de Natorp, quien le pidió su opinión sobre las cincuenta cuartillas del proyecto de investigación de Heidegger. La descripción del impacto que produjo ese escrito en Gadamer da una idea del heterodoxo proyecto que, por lo visto, también había dejado desconcertado a

[86] Véase *supra*, cap. VI, pp. 344-349 y nota 164 en ese mismo capítulo; véase también *infra* en este capítulo VIII, p. 492-501 y nota 195.

[87] Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, *op. cit.*, pp. 253-471, segunda sección intitulada "El ser-ahí y la temporalidad".

[88] El proyecto sobre Aristóteles sería encontrado en 1988, después de muchos años de haberse extraviado, y sería publicado en 1989. Véase *infra*, pp. 465 y ss.

Natorp, obligándolo a buscar la opinión de su discípulo de mayor confianza en aquel momento. Fue en 1922, nos dice Gadamer, cuando

> ...mi maestro Paul Natorp me dio a leer un manuscrito de cuarenta páginas de Heidegger; se trataba de una introducción a las interpretaciones de Aristóteles. Eso fue para mí como ir al encuentro de una descarga eléctrica. Algo parecido había experimentado cuando a los dieciocho años me enfrenté por primera vez con los versos de Stefan George (cuyo simple nombre me era totalmente desconocido en aquel momento). También ahora resultaba insuficiente mi diagnóstico de tomar el análisis de Heidegger de la "situación hermenéutica" por una interpretación filosófica de Aristóteles. Pero lo que sí pude captar fue que se hablaba del joven Lutero, de Gabriel Biel, de Pedro Lombardo, de san Agustín y de san Pablo, y que Aristóteles debería ser visto de esta manera donde, además, se hablaba en un lenguaje sumamente incomprensible, el cual no era puramente académico ni orientado a problemas históricos. Se arrancaba del cuerpo a todo Aristóteles, y cuando tuve la primera orientación para ver de lo que se trataba en Friburgo [en el semestre de verano de 1923], se me salieron literalmente los ojos.[89]

Gadamer había sido enviado, efectivamente, por Natorp a Friburgo, una vez que la candidatura de Heidegger para Marburgo había sido aprobada, y no sabemos a ciencia cierta si Gadamer fue a escuchar a Heidegger por razones estrictamente académicas, o si más bien fue enviado como una especie de espía. De cualquier modo, el joven espía no sólo asistió al curso de "Hermenéutica de la facticidad", sino que también participó en un seminario de trabajo de Heidegger sobre la *Ética a Nicómaco*, donde quedaría completamente seducido por el estilo de enseñanza del profesor de Friburgo. Según Gadamer, Heidegger señaló en una ocasión, respecto al análisis de la *phronésis* del libro VI de la *Ética*, que toda *techné* plantea un límite intrínseco, porque la obra que es capaz de producir, cae en un margen de incertidumbre en lo referente al uso que se le va a dar:

> Ciertamente, fue un reto cuando un día Heidegger analizó la delimitación entre *techné* y *phronésis* y respecto a la frase *phronéseos dé oúk estin léthe* (en lo razonable no existe el olvido), declaró: "eso es la conciencia".[90]

Lo relevante de esta identificación radica en que, para Heidegger, tanto la idea platónica del bien como el concepto aristotélico de *phronésis*, describen un modo de conocimiento que ya no puede basarse en la objetivación final de la ciencia. Hay un sustrato último de la autonomía humana, encarnada en la conciencia moral, que no puede ser sometido a las manipulaciones técnicas.

[89] H. G. Gadamer, *Philosophiche Lehrjahre*, *op. cit.*, pp. 212-213.

[90] Hans Georg Gadamer, "Praktisches Wissen" (1930), en *Gesammelte Werke*, vol. 5, Tubinga, Mohr, 1985, pp. 230-248.

"Describen, en otras palabras, un conocimiento dentro de la situación concreta de la existencia."[91] De este modo, las raíces críticas de los desafíos éticos a los que nos lanza la hermenéutica están en la *phronésis* aristotélica, y por ello Gadamer consideraba que la fecundidad del pensamiento de Heidegger provenía, de alguna manera, de su notable capacidad para asimilar fenomenológicamente el modo griego de preguntar y hacer hablar a la filosofía griega de una manera inesperada, "al liberarla de los sedimentos de la escolástica y de la lamentablemente distorsionada imagen de Aristóteles que se tenía en la crítica especializada de la época".[92] En esta última observación hay, desde luego, una velada crítica a Werner Jaeger, con quien, primero Heidegger y después Gadamer, tendrían profundas divergencias en lo concerniente a la correcta interpretación del pensamiento de Aristóteles.

Concretamente, una de las grandes divergencias provenía del cuestionamiento al sueño dogmático de la filología vigente, la cual situaba a Aristóteles en el suelo de una lógica diferente a la de Platón, cuando en realidad Heidegger consideraba posible demostrar, ante los asombrados ojos de su discípulo Gadamer, que carecía de fundamento sólido clasificar a uno como "idealista" y al otro como "realista". Tampoco aceptaba Heidegger el esquema evolutivo propuesto por Jaeger para entender al pensamiento aristotélico como una transición del platonismo al empirismo. Aristóteles siempre se encontró, más bien, en el mismo suelo del *logos* que había preparado Platón y, de acuerdo con Gadamer, "Heidegger nos mostró que este nuevo suelo conjunto del filosofar dialéctico de Platón y Aristóteles no incluía únicamente a la teoría de las categorías, sino que también posibilitaba una nueva interpretación de los conceptos de *dynamis* y *energeia*".[93]

Más de medio siglo después de la aparición del libro de Jaeger sobre Aristóteles, Gadamer consideraba que la crítica filológica basada en investigaciones como las de J. Düring apoyaba la visión original de Heidegger —y desde luego la del propio Gadamer— en el sentido de que en toda la obra de Aristóteles no hay un solo escrito donde no haya criticado la teoría de las ideas de Platón, pero también donde Aristóteles no haya dejado de ser un platónico.[94] Lo cual evidentemente derriba el elegante, aunque sumamente forzado, esquema propuesto por Jaeger para ver la evolución de Aristóteles como transitando desde un platonismo original y dependiente hasta un posterior y autónomo empirismo. Las cualidades encontradas por Gadamer

[91] Hans Georg Gadamer, "Die Marburger Theologie" (1964), en *Gesammelte Werke*, vol. 3, Tubinga, Mohr, 1987, pp. 199-200.

[92] *Ibid.*, p. 199.

[93] Hans Georg Gadamer, "Selbstdarstellung" (1973), en *Gesammelte Werke*, vol. 2, Tubinga, Mohr, 1986, p. 486.

[94] Hans Georg Gadamer, *The Idea of the Good in Platonic-Aristotelian Philosophy*, New Haven, Yale University Press, 1986, p. 8.

en la heterodoxa forma que Heidegger tenía para enseñar a Aristóteles en Marburgo, durante los años de 1924 a 1926, fueron resumidas durante 1978 en los siguientes términos:

> Heidegger había forjado la fortaleza y el poder de intuición indispensables para filosofar con Aristóteles. Ahí se encontraba, entonces, un partidario de Aristóteles que en la franqueza y frescura de sus introvisiones fenomenológicas, superaba con mucho los sedimentos tradicionales del aristotelismo, del tomismo y del hegelianismo. Hasta hoy en día apenas se ha hecho público este gran acontecimiento, pero tuvo su efecto en la enseñanza académica y mi propio camino se definió en ese momento. Para cuando publiqué mi primer libro en 1931 [*Platos dialektische Ethik*], la convergencia, por lo menos en el área de la filosofía práctica, de la intención del pensamiento de Platón con las distinciones conceptuales de Aristóteles, se había vuelto más que evidente para mí.[95]

En los años en que Heidegger enseñó en Marburgo la filosofía platónico-aristotélica con un curso sobre la *Retórica* de Aristóteles en el semestre del verano de 1924, otro sobre el *Sofista* de Platón en el semestre de invierno de 1924-1925, y otro más sobre los "Conceptos fundamentales de la filosofía antigua" del semestre de verano de 1926,[96] se propuso una actualización de la filosofía griega realizada en la vertiente de la filosofía práctica. Heidegger buscaba, con ello, apoyarse nada menos que en Aristóteles para eliminar la simple captación conceptual del ser como "presencia", "sustancia" y "esencia". El modo del preguntar radical sólo podía venir ahora a partir de una "hermenéutica de la facticidad", donde la pregunta por el Ser pudiera ser abordada en su proyección hacia el futuro desde el horizonte del tiempo.

Gadamer recuerda que esa extraña, provocadora y excitante actualización de Aristóteles era llevada a cabo por Heidegger en Marburgo, cuatro veces a la semana, a partir de las siete de la madrugada. Pero como en las lecciones de Heidegger sobre Aristóteles el preguntar se hacía de una manera tan radical, Gadamer confiesa que llegaba un momento "en que nosotros ya no sabíamos más si él hablaba de sus propias cosas o de las cosas de Aristóteles".[97] Aun cuando Heidegger no se apegara siempre a una rigurosa interpretación filológica de los textos aristotélicos, su novedosa y seminal interpretación tendió a ser evaluada en muchas ocasiones como muy superior a la de Jaeger

[95] *Ibid.*, p. 4.

[96] Véase Martin Heidegger, *Grundbegriffe der antiken Philosophie*, curso del semestre de verano de 1926, Franz-Karl Blust (ed.), vol. 22 de la *Gesamtausgabe*, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1993; Martin Heidegger, *Platon: Sophistes*, curso del semestre de invierno de 1924-1925, Ingeborg Schüssler (ed.), vol. 19 de la *Gesamtausgabe*, Frankfurt, Klostermann, 1992; el curso del semestre de verano de 1924 sobre la Retórica de Aristóteles todavía no es publicado pero se prepara su edición para constituir el vol. 18 de la *Gesamtausgabe*.

[97] H. G. Gadamer, *Philosophische Lehrjahre*, *op. cit.*, p. 216.

por parte de diversos estudiantes que con el tiempo se convertirían, ellos mismos, en autoridades académicas sobre Aristóteles. Tal es el caso de Leo Strauss, futuro profesor de la Universidad de Chicago, quien basó toda su filosofía política en el punto de partida aristotélico. Strauss asistió a los primeros cursos de Heidegger sobre el Estagirita en Friburgo durante 1922, y también pudo oír algunos años después a Jaeger en Berlín. Su evaluación de las dos interpretaciones fue la siguiente:

> Recuerdo la impresión que [Heidegger] me causó al escucharlo por primera vez, cuando todavía era un joven doctor en 1922 [...] Nunca había visto tal seriedad, profundidad y concentración en la interpretación de textos filosóficos. Había escuchado la interpretación de Heidegger de ciertos pasajes de Aristóteles, y tiempo después escuché a Werner Jaeger en Berlín interpretando los mismos textos. La misericordia me obliga a limitar mi comparación a la observación de que no podía haber comparación. Gradualmente, el aliento de la revolución del pensamiento que Heidegger estaba preparando se apoderó de mí y de toda mi generación. Veíamos ante nuestros propios ojos cómo no se había dado un fenómeno así desde Hegel, pues pronto tuvo éxito en derrocar en muy poco tiempo a las escuelas establecidas de filosofía en Alemania.[98]

El curso de Heidegger al que asistió Leo Strauss en el semestre del verano de 1922 en la Universidad de Friburgo estuvo dedicado a una "interpretación fenomenológica" del tratamiento de la lógica y la ontología en el pensamiento de Aristóteles, y su publicación está proyectada para constituir el volumen número 62 de las obras completas de Heidegger.[99] Afortunadamente, podemos tener ya una idea bastante precisa de lo que incluirá ese volumen, cuando sea publicado, gracias a un valiosísimo hallazgo realizado en 1989: se trata del ya mencionado proyecto de Martin Heidegger para escribir un libro de interpretación fenomenológica sobre Aristóteles, el cual fue enviado como carta de presentación a fines de 1922 tanto a Paul Natorp en Marburgo, como a Georg Misch en Gotinga, a fin de conseguir un nombramiento de profesor titular en alguna de esas dos universidades. Tal texto, que constaba originalmente de 50 cuartillas mecanografiadas y que ya se encuentra publicado al margen de la *Gesamtausgabe*,[100] fue hallado en 1989 por los herederos de

[98] Leo Strauss, "An Introduction to Heideggerian Existentialism", en *The Rebirth of Classical Political Rationalism. An Introduction to the Thought of Leo Strauss*, Chicago, Chicago University Press, 1989, pp. 27-28.

[99] El volumen 62 de la *Gesamtausgabe* está programado como: Martin Heidegger, *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik*, curso del semestre de verano de 1922, Franco Volpi (ed.), Frankfurt, Vittorio Klostermann, cuya aparición se dará probablemente en el transcurso de 1996.

[100] Véase Martin Heidegger, "Phänomenologischen Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der Hermeneutischen Situation)", en *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, F. Rodi (ed.), vol. 6, Gotinga, 1989, pp. 237-239.

Joseph König, discípulo de Misch, entre sus papeles póstumos de la Univesidad de Gotinga. Los peritos en la materia, incluido Hans Georg Gadamer, autentificaron la validez del texto en calidad de ser nada menos que el mítico "Natorp-Bericht" o "reporte Natorp", estimado por años como irremediablemente perdido debido a que no había podido encontrarse ni entre los papeles de Heidegger ni entre los de Natorp. Hasta 1989 se sabía de la existencia e importancia de tal "reporte" por los testimonios de Gadamer, a quien, según hemos visto, había sido confiada la lectura del mismo por parte de Natorp en 1922, así como por la mención del escrito en la correspondencia Heidegger-Jaspers recientemente publicada.[101] La pista de la posibilidad de hallar este documento en los papeles de la Universidad de Gotinga fue sugerida y promovida por dos investigadores norteamericanos quienes estimaban que ahí se encontraba el "eslabón perdido" fundamental para permitir una adecuada y definitiva reconstrucción de la génesis de *Sein und Zeit*.[102] Una vez hallado y autentificado, el texto ha sido clasificado como algo más que un "eslabón perdido", al ser identificado, más bien, como la auténtica y original "célula seminal" del gran tratado de 1927.[103] A continuación evaluaremos hasta dónde quedan efectivamente justificadas tales estimaciones del valor del texto recientemente hallado.

El "proyecto" original de Heidegger sobre Aristóteles, redactado aparentemente entre septiembre y noviembre de 1922, lleva por título "Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles" y como subtítulo, entre paréntesis, "Esbozo de la situación hermenéutica". La primera sección estipula que "las

[101] Véase carta de Martin Heidegger a Karl Jaspers del 19 de noviembre de 1922, en *Martin Heidegger-Karl Jaspers Briefwechsel 1920-1963*, Walter Biemel y Hans Saner (eds.), Frankfurt, Vittorio Klostermann y Zürich, Piper, 1990, pp. 33-35. Un testimonio representativo de cómo el "reporte-Natorp" había sido considerado de manera típicamente mítica, se encuentra en la célebre biografía de Heidegger elaborada por Hugo Ott: "Este manuscrito sobre Aristóteles —que nunca ha sido encontrado— sigue siendo uno de los caballos de batalla de los investigadores de la historia de la filosofía", Hugo Ott, *Martin Heidegger. En camino hacia su biografía*, Madrid, Alianza Editorial, 1992, p. 134. El texto original en alemán de esta biografía apareció en 1988, y por ello Ott no pudo registrar el hallazgo del texto sobre Aristóteles realizado ese mismo año.

[102] Véase Thomas Sheehan, "Heidegger's Early Years: Fragments for a Philosophical Biography", en T. Sheehan (comp.), *Heidegger: The Man and the Thinker*, Chicago, Precedent, 1981, pp. 3-19; y Theodor Kisiel, "The Missing Link in the Early Heidegger", en J. Kockelmans (comp.), *Hermeneutic Phenomenology: Lectures and Essays*, Washington, University Press of America, 1988, pp. 1-40; Thomas, J. Sheehan, "The 'Original Form' of *Sein un Zeit*: Heideggers's *Der Begriff der Zeit* (1924)", en *The Journal of The British Society for Phenomenology*, vol. 10, núm. 2, mayo de 1979, pp. 78-83; Theodore Kisiel, "On the Way to *Being and Time*; Introduction to the Translation of Heidegger's *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*", en *Research in Phenomenology*, vol. xv, 1985, pp. 193-219; y Theodore Kisiel, "Why the First Draft of *Being and Time* Was Never Published", en *Journal of the British Society for Phenomenology*, vol. 20, núm. 1, enero de 1989.

[103] Véase Hans-Ulrich Lessing, "Nachwort des Herausgebers", en *Dilthey-Jahrbuch*, *op. cit.*, vol. 6, 1989, p. 271, así como Günther Figal, *Heidegger zur Einführung*, Hamburgo, Junius, 1992, p. 24, quien afirma que el proyecto de Heidegger sobre Aristóteles de 1922 es "nichts weniger als die Keimzelle von *Sein un Zeit*".

siguientes investigaciones deben servir a una historia de la ontología y de la lógica", pero desde el momento en que constituyen una interpretación deben sujetarse a "las condiciones determinadas por la exégesis y la comprensión" de la presente situación hermenéutica. Así, el "conocimiento histórico" al que la filosofía debe adecuarse en el proyecto de Heidegger no es únicamente retrospectivo, aun cuando para iluminar un presente oscuro, sea necesario mirar hacia el pasado a fin de encontrar las fuentes originales de la motivación vital para la exégesis de un presente vivenciado. De esta manera, Heidegger resume su posición inicial en una fórmula que, implícita pero claramente, remite a la hermenéutica historicista de Dilthey:

> La situación de la interpretación, en calidad de apropiación comprensiva del pasado, es siempre la de un presente viviente. La historia misma, en tanto que realidad pasada retomada en la comprensión, se hace más inteligible en la medida que se elige decididamente la originariedad y la elaboración de la situación hermenéutica. El pasado no se abre, así, más que en la medida de la resolución y el poder de la penetración comprensiva de la que dispone un presente.[104]

Tal enfoque tiene una consecuencia decisiva para la determinación de la relación entre la filosofía y la historia: una filosofía capaz de ser comprendida como articulación de la vida en su estructura fundamental sólo es posible como filosofía historizada. La investigación filosófica —decía Heidegger de manera programática— es, en su significado más radical, conocimiento histórico,[105] sólo que tal razón de ser es, también de manera radical, la estructura fundamental de la vida. Puesto que la filosofía está históricamente determinada a través de su radical presencia en el tiempo, la crítica al legado de la tradición que acabará por proponer Heidegger no es, en última instancia, una crítica a la tradición misma, sino a la función que desempeña en la vida del presente.[106] En este sentido, lo crítico de un regreso "desconstructivista" al comienzo de la tradición no se da primordialmente con la vista puesta en el pasado, sino más bien con las exigencias de la perspectiva del presente. Por ello, Heidegger afirmaba categóricamente en su escrito programático de 1922: "la crítica de la historia es, siempre, una crítica del presente".[107]

Heidegger va a llamar, a partir de aquí, "destrucción" (*Destruktion*) a la tarea de desmontar o "desconstruir" en la investigación histórico-filosófica los conceptos fundamentales transmitidos por la tradición en una simplista y reduccionista autoevidencia disecadora, y, por ello...

[104] M. Heidegger, "Phänomenologischen Interpretationen zu Aristoteles" (1922), en *Dilthey-Jahrbuch, op. cit.*, pp. 237-238 (citado a partir de ahora como P. A.).
[105] *Ibid.*, p. 249.
[106] *Idem.*
[107] *Ibid.*, p. 239: "Kritik der Geschichte ist immer nur Kritik der Gegenwart".

> La "destrucción" es más bien el camino auténtico que debe transitar el presente en su propio desplazamiento fundamental, de tal manera que, mediante éste, formule las preguntas cruciales a la historia, a fin de detectar qué tanto puede el presente recuperar las posibilidades de experiencia básica radical y ocuparse posteriormente de su interpretación. Las tentativas de alcanzar una lógica primigenia radical, con sus respectivas contribuciones ontológicas, adquieren con ello una aclaración crítica de sus principios. La crítica que surge de la ejecución concreta de la "destrucción" no se orienta únicamente a colocarnos en una tradición, sino sobre todo a indicarnos el *cómo* nos encontramos en ella.[108]

La hermenéutica "desconstructivista" se mueve así en una dialéctica entre la prisión de los conceptos cosificados transmitidos de manera acrítica por la tradición, y la liberación que produce el retorno al preguntar por los orígenes: en la medida en que la tradición sea "destruida" desde sus orígenes, el hombre se libera de la prisión de los conceptos "costrificados". Sólo que tal dialéctica significa que prisión y liberación frente a la tradición no son meramente condiciones estáticas de la vida, sino modos ejecutivos (*Vollzugsweisen*) de la misma. La pregunta que regresa a los orígenes pone al interrogador mismo en cuestión, lo confronta con las posibilidades básicas y radicales de la experiencia, y sólo después le permite preocuparse por la interpretación de las mismas; es decir, tal pregunta empuja al interrogador hacia una filosofía en la que la vida se vuelve a expresar de manera auténticamente primigenia e inmediata, previa a cualquier posible reflexión sobre su significado. Se trata, en suma, de dar un paso decidido y decisivo hacia un auténtico pensamiento viviente.[109]

El programa de las "Investigaciones fenomenológicas sobre Aristóteles", redactado por Heidegger en 1922, se proponía en consecuencia exponer las razones que convertían en un imperativo la necesidad de regresar, con una perspectiva totalmente renovada, a los problemas originales de Aristóteles a fin de replantear el sentido de una tradición que se extiende a la historia cristiana de Occidente en sus posibilidades productivas, y con ello hacer comprensible nuestra propia situación en el presente. El objetivo consistía, pues, en hacer hablar nuevamente los problemas originales de Aritóteles en función de la comprensión vital de nuestra propia actualidad. Se trataba de volver a dar la palabra a Aristóteles a partir de la vida fácticamente vivenciada, tal y como es posible encontrarla también en textos como la *Ética* o la *Retórica*.

En otras palabras: Heidegger se proponía regresar a los orígenes del sistema de conceptos metafísicos de Aristóteles, retomado en la tradición del cristianismo occidental, a fin de descubir sus fuentes en la "vida fáctica". Por ello, el interrogar de Heidegger que regresa a Aristóteles no constituye de ningún

[108] *Ibid.*, p. 249.
[109] *Ibid.*, pp. 248-249.

modo una defensa del aristotelismo, ni en su forma transmitida, ya sea por la escolástica o por la filología del momento encarnada en Werner Jaeger, ni en una supuesta forma "original" y primigenia. Se trataba, más bien, de regresar a Aristóteles para criticarlo y sentar así las bases de un posible y fructífero intercambio entre adversarios. Por lo mismo, Aristóteles se conserva en calidad de elemento imprescindible en la comprensión filosófica del presente, porque la filosofía del Estagirita representaba, por lo menos todavía en el proyecto de 1922, el punto de partida de una tradición que, con el cristianismo, se extiende hasta nuestros días.

Cuando Heidegger esboza en su proyecto de 1922 las determinaciones estructurales de la vida, en un ajuste de cuentas con el conocimiento histórico que regresa a sus orígenes, se ve obligado también a hacer comprensibles los conceptos introducidos por esta forma especial del conocimiento, el cual combinaba elementos aparentemente antitéticos de la hermenéutica historicista de Dilthey y de la fenomenología con pretensiones de ciencia universal propuesta por Husserl. La posible combinación de estas dos formas de conocimiento es sintetizada por Heidegger en la fórmula de una "Hermenéutica fenomenológica de la facticidad":

> La hermenéutica es fenomenológica cuando su dominio de objeto —la vida fáctica enfrentada al cómo de su ser y de su lenguaje— es temáticamente vista y metodológicamente investigada en cuanto *fenómeno* [...] Pero lo que todavía debe aclararse es por qué las investigaciones históricas contribuyen a gestar tal hermenéutica, y por qué debe tomarse precisamente a Aristóteles como tema de esta investigación e, incluso, de qué manera debe abordarse su obra.[110]

La primera cuestión se resuelve planteando la necesidad de desmontar o "desconstruir" la tradición en la que nos encontramos, para regresar a los orígenes de los problemas liberados de esas "costras" de la tradición:

> El complejo entretejido de fuerzas constitutivas y decisivas del carácter del ser de la situación actual puede ser designado rápidamente, de frente al problema de la facticidad, como el de la *exégesis greco-cristiana de la vida*, donde se incluyen igualmente corrientes antigriegas y anticristinas que, sin embargo, se encuentran determinadas por y referidas a la corriente principal [...] La antropología filosófica de Kant y de todo el idealismo alemán (Fichte, Schelling y Hegel) proviene de la teología, y toma de ella las tendencias fundamentales de su especulación. Tal teología encuentra sus raíces en la de la reforma protestante que a su vez, sólo de una manera muy superficial, alcanza a explicar auténticamente la nueva posición fundamental religiosa de Lutero en sus posibilidades inmanentes. A su vez, tal posición religiosa fundamental se remonta a la interpretación originaria de san

[110] *Ibid.*, pp. 247-248.

> Pablo y san Agustín, así como al intercambio que sostuvo con la teología de la escolástica tardía (Duns Escoto, Occam, Gabriel Biel, Gregorio de Rimini). Las doctrinas de Dios, de la trinidad, del pecado original y de la gracia de la escolástica tardía se elaboraron con los instrumentos conceptuales que Tomás de Aquino y Bonaventura proporcionaron a la teología. Lo cual significa que las ideas del hombre y de la existencia vital, incluidas en esos diferentes círculos de problemáticas teológicas, encuentran su fundamento en la "física", la "psicología", la "ética" y la "ontología" de Aristóteles, en tanto que las doctrinas aristotélicas básicas son reelaboradas en función de una selección parcial y de una interpretación condicionada.[111]

Pero no sólo por las exigencias inmanentes de la hermenéutica "desconstructivista" se encuentra justificada la preeminencia de Aristóteles en el proyecto de estas "investigaciones fenomenológicas", sino que también hay otras razones referidas específicamente a que Aristóteles es visto ahí como el más grande y original fenomenólogo de la historia del pensamiento occidental. En efecto, Gunther Figal encuentra a este respecto, que "en la medida en que Heidegger tomó de Husserl el título de fenomenología, también construyó un puente [...] hacia las preguntas de Aristóteles".[112] En el curso del semestre de verano de 1923, Heidegger repetiría la idea esbozada en el proyecto de 1922 sobre cómo

> La palabra *fenómeno* tiene su origen en el término griego φαινόμενον lo que se φαίνεσθαι lo que se muestra hasta sus orígenes. Fenómeno es entonces lo que se muestra como tal [...] Fenómeno es la forma de ser objetual de algo, y con ello una manifestación: lo que presenta de sí mismo un objeto [...] Fenómeno designa una manera de manifestarse el ser de un objeto.[113]

De manera ya específicamente referida a Aristóteles, Heidegger expone en su proyecto de investigación de 1922 que la investigación fenomenológica se muestra en toda su actualidad en la "física" de Aristóteles, cuando éste analiza ahí la cuestión crucial y fundamental del movimiento:

> Es una investigación de este tipo la que se encuentra en la "física" de Aristóteles. Tal investigación debe tomarse en su interpretación metódica como la de un *fenómeno* pleno, y debe investigarse en cuanto a su objeto y según la modalidad de la circunstancia propia, en la experiencia fundamental en la que el objeto se encuentra previamente dado a los requisitos de la investigación.[114]

[111] *Ibid.*, pp. 249-250.
[112] G. Figal, *Heidegger zur Einführung*, *op. cit.*, p. 45.
[113] M. Heidegger, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, vol. 63 de la *Gesamtausgabe*, *op. cit.*, pp. 67-68.
[114] M. Heidegger, P. A. *op. cit.*, p. 254.

El tratado de Aristóteles sobre el tiempo (*Física*, libro IV) será así identificado por Heidegger como la línea divisoria de la antigua ontología, considerada a partir de aquí como una infraestructura fenoménica, es decir, lo que en la antigua ontología se daba directamente a la vista. Sin embargo, el objetivo fundamental del regreso desconstructivo a Aristóteles no consiste en recuperar *todos* sus análisis fenomenológicos, sino primordialmente aquellos que expresen la facticidad primigenia y antepredicativa de la vida. Es decir, el hilo conductor para saber de qué manera debe abordarse la interpretación de la obra de Aristóteles lo constituye la hermenéutica fenomenológica de la facticidad del "ser-ahí", a fin de poder desarrollar a partir de la originariedad primigenia de los textos más vitales del Estagirita, los rasgos fundamentales de una antropología fenomenológica.

Por ello, el proyecto de 1922 propone la investigación fenomenológica del libro VI de la *Ética a Nicómaco*, donde la *phronésis*, en tanto que conciencia moral para la orientación práctica de la vida auténtica, funciona en calidad de paso preparatorio para tener acceso a la *sophia*, a la sabiduría teórica, tanto de la *Física* como de la *Metafísica*. Tal propuesta interpretativa podría sorprender a primera vista por el hecho de que la vida fáctica y primigenia de la *phronésis* parecería quedar subordinada en calidad de mero paso preparatorio e introductorio a la sabiduría teórica de la *sophia*. A pesar de ello, si el mismo fenómeno es visto desde el ángulo opuesto, resulta que todo el saber teórico es siempre secundario, derivado y construido a partir de la vida fáctica, esencial y primigenia de la *phronesis*.[115] En suma: la hermenéutica de la facticidad de la vida constituye el fundamento, el terreno, en el que se arraiga el saber teórico. Lo cual no implica que ésta sea una lectura "existencialista", donde la existencia "preceda" a la esencia, sino algo muy diferente derivado del hecho de que la facticidad de la vida no puede quedar reducida a su "existencia":

> Facticidad y existencia (*Existenz*) no designan lo mismo, y el carácter ontológicamente fáctico de la vida no se encuentra determinado por la *Existenz*. Ésta es sólo una posibilidad que se temporaliza en el ser de la vida, tal y como ha sido definida por su facticidad. Lo cual significa, entonces, que en la facticidad se centra la posible problemática ontológica radical de la vida.[116]

[115] *Ibid.*, pp. 259-262. Tal es la paradoja que Hans Georg Gadamer plantea en su nota introductoria a la publicación del texto discutido, cuando comenta: "lo que me sorprende ahora es que en el manuscrito de Heidegger la *Phronesis* no aparece en primer plano sino que éste es ocupado más bien por la virtud de la vida teorética, la *Sophia*. Lo cual indica que lo que preocupaba fundamentalmente al joven Heidegger era menos la actualidad de la filosofía práctica que su significado para la ontología aristotélica, es decir, para la *Metafísica*. El sexto libro de la *Ética a Nicómaco* aparece efectivamente en este escrito programático, más bien, como una mera introducción a la *Física* aristotélica". Véase H. G. Gadamer, "Heideggers 'theologische' Jugendschrift", en *Dilthey-Jahrbuch*, *op. cit.*, vol. 6, 1989, p. 231.

[116] M. Heidegger, P. A., *op. cit.*, p. 245.

Así, en su interpretación del libro VI de la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles, Heidegger obtiene con la *phronésis* un conocimiento que ya no puede captarse exclusivamente como "conocimiento histórico", sino que, previamente a éste, surge el comienzo de las "comprensiones cotidianas del Ser". Con ello, la hermenéutica de la facticidad se convierte en un análisis fundamental del "ser-ahí", es decir, de un "ser-ahí" no-filosófico, antepredicativo. Y tan sólo mediante este análisis podrá hacerse comprensible la posibilidad de la filosofía, pues desde sus orígenes tiene ya el "ser-ahí" la "comprensión del Ser" de una manera originaria y primigenia, a partir de la cual se construye después el conocimiento filosófico.

Ahora bien, aun cuando no debe perderse de vista que en el proyecto de 1922 el análisis del "ser-ahí" cotidiano es desarrollado por Heidegger desde su interpretación fenomenológica de la *phronésis* aristotélica, en cuanto forma de sabiduría realizada en la acción, eso no significa que la concepción heideggeriana del "ser-ahí" cotidiano sea idéntica a la noción aristotélica de la *phronésis*. Tomará todavía algunos años de evolución intelectual antes de que Heidegger pueda establecer, en el gran tratado de 1927, que la ontología no pertenece ya a la acción práctica del "ser-ahí" cotidiano. De hecho, el final de *Sein und Zeit* nos recuerda que el principal objetivo de la ontología fundamental no es resolver en última instancia la cuestión de la existencia, sino la del Ser en general.[117] Pero lo que sí queda claramente estipulado en los cursos y textos heideggerianos situados entre 1920 y 1923, es que el paradigma de la experiencia vital del cristianismo primitivo se combinó con una interpretación fenomenológica novedosa de los textos aristotélicos para extraer la noción de la vida fáctica constitutiva de un "ser-ahí" preontológico, antepredicativo, como punto de partida para abordar después la cuestión del Ser en general.

Aquí radica, pues, la importancia del proyecto de las interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles propuesto por Heidegger a fines de 1922, pero que, como veremos, no agota ni mucho menos la preocupación de Heidegger sobre este tema, pues la presencia de Aristóteles seguirá manifestándose, con diversas e importantes transformaciones, en los años situados entre 1923 y 1926 hasta ser integrado en el gran tratado de Heidegger publicado en 1927. La "célula original" de *Sein und Zeit*, localizada efectivamente en las "interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles" (1922), entraría en contacto con otras células germinales antes de formar el "embrión" del texto de la conferencia de Marburgo de julio de 1924, dedicada a la cuestión del tiempo, de la cual surgirían los primeros "borradores" deliberados para el tratado de 1927.

La experiencia de la influencia aristotélica en el pensamiento de Heidegger no fue compartida, por otro lado, con los *outsiders* de su *complejo* generacional, como tampoco lo sería la intuición de la necesidad de captar al Ser

[117] Véase M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, José Gaos (trad.), *op. cit.*, p. 469.

como algo diferente a la mera presencia, ni la orientación hacia el tratado sistemático típico de los escritos de Aristóteles en oposición a los diálogos platónicos, cuya forma dramática, como bien lo había observado Lukács, se acerca más al ensayo que al tratado.

Las concepciones aristotélicas, tanto del Ser en cuanto "presencia" como del tiempo en cuanto un *continuum* de instantes sucesorios, es decir, en cuanto que "el tiempo es número del movimiento en la relación anterior-posterior, y que es continuo por corresponder a un continuo",[118] servirían *expresamente* de punto de partida a Heidegger para cuestionar una tradición filosófica de más de veinticuatro siglos y proponer, en cambio, una forma nueva y radicalmente original de concebir al Ser y al tiempo. Por lo menos así lo expondría Heidegger en su curso de Marburgo del verano de 1927, "Problemas fundamentales de la fenomenología", donde insistiría en que la definición aristotélica del tiempo es una *definición de acceso* y punto de partida ineludible para acceder a una correcta interpretación del tiempo en la época contemporánea.[119]

Aristóteles constituye, en consecuencia, una de las presencias intelectuales que *no* se encuentra en la zona de intersección de los intereses de Heidegger con los de los *outsiders* precursores de su propio *complejo* generacional. ¿Cuándo se produjo entonces, si esta aseveración es correcta, la transferencia del interés de Heidegger por Aristóteles hacia el interés de *Sein und Zeit*? ¿Se produjo realmente tal "transferencia" una vez mencionado cómo Aristóteles dio la definición de "acceso" y el *punto de partida* a la investigación de Heidegger? ¿Quedó Aristóteles descartado, "destruido" y desmontado, o fue más bien "absorbido" en la nueva problemática del tratado de 1927?

[118] Aristóteles, *Física*, libro IV, cap. II, 219b. La discusión extensa de esta definición (proyectada como última sección de la segunda parte de *Sein und Zeit*) se encuentra en la transcripción del curso de verano de 1927 dado por Heidegger en Marburgo. Véase Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (vol. 24 de la *Gesamtausgabe*), Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1975, páragrafo 19, pp. 324-388. Heidegger reelabora ahí, de diversas formas, la definición original de Aristóteles: τοῦτο γάρ ἐστιν ὁ χρόνος, ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον, para quedarse finalmente con la siguiente versión interpretativa considerablemente corregida y aumentada: "El tiempo es un número numerado, en cuanto el movimiento viene a encontrarse en la óptica del antes y el después, desde el horizonte de lo anterior y lo posterior." (GA:24: p. 341). "Die Zeit ist ein Gezähltes an der für den Hinblick auf das Vor und Nach, im Horizont des Früher und Später, begegnenden Bewegung." La referencia al tiempo como un *continuum* de flujo temporal se encuentra en la p. 352 de la misma obra: *"ein Kontinuum des Zeitflusses"*.

[119] M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie, op. cit.*, p. 362. "La definición aristotélica del tiempo no es para nada una definición en el sentido escolar. Caracteriza al tiempo en la medida en que se nos vuelve *accesible* aquello que llamamos tiempo. Se trata de una *definición de acceso*, de una caracterización del acceso. El modo de ser del *definiendum* no se deja determinar más que por la modalidad de la única posibilidad de acceso a él: la percepción numeradora del movimiento como tal, es a la vez la percepción de lo numerado como tiempo [...] Lo cual tiene como resultado que la definición aristotélica del tiempo constituye el *punto de partida* de la interpretación del tiempo."

Al llegar a fines de 1923 a Marburgo, Heidegger mantuvo un estrecho contacto con Paul Natorp, con quien salía a caminar y meditar todas las semanas a fin de comunicarle el avance de su proyecto de investigación sobre Aristóteles.[120] A la muerte de Natorp en 1924, Heidegger ya tenía en Marburgo otras importantes relaciones intelectuales, sobre todo con los miembros de la Facultad de Teología protestante de esa universidad; y aunque Pöggeler considera que en rigor "no se ha dejado constancia de lo que sucediera cuando Heidegger, apasionado lector de Lutero en Friburgo, se encontró en Marburgo con Bultmann",[121] lo cierto es que tal impacto puede reconstruirse con los testimonios que nos ha legado Gadamer, con la correspondencia entre Barth y Bultmann no contemplada por Pöggeler, y fundamentalmente con la ponencia sobre el concepto del tiempo aportada por Heidegger al seminario teológico de Marburgo en julio de 1924.

2. *La conferencia de julio de 1924 como "versión embrionaria" de* Sein und Zeit

En efecto, cuando Heidegger llegó a Marburgo se topó con un gran téologo protestante, Rudolf Bultmann, quien se encontraba enfrascado a la sazón en la titánica tarea de reconstruir la teología del Nuevo Testamento a partir de una escatología del presente, y no de una dialéctica entre lo eterno y lo temporal como la empleada por Kierkegaard o por Karl Barth, para explicar la *Epístola a los romanos* de san Pablo. El descubrimiento de Heidegger respecto a la nueva *vivencia del tiempo* de la "experiencia fáctica" de la vida cristiana primitiva interesó profundamente a Bultmann, entre otras cosas porque tal descubrimiento era esencialmente afín a su proyecto de reconstrucción neotestamentaria por medio de una escatología del presente. Y, al parecer, debido a esta "afinidad electiva" Bultmann decidió invitar a Heidegger a exponer sus ideas filosóficas sobre el *tiempo* en el seminario teológico de Marburgo, con el claro objetivo de poner en apuros a Karl Barth, a quien se había invitado expresamente para escuchar a Heidegger y polemizar con él.

Así, el 4 de julio de 1924, Bultmann envió una invitación a Barth para que asistiera a Marburgo al seminario de teología: "Hoy le comunico solamente que la conferencia de Heidegger sobre 'Historia y tiempo' tendrá lugar el viernes 25 en la noche".[122] El 15 de julio de 1924, Barth respondió que como

[120] W. Biemel, *Heidegger, op. cit.*, p. 33. Para un artículo que aun cuando exagera la importancia de la relación Heidegger-Natorp, por lo menos señala el tipo de intercambios que pudo darse entre ellos, véase Christoph von Wolzogen, "Es gibt: Heidegger und Natorps Praktische Philosophie", en A. Gethmann-Siefert y O. Pöggeler, *Heidegger und die praktische Philosophie, op. cit.*, pp. 313-337.

[121] O. Pöggeler, *El camino del pensar..., op. cit.*, p. 345.

[122] Carta de Bultmann a Barth del 4 de julio de 1924, en *Correspondencia Karl Barth-Rudolf Bultmann: 1922-1966*, Bilbao, Desclee de Brouwer, 1973, p. 38.

tenía "tanta estopa en la rueca" le sería imposible asistir a la conferencia de Heidegger, pues "no soy tan rápido de conceptos como para intuir con suficiente velocidad lo que Heidegger quiera significar, a quien además no le conozco, para intervenir últimamente en el debate".[123] Bultmann insistió en la invitación el 18 de julio, argumentándole a Barth que Heidegger apreciaría su presencia, pues el hecho de que no lo conociera "prueba, por el contrario, la necesidad de que venga; ha llegado el momento de que lo conozca".[124] Barth decidió finalmente no exponerse a una confrontación conceptual con el temible Heidegger y no asistió al seminario. Lo cual no disminuyó en lo más mínimo el gran éxito de Heidegger entre los teólogos de Marburgo, al exponerles lo que Gadamer ha denominado la "versión embrionaria" de *Ser y tiempo*.[125]

Así, el 25 de julio de 1924, a partir de las ocho y media de la noche, Heidegger generó un gran impacto entre los teólogos alemanes de su época al dar la conferencia sobre "El concepto del tiempo" ante la Sociedad Teológica de Marburgo, cuya edición en alemán apenas fue publicada recientemente, en 1989.[126] La conferencia presenta en forma concisa muchos análisis posteriormente expandidos, desarrollados e incorporados específicamente en la segunda sección de *Sein und Zeit*, donde Heidegger menciona expresamente en una nota de pie de página la importancia de esa conferencia expuesta "en forma de tesis" para la redacción de esa parte de su tratado.[127]

Al dirigirse a una sociedad teológica con la que comparte diversos intereses religiosos y teológicos, antes de apropiarse del sentido potencialmente ateo de su propio pensamiento, Heidegger está consciente de que él mismo no es un teólogo, y por ello advierte desde el inicio que va a abordar la cuestión del tiempo hasta cierto punto de una manera "ilegítima", porque lo va a hacer poniendo entre paréntesis sus implicaciones teológicas. "El legítimo experto del tiempo es el téologo porque, si la memoria no nos falla, la teología tiene que ver de diversas maneras con el tiempo".[128] Primero, porque al tratar de la existencia humana como un ser ante Dios, se ocupa de un ente temporal en su relación con la eternidad; segundo, porque la fe cristiana se sostiene en relación a algo que aconteció en el tiempo, es decir, de un tiempo en que, como dicen los Evangelios, "el tiempo se cumplimentó".[129] Pero

[123] Carta de Barth a Bultmann del 15 de julio de 1924, en *ibid.*, p. 39.

[124] Carta de Bultmann a Barth del 18 de julio de 1924, en *ibid.*, p. 40.

[125] H. G. Gadamer, "Die Marburger Theologie", *op. cit.*, p. 199.

[126] Martin Heidegger, *Der Begriff der Zeit: Vortrag vor der Marburger Theologenschaft juli 1924*, Tubinga, Max Niemeyer, 1989.

[127] M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, José Gaos (trad.), *op. cit.*, p. 292, nota 1: "Las consideraciones anteriores y siguientes se dieron a conocer en forma de tesis con ocasión de una conferencia pública sobre el concepto del tiempo dada en Marburgo (julio de 1924)."

[128] M. Heidegger, *Der Begriff der Zeit*, *op. cit.*, p. 5.

[129] *Ibid.*, p 6, Heidegger cita a San Pablo, Carta a los Gálatas 4,4: "Pero cuando vino el cumplimiento del tiempo, Dios envió a su Hijo"; Carta a los Efesios 1,9: "De reunir todas las cosas

resulta que después de este reconocimiento a la primacía y pericia del téologo para tratar la cuestión del tiempo, Heidegger da un vuelco a su argumentación y procede a estipular que el punto de partida no puede ser el planteado al inicio de la conferencia, es decir, no es posible ir *von der Ewigkeit zur Zeit* (de la eternidad al tiempo), porque:

> El filósofo no cree. Si el filósofo se interroga por el tiempo, entonces ha resuelto *comprender el tiempo a partir del tiempo*, es decir, a partir del αεί (lo perpetuo), que se parece a la eternidad, pero se explica como un mero derivado del ser temporal. Nuestro tratamiento no es teológico.[130]

Sólo que la alternativa a la teología en esta cuestión tampoco es la filosofía, porque las consideraciones de Heidegger "no pretenden dar una definición sistemática y universalmente válida del tiempo", pues pertenecen más bien a una "ciencia previa", cuya función consiste en conducir investigaciones sobre lo que en última instancia puedan querer decir la filosofía, la ciencia y el discurso interpretativo de la existencia, de tal forma que "estas consideraciones tienen únicamente en común con la filosofía el hecho de que no son teología".[131]

Pese a esta declaración, Heidegger recurre a dos textos clásicos de la filosofía occidental para apoyarse en su punto de partida y de acceso a la cuestión del tiempo: por un lado, remite a sus oyentes al tratado sobre el tiempo contenido en el libro IV de la *Física* de Aristóteles, y por otro, a las reflexiones sobre este tema contenidas en el libro XI de las *Confesiones* de san Agustín.[132] De este modo, la estrategia expositiva de Heidegger constituye un esfuerzo desconstructivo de esa tradición cultural a fin de intentar aprehender la experiencia originaria de la captación del tiempo en los griegos y en el cristianismo primitivo. Por ello, Heidegger valora la radicalidad de san Agustín cuando pregunta, en sus *Confesiones*, si acaso el alma, el espíritu mismo, no será por ventura el tiempo. Fiel al planteamiento de su propio curso del verano de 1921 sobre "San Agustín y el neoplatonismo", Heidegger señala que con esa intuición el obispo de Hipona expresaba una experiencia original, primigenia y radical de la esencia del tiempo, aun cuando desafortunadamente "Augustinus abandonó la pregunta al llegar a este punto".[133]

---

en Cristo, en la dispensación del cumplimiento de los tiempos"; y el Evangelio según san Marcos 1,15: "El tiempo se ha cumplido, y el Reino de Dios se ha acercado; arrepentíos, y creed en el Evangelio."

[130] M. Heidegger, *Der Begriff der Zeit*, *op. cit.*, p. 6.

[131] *Ibid.*, p. 7.

[132] *Ibid.*, pp. 7-10. Los pasajes específicos citados por Heidegger son: Aristóteles, *Física*, libro IV, cap. II, 219 a y 55; San Agustín, *Confesiones*, libro XI, cap. 27.

[133] *Ibid.*, p. 10. "Und Augustinus hat die Frage hier stehen gelassen."

De hecho, las "reflexiones" contenidas en el libro XI de las *Confesiones* constituyen un verdadero tratado sobre el tiempo, vertebrado en torno a la dificultad de pensar la eternidad desde el ser temporal. San Agustín plantea la pregunta crucial *Quid est enim tempus?* y responde de una manera, todavía no referida por Heidegger en su conferencia de 1924,[134] pero cuya estructura se antoja similar al lema del *Sofista* de Platón que sirve de epígrafe a *Sein und Zeit* y que pregunta por el sentido del Ser; sólo que san Agustín no pregunta por el Ser sino por el tiempo y responde tentativamente: "si nemo a me quaerat, scio, si quaerenti explicare velim, nescio".[135] Es decir, a la pregunta ¿qué es el tiempo?, san Agustín responde: "Si nadie me lo pregunta, lo sé, si me piden que lo explique, ya no lo sé." Habrá que esperar al curso de verano de 1927 para encontrar el reconocimiento expreso de Heidegger a la profundidad de estas reflexiones de san Agustín para su propia captación del tiempo,[136] a pesar de que en su conferencia de 1924 Heidegger utiliza otro pasaje de ese mismo libro de las *Confesiones* donde san Agustín concibe al tiempo como distensión del alma misma: "In te, anime meus, tempora metior. [Affectionem] ipsam metior cum tempora metior." (En ti, alma mía, mido los tiempos. [El afecto] es lo que mido cuando mido los tiempos).[137]

La importancia fundamental de esta concepción del tiempo, en cuanto distensión del alma, radica, según Heidegger, en que "apunta en la dirección del *Dasein*, si por *Dasein* se quiere significar esa entidad en su Ser que conocemos como vida humana".[138] Si el ser humano se encuentra en el tiempo de una manera distintiva, de tal modo que podamos extraer a partir de él lo que es el tiempo, entonces resulta imprescindible listar las características de este *Dasein*, de este "ser-ahí", en las determinaciones fundamentales de su ser,

[134] *Ibid.*, pp. 10-11. Heidegger no cita el célebre pasaje de San Agustín aquí, pero lo hará en el curso sobre "Problemas de la Fenomenología" de 1927. Véase *infra*, nota 136.

[135] San Agustín, *Confesiones*, libro XI, cap. 14, parágrafo 17.

[136] M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, *op. cit.*, p. 325. El pasaje aludido no aparece ni en la conferencia de 1924, ni en *Sein und Zeit*, pero se encuentra citado extensamente en el curso de 1927 y Heidegger dictaría una conferencia en Beuron, el 26 de octubre de 1930, con el título "Augustinus: Quid est tempus?, *Confesiones*, lib. XI". Una descripción detallada de cómo evolucionó la recepción de san Agustín en el pensamiento de Heidegger, puede encontrarse en Friedrich-Wilhelm von Hermann, *Augustinus und die Phänomenologische Frage nach der Zeit*, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1992, especialmente las pp. 15-22 y 198-202. Agradezco a Claudia de Lozanne, discípula mexicana de von Hermann en Friburgo, el haberme proporcionado desde 1989 las copias mimeografiadas de los cursos que finalmente acabarían por constituir el libro de von Hermann sobre san Agustín.

[137] San Agustín, *Confesiones*, libro XI, cap. 27, parágrafo 36, citado en M. Heidegger, *op. cit.*, pp. 10-11.

[138] M. Heidegger, *Der Begriff der Zeit*, *op. cit.*, p. 11. En el curso de invierno de 1925-1926, Heidegger insistiría en identificar al *Dasein* con la vida humana, al mismo tiempo que tomaba distancia frente a la *Lebensphilosophie*. Véase Martin Heidegger, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, (vol. 21 de la *Gesamtausgabe*), Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1976, p. 216: "...la designación 'Filosofía de la vida' es una tautología, porque la Filosofía no tiene nada que ver con ninguna otra cosa como con el *Dasein* mismo".

es decir, debemos señalar "las estructuras fundamentales del *Dasein* mismo". De tal modo que Heidegger se propone extraer el tiempo a partir de la existencia humana listando ocho de sus características básicas señaladas ya, de alguna forma, en su curso de 1923 sobre la "Hermenéutica de la facticidad", sin que aparezca todavía la estructuración sistemática entre ellas, la cual sólo se dará en el tratado de 1927. Las ocho características, presentadas en forma de tesis constitutivas, son las siguientes:

1. El ser-ahí se define por primera vez como "ser-en-el-mundo" (*In-der-welt-sein*), y no como "ser en un mundo" (*Sein in einer Welt*), según la formulación embrionaria del curso de 1923.

2. Este ser-en-el-mundo consiste ya en un tener que "ser-con-otros" (*Mit-einander-sein*).

3. Una determinación ontológica distintiva de este tener que ser-con-otros lo constituye el *lenguaje*.

4. El ser-ahí es un ente que se determina a sí mismo como un "yo-soy", y por ello el "ser, en cada caso, algo mío" (*Jeweiligkeit*) es constitutivo del "yo soy" del ser-ahí.

5. Nadie es sí mismo en la cotidianidad. La mediocridad de "lo uno" (*das "Man"*) se impone como un dominio de lo colectivo, ocultando y dificultando las posibilidades de la autenticidad.

6. Pero incluso en la cotidianidad, el ser-ahí es *preocupación* (*Sorge*) y se preocupa de sí mismo. La preocupación por el ser-ahí ha colocado, en cada caso específico, al Ser en la preocupación.

7. El ser-ahí se encuentra a sí mismo dispuesto hacia alguna forma de autoposesión.

8. En cuanto ente, el ser-ahí no puede ser objeto de una demostración, ni siquiera de una mostración, con lo que se vuelve problemática la captación del tiempo desde este ente, el cual, sin embargo, "sería accesible en sí mismo en una investigación que lo interprete a partir de su ser".[139]

La *autenticidad* del ser-ahí es, así, lo que constituye su posibilidad más extrema de ser,[140] pues el ser-ahí se muestra a sí mismo en su posibilidad más extrema. La *muerte* como fin de mi ser-ahí me otorga la posibilidad más extrema de mi ser. Ahora bien, ¿cómo afecta esta posibilidad a la cuestión del tiempo? Conviene citar aquí una caracterización del propio Heidegger:

> El ser-ahí está auténticamente en sí mismo, es verdaderamente existente, cuando se encuentra en este "precursar" hacia el futuro. Este precursar no es otra cosa que el auténtico y singular futuro del propio ser-ahí. Al precursar, el ser-ahí es su propio futuro, de tal manera que en este modo de ser hacia el futuro regresa a

[139] M. Heidegger, *Der Begriff der Zeit*, *op. cit.*, pp. 12-14.
[140] *Ibid.*, p. 15.

> su pasado y a su presente. El ser-ahí, conceptuado en su posibilidad más extrema de ser, *es el tiempo mismo y no está en el tiempo* [...] Visto en relación al tiempo, esto quiere decir que *el fenómeno fundamental del tiempo es el futuro.*[141]

La posibilidad extrema de la muerte otorga al ser-ahí el auténtico, singular e intransferible futuro de su propio ser. En este inalienable modo de ser hacia el futuro, el ser-ahí regresa a su pasado y a su presente, con lo cual el Ser deja de ser concebido fundamentalmente en tiempo presente y se concibe ahora, por primera vez después de veinticuatro siglos, desde el horizonte proporcionado por el modo de ser que se encuentra "precursando" hacia el futuro. Por ello, afirma Heidegger con una radical originalidad, *das Grundphänomen der Zeit ist die Zunkunft.* Aun cuando en la conferencia de 1924 Heidegger no acuñaba todavía la expresión *Sein-zum-Tode* (ser-para-la-muerte), es evidente que la intuición de su función "precursora" para la captación de la "futuricidad" como modalidad fundamental del tiempo, ya constituía desde entonces un elemento decisivo en la explicación de su estructura analítica. El tiempo es el "precursar" (*vorlaufen*) del futuro, pero en la medida en que éste se asuma auténticamente y se mantenga en una rigurosa indeterminación, es en su ser hacia el futuro (*Zukünftigsein*) como el ser-ahí es también su pasado. Éste le viene, le regresa, en el "cómo". El modo de este regreso es, entre otras cosas, la conciencia moral. Sólo el "cómo" es susceptible de volver a ser buscado (*wiederholbar*). Cuando el pasado es experimentado como auténtica "historicidad", entonces se convierte en algo muy distinto al mero "haber sido", pues es algo que siempre puedo regresar a buscar una y otra vez.[142] El problema de la historicidad, y la posible solución a su "enigma", es inseparable de este modo de ser hacia el futuro, así como de una adecuada hermeneútica de su facticidad, ya que, como decía Heidegger a sus oyentes de la Sociedad Teológica de Marburgo:

> La posibilidad de acceso a la historia se funda en la posibilidad según la cual un presente se comprende como un ser para el futuro. Tal es el punto de partida de toda hermenéutica. Enuncia algo sobre el ser del *Dasein* que es la historialidad (*Geschichtlichkeit*) misma. La filosofía no descubrirá jamás qué es la historia, en tanto la analice como objeto de reflexión de un método. El enigma de la historia se encuentra en lo que significa *ser* historial.[143]

Resumiendo los puntos centrales de su conferencia, Heidegger concluye que el tiempo es el ser-ahí, pero que éste no es el tiempo sino la temporalidad. En su precursar, el ser-ahí es auténticamente tiempo, "tiene tiempo". En el

[141] *Ibid.*, pp. 18-19.
[142] *Ibid.*, p. 25.
[143] *Ibid.*, p. 26.

precursar de su ser-hacia-el-futuro, el ser-ahí se libera de la mediocridad inauténtica y se convierte en sí mismo, pues se hace visible la singular individualidad de su propio destino como posibilidad de su propio pasado.[144] Esto nos lleva a hablar "temporalmente" del tiempo, en su primigenia orientación hacia el futuro, lo cual permite ver todo lo avanzado desde el planteamiento original, al inicio de la conferencia, hasta la conclusión de la misma:

> Queremos repetir (volver a buscar) temporalmente la pregunta sobre lo que es el tiempo. El tiempo es el "cómo". Cuando vuelve a preguntarse lo que es el tiempo, no hay que aferrarse precipitadamente a una respuesta (el tiempo es esto o aquéllo), porque esto siempre refiere a un "qué". Si no nos atenemos a la respuesta, y, repetimos la pregunta, ¿qué le ha sucedido a ésta? Ésta se ha transformado: ¿qué es el tiempo? O más precisamente: ¿somos nosotros mismos el tiempo? O incluso todavía más cercanamente, ¿soy yo mi tiempo? De este modo me acerco lo más posible a ella, y si entiendo correctamente la pregunta, entonces todo se transforma seriamente con ella. Tal forma de preguntar es, pues, el tipo de acceso y de relación más apropiada y a la medida del tiempo que es siempre, en cada caso, el mío. Entonces, el ser-ahí sería: ser interrogable.[145]

La conclusión de la conferencia de Heidegger era intencionalmente ambigua, y por ello no debe sorprender que haya generado una enorme discusión al momento de ser expuesta ante la Sociedad Teológica de Marburgo,[146] ni que continúe despertando polémicas entre aquellos que siguen a Gadamer al considerarla la "versión embrionaria" de *Sein und Zeit*, y aquellos que aceptarían tal interpretación con tantos condicionantes que nulifican la posibilidad de verla efectivamente como antecedente del tratado de 1927.[147] Es cierto que la conferencia de 1924 carece de muchos conceptos y problemas desarrollados en el tratado de 1927: ni la pregunta por el Ser constituye el hilo conductor de la investigación, ni se discute la cuestión de la verdad como *alétheia*, ni se discute a la fenomenología o la hermenéutica, la cual aparece mencionada una sola vez. Pero si todo esto estuviera presente, entonces ya no sería una "versión embrionaria". Probablemente, lo que Gadamer tenía en mente cuando se refirió a la conferencia de 1924 como la *Urform* de *Sein und Zeit* era el papel equivalente que el descubrimiento del *Urfaust* de Goethe en

[144] *Ibid.*, pp. 26-27.

[145] *Ibid.*, p. 27-28.

[146] Véase Hans Georg Gadamer, " Die Marburger Theologie", *op. cit.*, pp. 197-201, para una descripción de los problemas y debates que generó la participación de Heidegger ante la Sociedad Teológica de Marburgo y para la denominación de la conferencia de 1924 como la "forma embrionaria" (*Urform*) de *El ser y tiempo*.

[147] Véase Thomas J. Sheehan, "The 'Original Form' of *Sein und Zeit*: Heidegger's *Der Begriff der Zeit* 1924", en *Journal of the British Society for Phenomenology*, vol. x, núm. 2, mayo de 1979, pp. 78-83; y Theodore Kisiel, "Why the First Draft of *Being and Time* was Never Published", *Journal of the British Society for Phenomenology*, vol. xx, núm. 1, enero de 1989, pp. 3-22.

1887 desempeñó en relación con la comprensión y exégesis del *Faust* por parte de los germanistas especializados en ese tema. Así como el *Urfaust* anuncia exclusivamente la primera parte de la gran obra de Goethe,[148] la conferencia de Heidegger de 1924 se circunscribe básicamente a la *segunda* sección del tratado aparecido en 1927. Y así como nunca se cuestionó la función de "versión embrionaria" del *Urfaust* por el hecho de que no incluyera las escenas de "la noche de Walpurgis" o de "la cocina de la bruja", tampoco tiene sentido cuestionar a la conferencia de 1924 por no incluir aquellos temas y problemas cuya ausencia ya ha sido mencionada.

En todo caso, la conferencia de 1924 puede ser valorada como la auténtica matriz generadora del tratado de 1927 por dos razones fundamentales: primero, porque se esboza el original descubrimiento de Heidegger consistente en conectar el problema del Ser con la cuestión del tiempo, apuntando ya claramente a las respuestas proporcionadas en el tratado de 1927 en el sentido de que el Ser *es* tiempo y no sustancia ni "presencia", sino que su manifestación fenómenica fundamental se da por la orientación hacia el futuro y no hacia el pasado o hacia el presente; en segundo lugar, porque a partir de esta conferencia Heidegger se sintió estimulado para cambiar el inicial proyecto de investigación sobre la interpretación fenomenológica de Aristóteles y abocarse a la redacción de un tratado sistemático que desarrollara, no sólo las intuiciones esbozadas en la conferencia de 1924, sino también varios otros temas apuntados en los diversos cursos impartidos desde 1919. En este sentido, si bien Heidegger llegaría a afirmar retrospectivamente en *De camino al habla* (1959) que los "primeros borradores" de *Ser y tiempo* se remontan a 1923, cuando dio el último curso de la primera etapa de Friburgo sobre la "Hermenéutica de la facticidad", debe hacerse notar que el *proyecto* del tratado no surge sino hasta 1924, y que la estrategia de trabajo de Heidegger a partir de ese momento consistió en aprovechar textos de algunos de sus primeros cursos en la elaboración del nuevo proyecto del tratado, cuyo plan *no* sería deliberadamente esbozado hasta la segunda mitad de 1924.

Al parecer, además de utilizar los cursos de 1919 y de la "Hermenéutica de la facticidad" del verano de 1923 para la confección de la primera sección de *Ser y tiempo*, en especial por lo que se refiere a la categoría de "ser-en-el-mundo" como estructura fundamental del "ser-ahí", Heidegger utilizó material de su primer curso en Marburgo (octubre de 1923 a febrero de 1924)

[148] Véase J. W. Goethe, *Urfaust. Goethes "Faust" in Ursprünglicher Gestalt*, Robert Petsch (ed.), Stuttgart, Reclam Universal Bibliotek, núm. 5273, 1985. La redacción del *Urfaust* se remonta a 1773, pero después de haberse extraviado y considerarse irremediablemente perdido, fue descubierto en 1887 por Erico Schmidt para ser considerado por los especialistas como la "matriz generadora del drama en su forma actual". La primera parte del *Fausto* apareció en forma de "Fragmento" en 1790 y la conclusión de toda la obra no se daría sino hasta 1831.

dedicado a Descartes y "los inicios de la filosofía moderna",[149] para la elaboración de los parágrafos 19-21 del tratado de 1927, según mención del propio Heidegger en un texto publicado por primera vez en 1964.[150] El estímulo generado por la discusión con la Sociedad Teológica de Marburgo, así como el factor circunstancial de la muerte de Paul Natorp el 17 de agosto de 1924, permitieron a Heidegger abandonar el compromiso original de escribir un libro sobre Aristóteles y emplear todos sus esfuerzos en la redacción de un tratado dedicado a sus intereses sobre la conexión del Ser con el tiempo.

El primer curso de Heidegger impartido ya con la deliberada intención de aprovecharlo para la ejecución de su nuevo proyecto fue el del semestre de invierno de 1924 a 1925 dedicado al análisis del *sofista* de Platón.[151] ¿Qué relevancia encontró Heidegger en ese diálogo platónico para sus "nuevos" intereses? Básicamente, la reorientación hacia la pregunta por el Ser, tal como puede desprenderse del hecho de que una cita de ese diálogo sirve de epígrafe y punto de partida al tratado de 1927:

> Pues evidentemente estáis hace ya mucho familiarizados con lo que queréis decir propiamente cuando usáis la expresión 'ente', mientras que nosotros creíamos antes comprenderla, más ahora nos encontramos perplejos.[152]

Pero el primer curso que auténticamente serviría de "borrador" y no simplemente de "versión embrionaria" para el tratado de 1927 sería el impartido en el semestre del verano de 1925, donde se abordarían diversos temas en calidad de "prolegómenos" a una historia del tiempo. De tal modo que, aun cuando técnicamente no es del todo incorrecto estipular que Heidegger aprovechó como borradores y material preparatorio de su gran tratado tanto

[149] Véase Martin Heidegger, *Einführung in die phänomenologische Forschung*, curso del semestre de invierno de 1923-1924, vol. 17 de la *Gesamtausgabe*, a cargo de F. W. von Herrmann, 1994. Los parágrafos 19-21 de *Ser y tiempo* elaborados con este material, se agrupan en el tratado con el título de "Confrontación del análisis de la mundanidad con la exégesis del mundo en Descartes". Véase M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, *op. cit.*, pp. 103-116.

[150] Véase Martin Heidegger, "Aus der letzten Marburger Vorlesung", en *Wegmarken*, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1978, p. 79: "El primer semestre de Marburgo 1923-1924, aventuró la correspondiente discusión con Descartes, posteriormente incluida en los parágrafos 19-21 de *Sein und Zeit*."

[151] Véase M. Heidegger, *Platon: Sophistes*, vol. 19 de la *Gesamtausgabe*, 1992, *op. cit.* La llamada "parte principal" (*Haupteil*), de este curso está efectivamente dedicada a discutir la cuestión del Ser de los entes en el diálogo tardío de Platón. No obstante, el curso se ve precedido de una dudosa parte introductoria dedicada a la discusión de la noción de la verdad en Aristóteles (pp. 22-188). Es posible que esta "parte introductoria" no pertenezca al curso dedicado al *Sofista*, pues filológicamente el contenido del mismo parece no corresponder a los temas de 1924-1925. En todo caso, se trata de una sección excesivamente reconstruida por la editora encargada de este volumen (véase pp. 654-668).

[152] Platón, *Sofista*, 244a, citado como epígrafe en Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, *op. cit.*, p. 9.

a sus cursos de 1919 y 1923, como a la "forma embrionaria" de la conferencia de 1924, también es cierto que el auténtico primer "borrador" *deliberado* del tratado lo constituye el material del curso del verano de 1925, el cual fue impartido cuando Heidegger se sintió liberado de su compromiso con Natorp para escribir un libro sobre Aristóteles, al mismo tiempo que aprovechaba los estímulos proporcionados tanto por Rudolf Bultmann y la Sociedad Teológica de Marburgo, como por las relaciones erótico-intelectuales que en ese momento mantenía con Hannah Arendt, joven alumna de 19 años que tenía su propio estudio en Marburgo, donde se producían tormentosos y voluptuosos "intercambios agustinianos" con el profesor estrella del momento en esa universidad.[153]

3. *Los prolegómenos de 1925 a la historia del concepto del tiempo como primera redacción de* Sein und Zeit

Las nociones de la inautenticidad generada por la mediocridad de lo "uno", y de una posible versión embrionaria del "ser-para-la-muerte" de la conferencia de julio de 1924, no se desprendían evidentemente de los intereses teológicos o aristotélicos de Heidegger, sino que provenían más bien de la lectura de los últimos textos de Simmel,[154] y por ello se encontraban ya en la zona de intersección de los problemas filosóficos compartidos con todo el *complejo* generacional de 1914. Puede decirse lo mismo respecto a la introducción y la primera parte del curso de 1925 sobre los "prolegómenos" a la historia del tiempo, pues los temas, conceptos y problemas de esas secciones corresponden a aquellos que Heidegger compartía con su generación o, más exactamente, con el *complejo* generacional de 1914 en Alemania, al cual pertenecían también Jaspers, Hartmann, Lukács y Ortega, entre otros. Tal intersección se expresa así, de la manera más significativa, en la forma como esa "primera redacción" de *Sein und Zeit* se inicia con una referencia explícita al diagnóstico de Max Weber sobre la crisis de la modernidad, tal y como aparece expuesta en su célebre conferencia de "La ciencia como vocación" (1919).

En un capítulo previo[155] vimos, en efecto, cómo Max Weber había planteado en esa conferencia de 1919 que uno de los grandes problemas de la modernidad consiste en que la ciencia no puede dar respuesta al significado último de la existencia. El tema de la pérdida del significado de la existencia para el hombre moderno, como consecuencia del proceso de "desencantamiento del mundo" llevado a cabo por el progreso de la ciencia, había

[153] Elizabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt. For Love of the World*, *op. cit.*, pp. 48-62.
[154] Véase *supra*, p. 65, nota 1.
[155] Véase *supra*, capítulo IV, pp. 220-222.

configurado las líneas centrales de la conferencia weberiana de 1919, a tal grado que Jaspers la vio como el manifiesto filosófico por excelencia de la época contemporánea.[156] Probablemente en un intento por responder a Jaspers y a toda una problemática compartida con el *complejo* generacional de 1914 en Alemania, Martin Heidegger inició la primera redacción de *Sein und Zeit* abordando de frente el diagnóstico de Max Weber sobre la modernidad. El primer parágrafo del curso de 1925 fue dedicado, en consecuencia, a un análisis de la historia y la naturaleza en cuanto objetos susceptibles de ser investigados científicamente. Pero como en la actualidad las ciencias se encuentran en crisis, se requiere un análisis fenomenológico previo que revele tanto la constitución como la forma original de ser de la historia y de la naturaleza. El punto de partida para esta fenomenología lo constituye, paradójicamente, el diagnóstico de Max Weber sobre la modernidad, porque éste plantea claramente los límites del conocimiento científico y con ello exhibe el estado actual de la crisis de las ciencias:

> Hoy en día se habla de la crisis de las ciencias en dos sentidos. Por un lado, tenemos el sentido en que el hombre contemporáneo, especialmente entre los jóvenes, cree que ha perdido la relación original y primigenia con las ciencias. Cuando se evoca así la discusión generada por la conferencia de Max Weber sobre este asunto, se produce una auténtica desesperación frente a las ciencias y su significado. Si se toma el punto de vista de Max Weber como uno de desencanto y desesperación, se quiere restaurar el significado de la ciencia y el trabajo científico y se busca hacerlo cultivando una cosmovisión de la ciencia para construir, a partir de ahí, una concepción mítica de las ciencias.[157]

Pero la crisis contemporánea de las ciencias es también interna porque la relación básica de ellas con su objeto de estudio se ha vuelto cuestionable, y esto plantea la necesidad ineluctable de llevar a cabo una reflexión propedéutica de su propia estructura básica. El progreso genuino de las ciencias se da únicamente, según Heidegger, en este nivel de reflexión, y por ello se requiere de unos "prolegómenos a la fenomenología de la historia y de la naturaleza con la orientación de una historia del concepto del tiempo".[158] A primera vista este último elemento, el de una historia del concepto del tiempo, se antoja caprichoso y en todo caso un rodeo innecesario para abordar la cuestión de la fenomenología de la historia y de la naturaleza. Pero Heidegger disipa estas primeras impresiones cuando nos recuerda hasta qué grado la realidad histórica es finalmente un *continuum* que ocurre en el tiempo, y hasta qué

[156] *Ibid.*, pp. 218-219.
[157] Martin Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, curso del semestre de verano de 1925, vol. 20 de la *Gesamtausgabe*, Petra Jaeger (ed.), Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1988, p. 3.
[158] *Ibid.*, p. 7.

grado en la física la medición del tiempo desempeña un papel fundamental en la definición de su objeto de estudio. A la totalidad de la realidad temporal tendemos a agregarle constituyentes extratemporales, por ejemplo en las matemáticas, o bien, supratemporales como cuando se trabaja con la noción de *eternidad*, ya sea en la metafísica o en la teología.[159] La cuestión del tiempo se convierte en una guía para la cuestión del ser de los entes y de sus regiones potenciales, y por ello

> ...El concepto del tiempo no es un concepto arbitrariamente yuxtapuesto, sino que se encuentra en íntima relación con la *cuestión fundamental de la filosofía*, cuando ésta se interroga por el *Ser* de los entes, por la actualidad de lo actual y por la realidad de lo real. Por consiguiente, la historia del concepto del tiempo es también la historia del descubrimiento del tiempo y la historia de su interpretación conceptual, es decir, se trata de la historia de la pregunta por el Ser de los entes, la historia de los intentos por descubrir a los entes en su Ser a partir de su particular comprensión del tiempo, o bien, del nivel particular de elaboración conceptual del fenómeno del tiempo.[160]

Para poder entender y justificar esa función privilegiada que se asigna al concepto del tiempo, conviene presentar el plan original del curso de 1925 el cual, evidentemente, no pudo ser realizado en todas las dimensiones del proyecto original. El curso se iniciaba con una parte preliminar donde se discutían detalladamente las ventajas metodológicas de la fenomenología frente al neokantismo. A su vez, la parte central discutía el "Análisis del *fenómeno* del tiempo y el acceso al *concepto* del tiempo", mientras que la segunda parte planeada debería abordar, de acuerdo con el proyecto inicial, la historia del concepto del tiempo en tres fases "desconstructivas" dedicadas respectivamente a Bergson, Kant y "el primer descubrimiento conceptual del tiempo en Aristóteles".[161] Cuando se compara este proyecto inacabado de 1925 con el plan original del tratado de 1927, se encuentra que también la segunda parte de *Sein und Zeit* debía haber desarrollado los grandes rasgos de una "destrucción fenomenológica de la historia de la ontología siguiendo el hilo conductor de los problemas de la temporariedad" de acuerdo con tres etapas: la doctrina del esquematismo y del tiempo en Kant; la supervivencia de la ontología medieval en Descartes; y, por último, la obra debía concluir con una discusión del "tratado de Aristóteles sobre el tiempo como fuente para discriminar la base fenoménica y los límites de la ontología antigua".[162] De este modo, el proyecto inicial de una "interpretación fenomenológica

[159] *Idem.*
[160] *Ibid.*, p. 8.
[161] *Ibid.*, p. 11.
[162] M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, *op. cit.*, p. 50.

sobre Aristóteles" nunca fue totalmente abandonado, sino que más bien se buscó la forma de "absorberlo" en el tratado sobre el Ser y el tiempo, dándole el lugar privilegiado de servir a manera de conclusión para toda la obra.

Heidegger no pudo discutir las aportaciones de Aristóteles a la cuestión del tiempo ni en el curso de 1925 ni en el tratado de 1927 pues, según hemos visto, habría que esperar al curso del verano de 1927 sobre los "Problemas fundamentales de la fenomenología" para ver la razón por la cual el filósofo de la Selva Negra consideraba que "la definición aristotélica del tiempo consitutuye el *punto de partida* de la interpretación del tiempo".[163] En todo caso, la diferencia más notable en la forma como Heidegger pensaba abordar a Aristóteles en el curso de 1925, frente a la manera en que planeaba hacerlo en el tratado de 1927, radica en la mayor inclinación hacia el horizonte de la "temporariedad" en el primer caso, por contraste con el mayor énfasis ontológico del segundo. Esta diferencia específica se deriva en realidad de una mucho más amplia y general: en el curso de 1925, la cuestión del Ser no es el punto de partida de la investigación y queda metodológicamente desplazada a una fase muy posterior de la exposición, mientras que el tratado de 1927 abre precisamente con la pregunta que interroga por el Ser, la cual se erige en *leitmotiv* e hilo conductor de toda la investigación.

De tal modo que la correspondencia de temas entre la "primera redacción" de *Sein und Zeit* en 1925, y la versión definitiva del tratado de 1927 no aparece sino hasta el parágrafo 13 (pp. 158-182) del curso, cuando Heidegger se queja, tal y como lo haría después en la página inicial de su tratado, del olvido de la pregunta que interroga por el sentido del Ser:

> La cuestión planteada por Platón en el *Sofista* [...]: "¿Qué queréis decir propiamente cuando usáis (la palabra) 'ente'?" equivale, en suma, a ¿qué significa Ser? Esta pregunta, planteada ahí de manera tan vital, ha enmudecido, sin embargo, desde Aristóteles, y hoy se encuentra tan enmudecida que ya no nos damos cuenta de que está muda, porque desde ese entonces hemos establecido nuestra relación con el Ser por medio de las determinaciones y perspectivas que los griegos nos legaron. Tan muda se encuentra hoy esta pregunta, que pensamos poderla plantear sin que ni siquiera nos acerquemos a ella, pues no percibimos que la mera aplicación de viejos conceptos, sean éstos los más tradicionales y explícitamente conscientes, o incluso los más plenamente inconscientes y autoevidentes, todavía no pueden captar realmente la cuestión del Ser.[164]

La cuestión del Ser debe entonces abordarse hoy en día por medio de la fenomenología; aunque este método "especifica únicamente el *cómo* de la inves-

[163] M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, *op. cit.*, p. 362. Véase también en este mismo capítulo *supra*, pp. 473-474.

[164] M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, *op. cit.*, p. 179.

tigación", lleva en su tendencia natural hacia la interrogación por las cosas mismas, la posibilidad de preguntar primigeniamente por la cuestión del Ser en general. "Cuando la fenomenología se ve radicalizada en su posibilidad más propia, no es otra cosa que el interrogar resucitado de Platón y Aristóteles: es la repetición, el 'volver a buscar', el retomar los inicios de nuestra filosofía científica."[165] ¿Por qué la filosofía es la que debe plantear precisamente la cuestión más universal del Ser? Porque llegamos a esta cuestión sólo cuando nuestra búsqueda se ve orientada por la tendencia a preguntar radicalmente, es decir, hasta sus últimas consecuencias y hasta la raíz misma del asunto, o sea, cuando la búsqueda se ve determinada por el significado original del principio fenomenológico radicalmente entendido —ir a las cosas mismas—, a fin de permitir a los entes revelarse como entes en su Ser.[166]

De entre todos los entes, el *Dasein*, el "ser-ahí", tiene una relación privilegiada con el Ser para descubrir su significado, y por ello, para "elaborar la articulación de la cuestión del significado del Ser es necesario exhibir al interrogador, es decir, al *Dasein* mismo, como un ente".[167] Lo cual significa que la elaboración efectiva del planteamiento de la pregunta por el Ser sólo puede hacerse a partir de una fenomenología del *Dasein*, debido a que "la elaboración de esta articulación afecta al ente que tiene en sí mismo una relación distintiva de Ser. El *Dasein* no es aquí únicamente lo decisivo desde el punto de vista *óntico*, sino que también lo es, para nosotros en cuanto fenomenólogos, desde el punto de vista *ontológico*".[168] Esta posición privilegiada del *Dasein* para formular la pregunta por el Ser no surge de ningún interés psicológico, antropológico o de "cosmovisión sobre el sentido o propósito de la vida", sino exclusivamente de su capacidad para interrogar, ser interrogado y autodefinirse fenomenológicamente.

> Este ente, que somos nosotros mismos, y que desde el punto de vista de lo dado inmediatamente puede ser lo más lejano, debe definirse fenomenológicamente, ser llevado al plano de los fenómenos, es decir, experimentado de tal manera que se muestre a sí mismo, para que podamos extraer de esta forma fenoménica de darse del *Dasein* algunas estructuras fundamentales suficientes como para transformar la pregunta concreta por el Ser en algo transparente y evidente.[169]

El capítulo más largo del curso de 1925 (pp. 203-345) estaría dedicado en consecuencia a describir "la constitución fundamental del *Dasein* como un ser-en-el-mundo", retomando los elementos previamente elaborados, tanto

[165] *Ibid.*, p. 184.
[166] *Ibid.*, p. 186.
[167] *Ibid.*, p. 200.
[168] *Idem.*
[169] *Ibid.*, p. 202.

en el curso de 1923 sobre la hermenéutica de la facticidad, como en la conferencia de julio de 1924. Sólo que ahora el desarrollo de la exposición es claramente identificable con la descripción del mismo tema presentada en la redacción definitiva del tratado de 1927.[170] Lo mismo podría decirse respecto al siguiente capítulo del curso de 1925 (pp. 346-420) y el capítulo VI de la primera parte del tratado de 1927 (especialmente, pp. 200-220). El desarrollo, la articulación, la terminología y los pasos de la argumentación se corresponden de tal manera que con toda justicia puede considerarse al curso de 1925 como el "borrador" más acabado de *Ser y tiempo* antes de su formulación definitiva a principios de 1927. De este modo, es posible encontrar en los dos textos señalados, el de 1925 y el de 1927, la misma articulación de la pregunta por el Ser y su conexión interna con el *Dasein* en cuanto interrogador, el mismo enfoque de los existenciarios en el análisis del ser-en-el-mundo y en la presentación de los fenómenos del comprender, la caída, el temor y la angustia, así como la misma aproximación a la cuestión de la cura, preocupación o cuidado (*Sorge*), como ser del *Dasein*. En este último caso, el curso de 1925 concluía, en la versión escrita por Heidegger para sus lecciones, con la vieja "fábula de la cura" como ilustración histórica y "precientífica" de una autointerpretación original del *Dasein*. Heidegger hace remontar su descubrimiento del fenómeno de la "cura" (*Sorge*) al año de 1919, cuando se encontraba enfrascado en "diversos intentos para llegar a los fundamentos ontológicos de la antropología agustiniana".[171] En el tratado de 1927 no se da una fecha tan precisa, como en el curso de 1925, respecto a cuándo empezaron esos intereses que desembocaron en el descubrimiento del fenómeno de la "cura" en la fábula de Higinio, pero el texto es más explícito: "A dirigir la vista a la 'cura' [...] llevó al autor el intento de hacer una exégesis de la antropología agustiniana —es decir, greco-cristiana— con la mirada puesta en los radicales fundamentos alcanzados en la ontología de Aristóteles."[172]

Heidegger considera que en esa vieja fábula hay una autointerpretación del *Dasein* en la cual éste se ve a sí mismo como "cura". La fábula narra cómo un personaje mitológico, llamado "Cura", llega a un río y hace un hombre de barro pidiéndole a Júpiter que le infunda espíritu, lo cual le es concedido, pero después los dos creadores discuten sobre quién tiene derecho a ponerle nombre a la creatura; en medio del litigio se levanta la Tierra (*Tellus*) y reclama para sí el derecho a asignar el nombre, alegando que ella dio una parte de su cuerpo para la creación de esa figura. Los litigantes le piden a Saturno que sea el juez, y éste da la siguiente sentencia evidentemente justa:

[170] Véase M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, *op. cit.*, pp. 65-201.
[171] M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, *op. cit.*, p. 418.
[172] M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, *op. cit.*, p. 219, nota 2.

> Tú, Júpiter, por haber puesto el espíritu, lo recibirás a su muerte; tú, Tierra, por haber ofrecido el cuerpo, recibirás el cuerpo. Pero por haber sido Cura quien primero dio forma a este ser, que mientras viva lo posea Cura. Y en cuanto al litigio sobre el nombre, que se llame *homo*, puesto que está hecho de *humus* (tierra).[173]

En esta autointerpretación ingenua y "pre-científica" del *Dasein*, se observa que al lado del cuerpo y el espíritu se le adjudica al *Dasein* algo llamado "cura", en cuanto fenómeno que acompaña a ese ente mientras viva, es decir, mientras sea un "ser-en-el-mundo". La definición preontológica de la esencia humana dada en la fábula fija la atención en la sentencia de Saturno, el dios del *tiempo*, y por ello se centra "en aquella forma de ser que domina su *paso temporal por el mundo*".[174] "Cura" resulta ser una noción con múltiples significados, pues puede referirse por igual al "cuidado" de algo, a la absorción y preocupación en el mundo, y al cuidado en el sentido de "devoción". Por ello, Heidegger concluía la versión *escrita* de su curso de 1925 con la observación de que "con el fenómeno de la cura (*Sorge*), hemos llegado a la estructura del Ser a partir de la cual pueden hacerse inteligibles los rasgos previamente descritos del ser del *Dasein*".[175] Sólo que, de acuerdo con las notas de clase de varios participantes en el curso de 1925, éste no terminó ahí, sino que Heidegger logró desarrollar, de manera hasta cierto punto improvisada, una "exposición del tiempo mismo", donde utilizó principalmente las líneas centrales de su conferencia de julio de 1924. Esta sección "improvisada" anuncia, en forma sintética, temas y categorías desarrolladas más detalladamente en la segunda sección (pp. 253-469) del tratado de 1927, pero evidentemente en este aspecto el curso de 1925 se queda todavía muy corto en sus alcances frente al tratado publicado año y medio después.

De cualquier modo, en el curso de 1925 se pasa abruptamente de la fábula de la cura a la discusión de la "temporalidad", mientras que en el tratado de 1927 la transición se hace por medio de dos parágrafos (el 43 y el 44) donde se abordan los temas de "la realidad como problema ontológico" y, sobre todo, de la verdad como *alétheia*, es decir, como desocultamiento (*unverborgenheit*). Tales temas *no* se encuentran en el curso de 1925, y habrá que esperar al de 1926, dedicado específicamente al problema de la verdad, para poder detectar cómo se fraguó la temática del parágrafo 44 de *Sein und Zeit*.

La segunda sección del curso de 1925, reconstruida con los apuntes de clase de Simon Moser y Helene Weiss, consta de sólo 22 páginas y, aun cuando lleva por título "Exposición del tiempo mismo", en realidad la mayor parte del texto se dedica a la elaboración de la noción del "ser-para-la-muerte" con

[173] *Ibid.*, pp. 218-219; y M. Heidegger, *Prolegomena...*, *op. cit.*, p. 419.

[174] M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, *op. cit.*, p. 219; M. Heidegger *Prolegomena...*, *op. cit.*, pp. 419-420.

[175] M. Heidegger, *Prolegomena...*, *op. cit.*, p. 420.

fundamento en los rasgos esbozados en la conferencia de 1924. A partir de la caracterización del *Dasein* como un "ser-en-el-mundo" y un "ser-con-otros", Heidegger encuentra que la muerte constituye una experiencia de "ser-para-un fin" (*Zu-Ende-sein*) en el sentido de ya "no-ser-más" un *Dasein*, con lo cual la muerte me impide experimentar mi propio *Dasein* en su totalidad. No obstante, tampoco la muerte de otros constituye una auténtica experiencia de esa totalidad ni un sustituto o alternativa de esa experiencia, lo cual significa que "nadie puede tomarle a otro su muerte" porque cada *Dasein* vive la muerte de su propio ser como su más propia definición o, para ponerlo en términos todavía más precisos: "todo *Dasein*, en tanto que es, ha tomado sobre sí esta forma de ser. La muerte es en cada instancia (*jeweilig*) la mía, es decir, me pertenece en tanto que yo soy."[176]

Heidegger considera, sin embargo, que para abordar la cuestión de si el *Dasein* puede ser experimentado como una totalidad, es necesario desarrollar "el concepto fenomenológico de la muerte", pues una auténtica interpretación fenomenológica de la muerte es el único camino para abrirle al *Dasein* la posibilidad de experimentar para sí su propia totalidad. Esa interpretación fenomenológica no sólo abre esa posibilidad, sino que también la auténtica totalidad del *Dasein*, que se manifiesta a sí misma en el bien concebido fenómeno de la muerte, se muestra simultáneamente en esa totalidad primigenia del Ser.[177] Así, desde el momento en que el *Dasein* es cura, preocupación (*Sorge*), es también, sobre todo, un ser para algo (*Sein zu etwas*), y esto significa que la muerte no es algo que le sobrevenga de fuera al *Dasein*, sino algo que le acompaña constantemente en tanto sea un *Dasein*. La muerte forma parte constitutiva de la existencia misma, incluso cuando *no* se está muriendo, puesto que la muerte no es la parte faltante de un todo yuxtapuesto, sino que más bien constituye la totalidad de un *Dasein* desde un principio, de tal forma que sólo sobre la base de una totalidad así concebida puede el *Dasein* tener partes o modos posibles de ser.[178]

De todas las posibilidades de ser, la muerte constituye la posibilidad más cierta, aun cuando también pueda ser la más indefinida, en la cual el *Dasein* se confronta consigo mismo. Pero, al mismo tiempo, ésa es precisamente la posibilidad que más rehuye el *Dasein* en la vida cotidiana, y por ello este fenómeno fundamental se convierte en algo ambiguo. De este modo, en la vida cotidiana no se establece la más auténtica y original relación con la muerte, porque se intenta ocultar o desatender constantemente un rasgo fundamental y constitutivo del fenómeno de la muerte, a saber: que la muerte es en cada caso mi muerte. Y aquí es donde se plantea el problema de cómo puede surgir

[176] *Ibid.*, p. 429.
[177] *Ibid.*, pp. 430-431.
[178] *Ibid.*, p. 432.

una posibilidad, para el *Dasein* mismo, en la cual éste adquiera la relación más auténtica posible con el ser-para-la-muerte.[179] La posibilidad extrema de la muerte como ser del *Dasein*, en la cual ésta es plenamente de él y para él, tiene que ser captada en el *Dasein* mismo. Pero en la medida en que el *Dasein* se encuentra en la cotidianidad, esto significa que debe ser retirado de esa vida cotidiana para alcanzar la posibilidad extrema del "yo soy". En otras palabras: "el precursar a cada instante del *Dasein* hacia la muerte significa un alejamiento frente a la inautenticidad de 'lo uno' por medio de una auto-elección".[180] Al elegirme a mí como mi posibilidad, yo mismo elijo mi ser. Pero esta posibilidad que elijo en mi precursar hacia la muerte es una posibilidad al mismo tiempo cierta e indefinida, por lo cual necesito un "estado de resuelto", cuando he entendido esa posibilidad como una posibilidad para cada momento de mi existencia. Si, en el precursar, el *Dasein* es capaz de darse tal "estado de resuelto", eso significa que puede responsabilizarse de una manera absoluta de su precursar hacia la muerte.[181]

En el último parágrafo del curso de 1925, Heidegger se propuso responder, incluso de manera más sintética y apretada que en la conferencia de 1924, la cuestión de cómo afecta la posibilidad extrema del precursar hacia la muerte a la cuestión del tiempo. La respuesta se encuentra en que esa forma de precursar es ya, intrínsecamente, una relación con el futuro. Es decir, ese precursar no es otra cosa que el auténtico e individualísimo futuro del propio *Dasein*. En este modo de ser hacia el futuro, el *Dasein* regresa a su pasado y a su presente:

> El ser del "haber sido" es el pasado, de tal modo que en tal ser no soy más que el *futuro* del *Dasein*, y *con ello su pasado*. El ser, en el que el *Dasein* puede ser su auténtica totalidad como precursar, es el *tiempo* [...] No "el tiempo es", sino que el *Dasein* temporaliza, en cuanto tiempo, su Ser [*Nicht: Zeit ist, sondern: Dasein zeitigt qua Zeit sein Sein*].[182]

El tiempo es pues, para el Heidegger de 1925, lo que hace posible el precursarse en el "ya-estar-en", es decir, lo que hace posible el ser de la cura, de la preocupación. Los movimientos de la naturaleza que definimos espacio-temporalmente, de hecho no ocurren "en" el tiempo, pues en realidad son ajenos al tiempo *(vollständing zeitfrei)*; más bien, afirmaba provocativamente el en aquel entonces profesor de Marburgo, esos fenómenos se encuentran "en" el tiempo que nosotros mismos somos.[183]

[179] *Ibid.*, pp. 438-439.
[180] *Ibid.*, pp. 440-441.
[181] *Ibid.*, p. 442.
[182] *Idem.*
[183] *Idem.*

De este modo, casi todos los rasgos centrales del tratado de 1927 se encontraban ya plenamente desarrollados, o por lo menos esbozados, en la "primera redacción" constituida por el curso de verano de 1925. Faltaba, según hemos visto, la cuestión fundamental del problema de la verdad como "desocultamiento" o "desvelación", así como afirmar y pulir algunos conceptos presentados de manera todavía vacilante o apresurada en el curso sobre los "Prolegómenos a la historia del tiempo". El curso de octubre de 1925 a marzo de 1926 se dedicaría a la afinación de algunas de esas nociones, así como a construir la gran pieza faltante sobre el problema de la verdad, tal y como lo indica el título con el cual fue publicado: "Lógica, o la pregunta por la verdad".

4. El curso de 1926 sobre el problema de la verdad como afinación final para la redacción definitiva del tratado de 1927

En el curso de 1925-1926 Heidegger se proponía en un principio abordar temas estrictamente restringidos a una "lógica filosófica". El proyecto original del curso debía tratar, en una parte preliminar, "el estado actual de la lógica filosófica" con una atención especial a la crítica que Husserl había hecho en sus *Investigaciones lógicas* (1900) al psicologismo. La parte principal debía abordar el problema de la verdad remontándolo a sus orígenes en la "lógica filosófica" de Aristóteles; y en una segunda sección, que simplemente fue abandonada, se debió haber tratado la radicalización de la cuestión de la verdad distinguiendo, entre otras cosas, la verdad filosófica de la verdad científica.[184] Las dos primeras partes fueron desarrolladas en el texto conservado del curso, pero la última fue sustituida por la cuestión del tiempo a partir de un análisis del *Dasein*.[185] Ese abandono del tema de la "lógica filosófica" en favor de la cuestión del tiempo, la cura y el *Dasein*, puede explicarse circunstancialmente porque Heidegger se encontraba sumergido para esas fechas en la redacción de su tratado, y simplemente ya no tuvo tiempo para redactar la última parte del curso de 1926, tal y como solía hacerlo para casi todos sus cursos. En consecuencia, decidió darle a sus alumnos avances de los temas que se encontraba desarrollando en ese momento para su gran tratado.

De cualquier modo, el hilo conductor de las dos primeras secciones del curso es el "logos filosófico" en la dirección de la apertura y el desocultamiento del ente en el horizonte de la cuestión de la verdad. La "lógica filosófica",

[184] Véase Martin Heidegger, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, curso 1925-1926 como vol. 21 de la *Gesamtausgabe*, Walter Biemel (ed.), Frankfurt, V. Klostermann, 1976. El esbozo del proyecto original del curso se encuentra en la página 26.

[185] *Ibid.*, pp. 197-415.

a diferencia de la lógica "científica" o la lógica escolar, que es meramente una técnica, un fraude o un *modus vivendi* para docentes perezosos e irresponsables,[186] tiene, en cambio, una misión muy elevada. La lógica filosófica es la auténtica ciencia de la verdad, de una verdad fundamental y primigenia previa a las verdades alcanzadas por las ciencias particulares; anterior inclusive a la diversificación de la verdad en teórica, práctica o religiosa.[187] La cuestión de la verdad es previa a la de si es transmisible, pero su carácter de situación primigenia pone precisamente en evidencia el contraste radical entre la lógica contemporánea, incluida la de Husserl, y las características del surgimiento de la "lógica filosófica" en Aristóteles. El curso de 1925-1926 seguía así un desarrollo en el que después de mostrar las insuficiencias de la lógica del siglo XIX y el primer cuarto del siglo XX, planteaba la necesidad de una reinterpretación original de algunos textos de Aristóteles con el fin de alcanzar la redefinición de los orígenes de nuestra tradición.[188] Los textos de Aristóteles, elegidos por Heidegger para apoyar la reinterpretación filosófica de su "Lógica", fueron *De interpretatione*, I, *De anima*, III; y *Metafísica* IV,7, VI,4 y IX,10. Tradicionalmente se han transmitido tres tesis respecto a la concepción de la verdad que, supuestamente, se originó con Aristóteles:

> 1. El lugar de la verdad es la proposición. 2. La verdad es la correspondencia del pensamiento con los entes. 3. Estas dos formulaciones tuvieron a Aristóteles como progenitor. Pero estas tres tesis, por muy familiares que sean, en realidad son tres prejuicios.[189]

En efecto, Heidegger afirma, de una manera mucho más enfática en este curso de 1926 que en su tratado de 1927, que ni Aristóteles formuló las dos primeras tesis, ni enseñó o practicó su contenido. El verdadero progenitor de esas dos tesis, así como de la tercera, fue una irresponsable tradición que nada más contribuyó a ocultar las complejidades de un fructífero problema. Por ello, Heidegger considera necesario regresar a los textos aristotélicos para

[186] *Ibid.*, p. 12.

[187] *Ibid.*, p. 8. Después de haber publicado su gran tratado, Heidegger volvería a abordar en 1928, en su último curso de Marburgo, la cuestión de la "lógica filosófica" con elementos apuntados en el curso de 1925-1926, pero también con fundamentos metafísicos mucho más elaborados. Véase M. Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, curso del semestre de verano de 1928, Klaus Held (ed.), volumen 26 de la *Gesamtausgabe*, Frankfurt, Klostermann, 1978, especialmente las pp. 23-32 y 280-284.

[188] M. Heidegger, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, *op. cit.*, parágrafo 10, pp. 89-125.

[189] *Ibid.*, parágrafo 11, p. 128. Compárese con M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, *op. cit.*, parágrafo 44, p. 235: "Tres tesis caracterizan la manera tradicional de concebir la esencia de la verdad y la manera de opinar acerca de la definición que por primera vez se dio de ella: 1, el 'lugar'de la verdad es la proposición (el juicio); 2, la esencia de la verdad reside en la 'concordancia' del juicio con su objeto; 3, Aristóteles, el padre de la lógica, es quien refirió la verdad al juicio como a su lugar de origen, así como quien puso en marcha la definición de la verdad como concordancia."

preguntar con autenticidad: "¿Qué dijo Aristóteles sobre la *verdad* y su relación con el *logos* en cuanto proposición?"[190] Heidegger encuentra que para Aristóteles todo discurso, todo *logos*, es significativo, semántico, pero no todo *logos* es apofántico, es decir, enunciativo, predicativo, que se muestra a sí mismo a partir de sí mismo.[191] Sólo es apofántico aquel *logos* en el que se dice algo verdadero o algo falso, pero no toda proposición tiene las características teóricas de esta forma particular de discurso; no clasifican, pues, como proposiciones del "*logos* apofántico" una exclamación, una solicitud, un deseo o un ruego, por mucho que puedan comunicar algo desde el punto de vista del "*logos* semántico". El fragmento de Aristóteles donde se encuentra esta distinción del *logos* aparece en *De interpretatione*, y de ahí proviene la interpretación tradicional que estipula algo tan cuestionable como que la proposición es el "lugar" de la verdad. Pero si se lee con cuidado el texto aristotélico, sobre todo con el trasfondo del universo de discurso griego, entonces puede extraerse justamente una noción contraria a la transmitida durante siglos por la tradición:

> La proposición no es aquello por medio de lo cual se hace posible la verdad, sino al contrario, es la proposición la que se hace posible en la verdad, una vez que se ha visto el fenómeno que los griegos entendían como verdad y que Aristóteles conceptuó por primera vez en todo su rigor. La proposición no es el lugar de la verdad, sino la verdad el lugar de la proposición.[192]

Ahora bien, ¿cuál es ese fenómeno que los griegos entendían como verdad y que, según Heidegger, fue Aristóteles quien lo conceptuó rigurosamente? ¿Cuál es esa noción griega de verdad que exhibe lo absurdo de la tradición para la cual es la proposición el lugar de la verdad? Heidegger responde, en varias instancias de su curso, que para los griegos la verdad era un descubrimiento, una revelación, una mostración apofántica:

> Bien entendida y en el riguroso sentido del término, la expresión que para los griegos equivalía al ser verdadero se llamaba ἀληθεύειν, algo así como descubrir (*ent-decken*) en el sentido de desenvolver, de sacar a algo de lo oculto (*Verborgenheit*); el término adecuado es des-cubrir, y no necesariamente en el sentido restringido de traer algo a la luz por primera vez, sino sobre todo en el sentido de descubrir algo que se encuentra todavía cubierto o que fue nuevamente encubierto, enterrado, de tal forma que pudiera ser descubierto.[193]

[190] M. Heidegger, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, *op. cit.*, p. 128.

[191] *Ibid.*, pp. 133-134. La distinción entre el *logos semánticos* y el *logos apofánticos* ya había sido usada por Heidegger en su curso de verano de 1925 para aclarar el significado original de "fenomenología". Véase M. Heidegger, *Prolegomena...*, *op. cit.*, pp. 115-116.

[192] M. Heidegger, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, *op. cit.*, p. 135.

[193] *Ibid.*, p. 131.

La segunda tesis del prejuicio de la tradición, según la cual la verdad es la correspondencia del pensamiento con el ente, queda refutada con este sentido original que los griegos atribuían a su noción de verdad como descubrimiento, mientras que la tercera tesis, referida a la paternidad imputada a Aristóteles sobre la noción de verdad como correspondencia o adecuación, también queda refutada cuando se leen sus textos en un contexto hermenéutico más amplio porque, después de todo,

> ni el concepto aristotélico de verdad, o el de los griegos en general, se orienta hacia la representación, ni puede entenderse en el sentido de algún tipo de correspondencia, sino que en todo caso se orienta hacia la captación del descubrimiento y el encubrimiento.[194]

Dado que tal noción de verdad no se encuentra tan claramente expuesta en los cursos de 1922 dedicados específicamente a Aristóteles, cabe preguntarse: ¿de dónde la extrajo Heidegger? Al parecer no fue de una lectura exclusiva de los textos aristotélicos, pues hay varios indicadores que apuntan más bien en la dirección de la influencia de Hartmann; por lo tanto, el descubrimiento de la noción de verdad en los griegos como "desocultamiento" pertenece al ámbito de intersección de los intereses de Heidegger con los de su *complejo* generacional, especialmente cuando entra en contacto con la *unidad* generacional de 1914 en Marburgo liderada por Nicolai Hartmann, y a la cual también había pertenecido, según vimos previamente, José Ortega y Gasset.

Intérpretes recientes de la obra heideggeriana han detectado que la noción de verdad en los griegos como "desocultamiento" fue asimilada por Heidegger sólo después de haber llegado a fines de 1923 a Marburgo, pero no aciertan a detectar con certeza *cuándo* se produjo tal asimilación, ni cuál fue la obra que más pudo haber influido en ese proceso. Así, en un esfuerzo por encontrar una influencia prácticamente determinante de Paul Natorp sobre Heidegger, von Wolzogen dispara fuera del blanco al afirmar que fue en la obra tardía del primero donde el segundo se inspiró para descubrir la noción de verdad como desocultamiento.[195] Sin embargo, el mismo autor se acerca un poco más a la fuente adecuada cuando encuentra que, en 1924, Nicolai Hartmann ya usaba en Marburgo la traducción de *Unverborgenheit* ("desocultamiento") para referirse a la noción de verdad en los griegos, pues, en un

[194] *Ibid.*, pp. 162-163.

[195] Véase Christoph von Wolzogen, "Es gibt. Heidegger und Natorps Praktische Philosophie", en A. Gethmann-Siefert y O. Pöggeler, *op. cit.*, pp. 319-320. Según este autor, desde sus cursos del verano de 1922, Natorp ya había traducido *alétheia* como *Unverborgenheit* al referirse a Heráclito. Pero lo que no se toma en cuenta es que tal traducción había sido usada por Hartmann 13 años antes. Natorp simplemente tomó esa traducción de Hartmann, quien había sido su discípulo.

ensayo de ese año dedicado a la memoria de Paul Natorp, Hartmann afirmaba: "Platón fue el primero en sostener que el descubrimiento de los entes (*Unverborgenheit des Seienden*) se dejaba captar inmediatamente en el *logoi*."[196] La identificación de Hartmann como redescubridor de tal noción de verdad en los griegos sería aquí correcta, pero von Wolzogen parece ignorar que no fue en 1924, sino por lo menos desde 1909, cuando Hartmann dio con ese hallazgo, así como con la traducción de *alétheia* como *Unverborgenheit*, según hemos visto en un capítulo previo.[197]

La influencia de la obra de Hartmann de 1909 sobre el curso de 1925-1926 de Heidegger es perceptible en varios aspectos. Desde luego aparece el problema de que mientras Hartmann atribuye a Platón la primera conceptuación teórica de la *alétheia* en cuanto "desocultamiento de los entes", Heidegger afirma explícitamente en su curso que es Aristóteles a quien debemos la primera formulación rigurosa del término. No obstante este problema de adjudicación es más aparente que real, por lo menos en el caso de Heidegger, pues según hemos mencionado para él el universo de discurso de Platón y Aristóteles es el mismo y esos dos autores no son tan diferentes como nos lo ha hecho creer la transmisión del mito de la tradición. Por ello, en sus lecciones del curso de 1925-1926 en Marburgo, Heidegger declaraba ante sus oyentes que la captación de la verdad en la filosofía griega se hacía mediante una síntesis de factores lógicos y ontológicos perteneciente a "un estadio característico tanto de la filosofía aristotélica como de la platónica".[198] Expresando más o menos lo mismo con otros términos, Heidegger afirmaba un poco más adelante que los prerrequisitos para identificar a la verdad con el Ser "se pueden hacer comunes a pensadores como Aristóteles y Platón".[199] Por último, el sello de la influencia de la interpretación de la "lógica del Ser en Platón" por parte de Hartmann se manifiesta con toda claridad en la siguiente afirmación de Heidegger:

> Pertenece a los méritos inmortales de Platón el haber mostrado que también el error, la falsedad, es, existe; lo cual solamente es posible porque él había planteado

[196] Nicolai Hartmann, "Wie ist kritische Ontologie möglich", en *Festschrift Paul Natorp*, Berlín, 1924, p. 128, citado en Christoph von Wolzogen, *op. cit.*, p. 319. Para 1923 Marburgo contaba con dos grandes especialistas en la filosofía de Platón: Natorp y Hartmann. El primero había publicado en 1902 su controvertido *Platos Ideenlehre*, y había visto anacrónicamente en las ideas platónicas un antecedente de Kant; el segundo publicó en 1909 su *Platos Logik des Seins* y se caracterizó por un apego mucho más riguroso al significado auténticamente etimológico de términos y vocablos usados por Platón.

[197] Véase Nicolai Hartmann, *Platos Logik des Seins* (1909), Berlín, Gruyter, 2a. ed., 1965, pp. 237-240 (especialmente nota de la página 239). Véase también nuestro análisis sobre las aportaciones de Hartmann a este respecto, en calidad de fuente compartida por Heidegger y Ortega, en *supra*, pp. 343-348.

[198] Véase M. Heidegger, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, *op. cit.*, p. 168.

[199] *Ibid.*, p. 191.

> de nuevo el problema del Ser. Desde luego que lo que quiera decir esa falsedad del Ser, y cómo sea posible, no lo resolvieron ni él ni Aristóteles, quien había avanzado gracias al suelo sembrado por el trabajo de Platón.[200]

En efecto, Hartmann había encontrado en su investigación de 1909 que la lógica de Platón se basaba en la correlación del ser y el no-ser, lo cual conducía al examen del significado de la δόξα, la opinión falsa, en cuanto ésta permite aclarar el no-ser. Para Platón esa opinión falsa, sólo por ser δόξα, es ya un no-ser, porque no tiene la seguridad de la ἀλήθεια, el desocultamiento metódico del Ser.[201] No obstante, para definir el Ser, Platón necesita valerse del no-ser, y por ello Hartmann consideraba que en Platón el método del no-ser es anterior a la preocupación por el contenido del Ser.[202] La palabra griega para "verdad", ἀλήθεια, lleva en consecuencia un elemento de negación, en su "alfa privativa", hacia los "velos cubridores" de los entes. Al analizar a la noción de ἀλήθεια en Platón, Hartmann encuentra una conexión del término con el no-ser, porque:

> Se trata de uno de esos conceptos significativos que, a semejanza de otros ejemplos disponibles de la construcción de conceptos, funcionan como métodos de designación del no-ser, en el que su uso denota algo positivo al mismo tiempo que en su etimología todavía es posible reconocer su origen negativo. En el transcurso posterior del desarrollo del lenguaje, la conciencia de este sentido original desaparece casi totalmente. En Platón y los antiguos todavía equivale su uso, de vez en cuando, al de un conocimiento viviente.[203]

En su curso de 1925-1926, Heidegger preguntaba, de manera semejante a la posición de Hartmann en 1909, "¿qué es lo que hace que el λόγος pueda ser falso, es decir, que pueda encubrirse?"[204] y encontraba, al examinar las condiciones del significar y el producir verdad-falsedad, que paradójicamente la situación original para descubrir implica necesariamente una situación anterior de encubrimiento. En otras palabras: el no-ser tiene una cierta primariedad frente al ser verdadero. Pero con esto subsiste el problema del enigma de un λόγος esencialmente doble, cuya solución sólo puede encontrarse en una estructura previa al lenguaje que Heidegger llama el *como* (*als*) hermenéutico, en el cual la comprensión del mundo se abre a la experiencia antepredicativa como un mundo ya interpretado en el sentido de orientarse pragmáticamente a la relación de uso con las cosas. Éstas se descubren a partir del para qué de su utilidad, pero el substrato último de la comprensión del λόγος verdadero

[200] *Ibid.*, pp. 168-169.
[201] N. Hartmann, *Platos Logik des Seins*, *op. cit.*, pp. 89-91.
[202] *Ibid.*, p. 254.
[203] *Ibid.*, nota de la p. 239.
[204] M. Heidegger, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, *op. cit.*, p. 135.

sólo puede hacerse mediante la vinculación del problema de la verdad con la cuestión del Ser.[205]

Ahora bien, si Hartmann consideraba en su obra de 1909 que correspondía a Platón el mérito de haber planteado de la manera más radical la conexión entre la verdad y el Ser, Heidegger se inclina más bien por tratar de demostrar cómo, sobre el terreno arado por Platón, Aristóteles había proporcionado, en el décimo capítulo de su libro noveno de la *Metafísica*, la solución más rigurosa a la "vinculación del problema de la verdad con la pregunta por el Ser".[206] Pero como Jaeger había cuestionado desde 1912 la pertenencia precisamente del capítulo 10 del libro noveno, de la *Metafísica* (intitulado "De la verdad y falsedad de los entes simples y los entes compuestos") a la discusión de los temas desarrollados en el libro noveno, y lo calificaba de mero "apéndice" inconexo, Heidegger se vio obligado a criticar a Jaeger por su poca seriedad en tal análisis.[207] Por lo pronto, Heidegger hacía notar que en su libro de 1923 sobre Aristóteles, Werner Jaeger había silenciado ya, de manera oportunista, su atrevida afirmación de 1912, porque en su afán por encontrar una línea evolutiva en el pensamiento del Estagirita, el capítulo 10 en cuestión le servía ahora para "probar" que la cuestión de la verdad era un "estadio" para llegar al Ser. Sólo que tal visión de una aparición "gradual" del problema del Ser en Aristóteles no tenía fundamento, porque más bien se encuentra presente a lo largo de toda su obra.[208] Las dificultades de Jaeger para demostrar sus aventuradas tesis filológicas sobre Aristóteles podían ser evaluadas, en consecuencia, como un indicador de

> ...una incomprensión fundamental de la problemática del *Ser* y su conexión fundamental con el problema de la *verdad*. Resulta necesario haber comprendido primero fenomenológicamente la conexión interna entre la interpretación del Ser y la verdad, es decir, haber sopesado filosóficamente primero el contenido objetivo del texto en cuestión, antes de aventurarse a emitir vagas afirmaciones filológicas sobre su coherencia interna. Si me he extendido en estas consideraciones, es con el fin de demostrar cómo puede llegar a ocultarse, detrás de detalles aparentemente insignificantes —la pertenencia de un capítulo a un libro—, la posibilidad de acceso a las cuestiones fundamentales de la comprensión de la ontología griega, de la cual depende tambien el problema de la verdad.[209]

Heidegger encuentra así que el capítulo de la *Metafísica* de Aristóteles, despreciado en el primer trabajo de Jaeger, plantea precisamente la cuestión crucial de cómo encontrar a la verdad en el Ser. Reformulada por Heidegger

[205] *Ibid.*, pp. 143 *passim* 162.
[206] *Ibid.*, p. 171.
[207] *Ibid.*, pp. 171-172.
[208] *Ibid.*, p. 173.
[209] *Ibid.*, p. 174.

mismo, tal cuestión consiste en preguntarse "¿qué significa *Ser* para que pueda comprenderse la *verdad* como un *carácter del Ser*?",[210] y la respuesta está en que el Ser es οὐσία, presencia, manifestación (*Präsenz, Anwesenheit*). Pero como el presente es, a su vez, un modo de tiempo, resulta entonces que "la comprensión del Ser como manifestación del presente significa comprender al Ser desde el tiempo".[211]

La tarea propuesta para la segunda sección del curso de 1926 queda realizada cuando se muestra esa conexión interna entre la verdad, el descubrimiento de la presencia, y el Ser como manifestación comprensible desde el tiempo.[212] Si durante tantos siglos la tradición encubridora ocultó la posibilidad de entender al Ser desde el horizonte del tiempo, eso se debió en muy buena medida a que la noción de οὐσία, empleada por Platón y Aristóteles, se tradujo siempre como "sustancia" y no en su sentido auténtico de "presencia". El Ser en los griegos se relacionaba con el tiempo presente, aun cuando el pensamiento griego no hubiera tomado conciencia de esa relación entre Ser y tiempo y fuera necesario esperar hasta la llegada de Kant para que tal relación fuera intuida... únicamente *intuida*.

Antes de describir brevemente el papel que juega Kant en la confección de la última sección del curso de 1926, conviene mencionar que, aunque tímidamente, Heidegger emplea ya en este curso la noción de *Unverborgenheit* (desocultamiento) para traducir el término griego de *alétheia*. Tal traducción, acuñada por Hartmann en 1909, no había sido usada por Heidegger en los cursos, escritos o conferencias previos a su estancia en Marburgo, y de hecho, prácticamente a todo lo largo del curso de 1926, Heidegger prefiere su propia traducción de "verdad igual a descubrimiento (*Entdeckung*) o ser descubierto (*Entdecksein*)".[213] No obstante, la mención de *Unverborgenheit* como alternativa de traducción para *alétheia* aparece ya en por lo menos tres lugares distintos del curso.[214] De estos tres sitios, el del parágrafo 2 en la "Introducción" es el que más abiertamente refleja la influencia del libro de Hartmann de 1909 y, también, el que más conspicuamente anuncia el parágrafo 44 de *Sein und Zeit*. Así, en la página 7 de la transcripción del curso de 1926, se estipula la siguiente traducción para la noción de verdad:

> Los entes pueden ser sacados de su encubrimiento, es decir, de su ocultamiento (*Verborgenheit*) y descubrirse, desocultarse (*unverborgen werden*). Este destapa-

[210] *Ibid.*, p. 191.
[211] *Ibid.*, p. 193.
[212] *Ibid.*, p. 194.
[213] *Ibid.*, p. 162, pero la misma traducción de *alétheia* como *Entdeckung* aparece también en las pp. 132, 134, 136, 137, 138, 165, y sobre todo en la p. 168, donde se considera a la "Verdad como el descubrimiento (*Entdeckung*) de los entes".
[214] *Ibid.*, pp. 132, 180 y 7.

miento o desocultamiento de los entes (*Unverborgenheit des Seienden*) lo designamos verdad (*Wahrheit*).[215]

La traducción de ἀλήθεια como *Unverborgenheit* irá cobrando una presencia cada vez mayor en las obras de Heidegger, a partir de la publicación de *Sein und Zeit* en 1927, hasta llegar el momento en que la noción alternativa de *Entdeckheit* (descubrimiento) desaparece definitivamente. Así, en el tratado de 1927, Heidegger utiliza indiferente y simultáneamente las dos nociones en el parágrafo 44 para traducir el término de ἀλήθεια: cuando afirma, *por* ejemplo, que esta forma de ἀποφαίνεσθαι es la que "permite ver los entes en su desocultamiento (descubrimiento), sacándolos de su ocultamiento", o cuando se pregunta:

> ¿será un azar que en uno de los fragmentos de Heráclito, los filosofemas *más antiguos* que tratan expresamente del λόγος, se trasluzca el fenómeno de la verdad en el sentido de descubrimiento (desocultamiento) [*Entdeckheit (Unverborgenheit)*] que acabamos de poner de manifiesto?[216]

De cualquier modo, en ese mismo lugar la traducción acuñada por Hartmann en 1909 para ἀλήθεια empieza a preferirse ligeramente sobre la noción de "descubrimiento" cuando Heidegger menciona que "pertenece así al λόγος el desocultamiento, la ἀλήθεια".[217] En el curso del verano de 1927, es decir, del mismo año de la publicación del gran tratado, Heidegger se inclina por *Unverborgenheit* como medio de traducción al hacer una referencia a Platón y, de manera quizá implícita a Hartmann, al tomar nociones parecidas a las expuestas por éste en su libro sobre Platón:

> Ya Platón afirmaba expresamente que la función del *logos*, del enunciado, el δηλοῦν, es poner algo de manifiesto, en tanto que Aristóteles hablaba de manera más rigurosa en relación con la expresión griega para verdad: ἀληθεύειν. λανθάνειν significa estar oculto (*Verborgensein*), α denota el privativo, de tal modo que ἀ–ληθεύειν quiere decir algo así como sacar algo de su ocultamiento y ponerlo de manifiesto. Verdad significa para los griegos: hacer salir algo de su ocultamiento (*Verborgenheit*), descubrir, develar.[218]

[215] *Ibid.*, p. 7.

[216] Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tubinga, Neomarius, 6a. ed., 1949, p. 219. Compárese con la traducción de Jose Gaos, *op. cit.*, p. 240, donde la traducción "oculta" a veces el significado dado por Heidegger a los términos de *Entdeckheit* y *Unverborgenheit* en el sentido de "descubrimiento" y "desocultamiento" respectivamente, al ser vertidos al castellano como "estado de descubierto" y "estado de no oculto".

[217] *Ibid.*, "Also gehört zum λόγος die *Unverborgenheit*, ἀ–λήθεια", que en la traducción de Gaos queda como "Así pues, es inherente al λόγος el 'estado de no oculto', la ἀ–λήθεια".

[218] M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, *op. cit.*, p. 307. Compárese con N. Hartmann, *Platos Logik des Seins*, *op. cit.*, p. 239: "En Platón tiene ἀλήθεια todavía el significado

Poco después, en la célebre conferencia pública de 1930 intitulada "De la esencia de la verdad", Heidegger hablaría de la "no-verdad como ocultación",[219] pero como mero paso de transición para que en 1931, en referencia explícita a Platón y tal como lo había hecho Hartmann veinte años antes, Heidegger pudiera afirmar sin tapujos, sin referencia al término alternativo de *Entdeckheit* y prácticamente sin mencionar a Aristóteles, que "*Unverborgenheit* se dice en griego ἀλήθεια, palabra que se traduce como verdad",[220] pues para los griegos la experiencia básica y autoevidente de la verdad se expresaba en la noción de "ἀλήθεια, el desocultamiento de los entes (*der Unverborgenheit des Seienden*)".[221] Con ello se cerraba el ciclo de la influencia de Hartmann sobre Heidegger en el aspecto específico de la concepción de la verdad.

Pero el curso de 1926 no se detenía en la cuestión de la verdad sino que, en la última sección, Heidegger volvía a incursionar en la historia del concepto del tiempo, ahora desde la perspectiva de un Kant visto a través del prisma interpretativo de la fenomenología. En el semestre de invierno de 1927-1928, decía Heidegger retrospectivamente, en un curso dedicado al análisis fenomenológico de la *Crítica de la razón pura*, que hacía algunos años —en el contexto del curso de 1926— que se le había "caído la venda de los ojos al leer a Kant con el trasfondo de la fenomenología de Husserl, pues Kant se convirtió para mí en una confirmación esencial de lo correcto del camino sobre el que me encontraba buscando en ese momento".[222]

Básicamente, Heidegger desarrolla en el curso de 1926 una interpretación de la doctrina del esquematismo kantiano, en donde los esquemas referidos al tiempo remiten a las categorías del conocimiento. Si Husserl había podido distinguir las categorías de impresión, retención y protención, Heidegger consideró factible traducir kantianamente esos momentos en aprehensión, reproducción y reconocimiento, como momentos de la imaginación en cuanto raíz común de la sensibilidad y el entendimiento. Heidegger abandonaría en poco tiempo esa estrategia de análisis porque en 1929, al aplastar a Cassirer en el coloquio de Davos, se dio cuenta de las desventajas que podía tener una

---

etimológico original, que es el de la simple negación de los λανθάνειν [los 'velos']: α–λήθεια= desocultar".

[219] M. Heidegger, "Vom Wesen der Wahrheit" (1930), en *Wegmarken*, *op. cit.*, p. 191.

[220] Martin Heidegger, "Platons Lehre von der Wahrheit" (1931-1932), en *ibid.*, p. 216.

[221] *Ibid.*, p. 222. Las conferencias publicadas sobre "La teoría de Platón sobre la verdad" y "De la esencia de la verdad", resumían el contenido del curso del semestre de invierno de 1931-1932 impartido en Friburgo. Véase M. Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis Und Theätet*, Hermann Mörchen (ed.), vol. 34 de la *Gesamtausgabe*, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1988.

[222] Véase Martin Heidegger, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, Ingtraud Görland (ed.), Curso del semestre de invierno de 1927-1928, vol. 25 de la *Gesamtausgabe*, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1987, p. 431.

apropiación acrítica de los esquemas kantianos. Es Pöggeler quien nos pone acertadamente sobre esta pista interpretativa.

> En su discusión con Cassirer no se limitó Heidegger a obtener el aplauso de la juventud, sino que comprendió tambien la completa inviabilidad de una apropiación precipitada de la doctrina del esquematismo de la *Crítica de la razón pura*.[223]

A pesar de ello, otro intérprete de la obra de Heidegger considera, también justamente, que la irrupción de Kant en el curso de 1926 no afectó la trayectoria general que seguía en ese momento Heidegger hacia la redacción de su gran tratado, puesto que esa influencia constituye una intervención relativamente tardía en la configuración básica de *Sein und Zeit*:

> ...ocurre en el pensamiento de Heidegger cuando ya está bastante perfilado el plan definitivo de la obra de 1927. Es un Heidegger ya muy heideggeriano el que lee a Kant en este curso de 1926.[224]

El camino para la aparición del gran tratado de 1927 había quedado terminado efectivamente en 1926, cuando ya simplemente se dieron los toques finales a la concepción global de la obra. Sin embargo, quedaban pendientes dos cuestiones de la problemática anunciada en los cursos de 1919 a 1927 que no tuvieron una respuesta, por lo menos explícita, en el gran tratado, y que tarde o temprano Heidegger se vería obligado a responder ante su creciente audiencia. Esas dos cuestiones se encuentran referidas, por un lado, al ámbito de independencia del tratado frente a los ensayos precursores y, por el otro, al área de intersección de posibles intereses de Heidegger con los del *complejo* generacional de 1914. Se trata, pues, para decirlo en dos palabras, de las cuestiones resumidas en los términos de *teología* y *existencialismo*.

D. Teología, humanismo y "existencialismo" en la epigénesis de *Sein und Zeit*

La aparición del gran tratado de Heidegger en 1927 generó de manera inmediata no sólo un gran prestigio para el autor, sino también lecturas interpretativas que perdían de vista la temática central del libro y le adjudicaban contenidos, virtudes y defectos, basados a menudo en un malentendido. Así, la temática central del tratado no era la de la "existencia", sino la del Ser, y por lo mismo no era adecuado juzgarla como una obra representativa de la "filosofía existencialista", a la que *sí* pertenecían explícitamente pensadores

[223] O. Pöggeler, *El camino del pensar de Martin Heidegger*, *op. cit.*, p. 344.

[224] Patricio Peñalver, *Del espíritu al tiempo. Lecturas de "El Ser y el Tiempo" de Heidegger*, Barcelona, Anthropos, 1989, p. 91.

como Jaspers. Desde otra perspectiva, algunos teólogos vieron en *Sein und Zeit* una antropología filosófica de la existencia y, como tal, la evaluaban en su posible cercanía a la antropología luterana de la pecaminosidad radical del hombre, el cual sólo podía encontrar su salvación en la muerte, confiando únicamente en la gracia divina para cuando llegara el momento del juicio final.[225]

Ante tales posibilidades de ser mal interpretado, Heidegger decidió intentar aclarar las cosas en el mismo año de la aparición del tratado. En una célebre conferencia intitulada "Fenomenología y teología", pronunciada primero en Tubinga el 9 de marzo de 1927 y repetida un año después en Marburgo el 14 de febrero de 1928,[226] Heidegger se apresuró a tratar de saldar cuentas con su "procedencia teológica". En contra de la interpretación tradicional que opone la reflexión racional de la filosofía al fundamento en última instancia fideísta de la teología, Heidegger consideraba en su conferencia que "la teología es una ciencia positiva y como tal se diferencia absolutamente de la filosofía"; más aún, en cuanto que es una ciencia positiva, la teología "se encuentra más cercana a la química o a las matemáticas que a la filosofía".[227] La cientificidad de la teología está íntimamente vinculada a su específico objeto de estudio constituido por la fe religiosa.

Al igual que toda ciencia, también la teología requiere una dirección, una orientación fundamental hacia sus condiciones de posibilidad. Así, los conceptos fundamentales de las ciencias naturales obtienen su orientación y fundamentación de la ontología de la naturaleza. Pero la teología no obtiene su orientación de la ontología, sino de la fe. La teología se encuentra relacionada con la fe porque en su articulación participa de la fe y, como tal, constituye un conjunto específicamente interpretativo.[228]

Heidegger circunscribe el estudio teológico al ámbito del cristianismo, porque considera que la fe constituye una transformación de la existencia no cristiana en una cristiana, con lo cual la teología es, en cuanto ciencia, una realización de esta conversión constantemente repetida, es decir, de un "renacimiento" siempre renovado. Pero esto es justamente lo que plantea el gran problema de cómo podría la filosofía darle una orientación a la teología sobre sus fundamentos, desde el momento en que los conceptos teológicos presentan una peculiar resistencia a tal orientación básicamente racional:

[225] Véase la descripción crítica del malentendido en el que se basó la recepción inicial del tratado de Heidegger entre algunos teólogos, en Richard Schaeffler, "Heidegger und die Theologie", en Gethmann-Siefert y Pöggeler, *op. cit.*, pp. 300-301.

[226] Véase M. Heidegger, "Phänomenologie und Theologie" (1927), en *Wegmarken*, *op. cit.*, pp. 45-77.

[227] *Ibid.*, p. 49.

[228] *Ibid.*, pp. 52-53.

> Todos los conceptos teológicos de la existencia, radicados en la fe, representan una *transición* específica de la existencia, en la que quedan conectadas de alguna manera especial la existencia precristiana y la existencia cristiana. Este carácter transitivo es el motivo de la pluridimensionalidad característica del concepto teológico, el cual ya no podemos examinar aquí de manera más cercana.[229]

¿Qué significado podría tener entonces la filosofía para la teología, una vez detectada su incapacidad para ofrecerle una orientación fundamental hacia sus condiciones de posibilidad? ¿Cómo puede aspirar, por otro lado, la teología a la transparencia conceptual de una ciencia, sin transgredir las "peculiares exigencias" de la fe? Ante este dilema, ¿conserva la filosofía algo que ofrecer a la teología? Repasemos el argumento que nos ha conducido a esta aporía: la filosofía no puede aportar nada a la fe porque en su modo constituyente y en su contenido, la fe es a sí misma su primera y última justificación. A la fe no se le puede entrar más que con mucha fe, porque es una profesión, una confesión y un grito: *Credo*. Pero en 1927, después de la experiencia del contacto con Bultmann en Marburgo, Heidegger se ve obligado a afrontar un reto: ¿cuál puede ser la relación entre una teología profundamente renovada y una "filosofía" también tan profundamente renovada como la que él mismo supuestamente exponía en su propio tratado? Y la respuesta que da Heidegger en su conferencia a este "problema tan central como difícil"[230] consiste en afirmar que la filosofía todavía puede dar algunas indicaciones formales a la teología por medio de la analítica existenciaria del *Dasein*:

> La ontología funge, por lo tanto, únicamente como un correctivo (*als ein Korrektiv*) del contenido óntico, y en el fondo precristiano, de los conceptos teológicos fundamentales.[231]

¿En qué puede consistir tal "correctivo"? En indicaciones y rectificaciones *formalmente* ontológicas, y por lo tanto de ningún modo fundamentadoras, de algunos conceptos teológicos básicos como, por ejemplo, el pecado. El concepto ontológico existencial de la culpa puede fungir, de este modo, como correctivo del concepto teológico del pecado. Lo que alcanza esa indicación formal es, pues, una transformación de la relación del teólogo con su objeto de estudio, con lo cual se consigue "volver a preguntar por la constitución original del Ser de los entes".[232] Sólo que aunque tal posibilidad formal de "corrección" invita a una transformación del modo de concebir la relación

[229] *Ibid.*, nota 1, p. 63.
[230] *Ibid.*, p. 60.
[231] *Ibid.*, p. 64.
[232] *Ibid.*, p. 65.

de la teología con la filosofía, por lo menos es cuestionable la posibilidad de un "regreso" de la filosofía a la teología porque, según Heidegger, no se ha eliminado una contradicción fundamental subyacente en toda la problemática: en cuanto a posibilidad y modo de existencia, la fe continúa siendo "el enemigo mortal" de la forma de existencia filosófica. La oposición es, así, irreductible, y ya Heidegger lo había señalado desde su curso de 1925 sobre la historia del concepto del tiempo ante un selecto auditorio que también asistía a las clases de Bultmann:[233]

> La investigación filosófica es y seguirá siendo ateísmo, lo cual explica por qué la filosofía puede permitirse "la arrogancia del pensar". No sólo se lo permite como un lujo, sino que tal arrogancia constituye la necesidad interna y la verdadera fuerza de la filosofía. Precisamente en este ateísmo la filosofía se convierte en lo denominado alguna vez por un grande la "gaya ciencia".[234]

Ahora bien, a pesar de esta separación tan tajante entre la teología y la filosofía, el origen, la raíz última de varios conceptos ontológicos de Heidegger es de procedencia teológica. Puede ser que la ontología sea únicamente un "correctivo" formal para los conceptos teológicos fundamentales y que no pueda darle una orientación fundamental a sus condiciones de posibilidad como ciencia positiva. Puede ser también que la fe sea la primera y última justificación de la teología y que, por ello, la filosofía tenga muy poco o nada que ofrecerle; y también podría ser que la investigación filosófica tenga su fuerza y necesidad interna en una "arrogancia del pensar" fundamentalmente atea. Pero ninguno de estos factores contradice o refuta la posibilidad objetiva de que los conceptos ontológicos y la forma de pensar de Heidegger tengan en muchos aspectos un origen o inspiración de corte teológico.

Obsérvese, por otro lado, que hemos hablado de "ontología" y de "forma de pensar", pero no de "filosofía", para tratar de describir lo que hace Heidegger en sus escritos. No es necesario esperar hasta 1964, para que Heidegger declare "el fin de la filosofía" y la necesidad de continuar con "la tarea del pensar",[235] para entender por qué él consideraba su pensamiento y su "ontología fundamental" más allá de la teología y la filosofía. La posibilidad de *pensar* la oposición existencial entre la teología y la filosofía, decía Heidegger en su conferencia de 1927, proporciona ya un ámbito de "comunidad posible" (*mögliche Gemeinsechaft*), basado en la trascendencia de la oposición entre la teología y la filosofía.[236]

[233] *Ibid.*, p. 64.

[234] M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffes*, *op. cit.*, pp. 109-110.

[235] Véase Martin Heidegger, "El final de la filosofía y la tarea de pensar", en Sartre, Heidegger, Jaspers *et al.*, *Kierkegaard vivo. Coloquio organizado por la* UNESCO *en París, del 21 al 23 de abril de 1964*, Madrid, Alianza Editorial, 1968, pp. 125-152.

[236] M. Heidegger, "Phänomenologie und Theologie", *op. cit.*, p. 66.

También conviene recordar aquí que ya desde la versión embrionaria de *Sein und Zeit* en la conferencia de julio de 1924, Heidegger había declarado ante la azorada Sociedad Teológica de Marburgo: "la siguiente exposición tiene únicamente en común con la filosofía el que no es teología".[237] Declaración enigmática en 1924, pero que cobra pleno sentido cuando se lee con el trasfondo de la ponencia sobre "El final de la filosofía y la tarea de pensar" presentada cuatro décadas después en el coloquio internacional sobre Kierkegaard organizado por la UNESCO.[238]

La "tarea de pensar" constituye pues algo diferente a la filosofía y a la teología, pero se nutre de ellas, retoma y transforma sus conceptos e ideas, y renueva sus problemas, a fin de hacer frente a los retos de la llamada "posmodernidad". En este sentido, si bien es cierto que Heidegger no hace estrictamente filosofía ni teología, también es cierto que su "ontología fundamental" tenía, por lo menos hasta la década de los años treinta, pretensiones y aspiraciones de "rigurosidad científica", al mismo tiempo que su forma de pensar se nutría de términos, problemas e ideas de procedencia teológica, para construir lo que George Steiner ha llamado una "metateología", o teología posdoctrinal y postsistemática,[239] pero que sería mejor considerar, en todo caso, como una "pos-teología" que anuncia y refleja la "posmodernidad".

De cualquier modo, entre las diversas nociones e ideas de procedencia en última instancia teológica transfiguradas por Heidegger en su "ontología fundamental", George Steiner ha identificado algunas que parecen incuestionables por más que Heidegger negara en diversas ocasiones esa procedencia:

> Tómese esa tautología que determina todo: *was ist das Sein? Es ist es selbst*. Estamos obviamente ante una imitación de la equivalencia fundamental en la definición judeocristiana de Dios: "Yo soy el que soy." El postulado heideggeriano de un lenguaje que habla "en" y "a través" del hombre está sacado directamente de la doctrina de Juan sobre el *logos* y de esa larga herencia que le dejó a la expresión místico-pietista occidental. Cuando Heidegger califica al hombre como el "pastor del ser", cuando ve la verdad como una iluminación, una epifanía y una autorrevelación en el "claro" de la existencia, no está sino haciendo variaciones sobre temas teológicos y gnósticos reconocidos desde hace tiempo [...] Una y otra vez, todo el contenido de los argumentos, el recurso a una inmediatez indefinible de conocimiento, la estrecha analogía con giros de las *Escrituras*, sobre todo con giros de las homilías y de la retórica paulinas, conllevan una carga teológica [...]; también la rareza del estilo de las últimas obras de Heidegger y el sorpresivo

[237] M. Heidegger, *Der Begriff der Zeit*, *op. cit.*, p. 7.

[238] M. Heidegger, "El final de la filosofía y la tarea de pensar", *op. cit.*, Ortega tuvo ideas parecidas respecto al fin de la filosofía en algunas de sus obras póstumas. Véase José Ortega y Gasset, *Origen y epílogo de la filosofía*, México, FCE, 1960, caps. V y X; y *La idea de principio en Leibniz*, Madrid, Revista de Occidente (El Arquero), 1967, vol. II, parágrafos 28 y 31.

[239] George Steiner, *Heidegger*, México, FCE (Breviario, 347), 1983, pp. 86-87.

> recurso a los dioses antiguos podría representar un intento por escapar de un precedente teológico, de un origen formativo en el discurso y el sentimiento teológicos, más poderoso incluso que el de la metafísica. Heidegger afirma que el "Ser" no es "Dios", pero no cabe duda que su autosuficiencia, que su ubicuidad, inmediata al hombre y lejana de él, tienen un acento teológico.[240]

Esa procedencia teológica, al lado de la herencia aristotélica, es pues lo que no compartieron con Heidegger sus "precursores" generacionales, ni los miembros del *complejo* generacional de 1914 dedicados a la filosofía en las universidades del sudoeste alemán. Puentes y caminos por medio de san Agustín, Kierkegaard y Pascal no faltaron, por lo menos para el caso de Max Scheler y quizá Lukács, si se toma a Kierkegaard en consideración. Pero esos puentes de comunicación no eran suficientes para sustituir la formación y la procedencia teológica de Heidegger. Al morir Max Scheler en 1928, Heidegger lo saludaba como "la fuerza filosófica más vigorosa de toda Alemania" y por consiguiente de "toda la filosofía contemporánea". Pero, al tiempo de otorgarle este sincero reconocimiento, Heidegger encontraba la mayor debilidad de Scheler en su incapacidad para liberarse de una perspectiva en última instancia antropológica, y poder trascender así a otras formas de pensar mediante la teología y la ontología:

> Y así, no es pura casualidad que Scheler, quien había sido educado en el catolicismo, tomara su camino filosófico en una era de crisis, nuevamente en la dirección "católica", en el sentido del poder histórico universal, pero no en el sentido de la Iglesia. "Augustinus" y Pascal adquirieron por él un nuevo significado como respuestas para y contra Nietzsche. Pero también esta posibilidad se le fue a Max Scheler de las manos porque, una vez más, la pregunta "¿qué es el hombre?" se le desplazó al centro de su trabajo. Él volvió a interrogar esta cuestión desde la totalidad de la filosofía, en el sentido de la teología de Aristóteles. Con una enorme audacia se atrevió a concebir la idea de un Dios débil, un Dios que no puede ser sin el hombre, de tal modo que vio al hombre como un "colaborador de Dios". Todo esto se encontraba alejado de un teísmo farisaico o de un vago panteísmo, pues el esquema de Scheler se dirigía más bien hacia una antropología filosófica, es decir, al intento por encontrar el especial puesto del hombre en el cosmos.[241]

Aparte de Scheler, decíamos que también Lukács podría calificar como un posible interlocutor de temas teológicos, especialmente por su pionera lectura de Kierkegaard en 1910, la cual tendió efectivamente un puente a través del *Zeitgeist* de la Alemania guillermina entre el pensador húngaro y Heidegger, en especial por los antecedentes que Kierkegaard aporta a la noción del

[240] *Ibid.*, pp. 86 y 88.

[241] M. Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, curso del semestre de verano de 1928, *op. cit.*, p. 63.

ser-para-la-muerte y a la distinción entre la existencia auténtica y la existencia inauténtica. Sólo que tal aportación nos coloca ya en el ámbito de influencia del "existencialismo", el cual discutiremos a continuación, pero que en todo caso resulta insuficiente para sustituir o ser equivalente a los intereses emanados de la formación y la procedencia teológica de Heidegger. En el caso de Ortega, por otro lado, ni siquiera se presentan estos posibles acercamientos respecto a la cuestión de la muerte y la existencia desde un punto de vista teológico, pues Kierkegaard resultaba literalmente repulsivo al filósofo español, en tanto que san Agustín no se encontraba entre sus lecturas preferidas, según lo señala Octavio Paz, aun cuando Paz no toma en consideración el curso de *En torno a Galileo*, donde Ortega demuestra que sí conocía bien a san Agustín:

> A la filosofía de Ortega y Gasset, me temo, le faltó el peso, la gravedad de la muerte. Hay dos grandes ausentes en su obra: Epicteto y san Agustín [...] El hombre de Ortega y Gasset es un ser intrépido y su signo es Sagitario; sin embargo, aunque puede mirar el sol de frente, nunca ve a la muerte.[242]

En cuanto a la primera recepción de *Sein und Zeit* como texto fundacional de la emergente "filosofía existencialista", Heidegger también se empeñaría en demostrar que tal interpretación se basaba en un profundo malentendido derivado, en buena medida, de una confusión entre los temas de la filosofía "existencial", propiamente dicha, y los problemas e intereses de diversa procedencia que Heidegger compartía, efectivamente, con el *complejo* generacional de 1914 en las universidades del sudoeste alemán. Por lo pronto, la interpretación tradicional que adjudica a la "existencia" el lugar central de la temática de *Sein und Zeit* se equivoca escandalosamente porque tal categoría contradice la prioridad dada al *Ser* en el título mismo de la obra, en la definición de sus objetivos en la parte introductoria de la misma, y en la forma como la cuestión del Ser sirve de hilo conductor a todo el libro hasta llegar a su identificación con el "tiempo". Es la *ontología* fundamental, y no el análisis de la existencia, la que constituye el objetivo primordial de la obra en cuestión. La pregunta fundamental y crucial es por el sentido del Ser y no por el "hombre", el sujeto o la existencia. Este carácter esencialmente ontológico de la magna obra de Heidegger es lo que la protege y la hace "inasumible para quien quisiera entenderla como nueva antropología o filosofía del sujeto".[243] La ontología del "ser-en-el-mundo" supera la dualidad epistemológica tradicional del sujeto y el objeto, con lo que se erige en una base irreductible para

[242] Octavio Paz, "José Ortega y Gasset: el cómo y el para qué", en *Hombres en su siglo y otros ensayos*, Barcelona, Seix Barral, 1984, pp. 104-105. Véase también, José Ortega y Gasset, *En torno a Galileo* (1933), Madrid, Revista de Occidente/Alianza Universidad, 1982, pp. 158-172.

[243] P. Peñalver, *Del espíritu al tiempo*, *op. cit.*, pp. 19-20.

que, por ejemplo, se le atragante a Habermas su simplismo al clasificar, errónea e ignorantemente, a la obra de Heidegger como una "que permanece prisionera de los planteamientos de la filosofía del sujeto".[244]

La crítica de Heidegger a Scheler en 1928, citada más arriba, pone también en evidencia por qué no es adecuado criticar a *Sein und Zeit* por un supuesto reduccionismo "antropologista", error adjudicable nada menos que a Husserl al criticar sin bases sólidas a su discípulo. En su célebre "Carta sobre el humanismo" de 1946, Heidegger no sólo manifestó su distancia crítica frente al desconfiable antropologismo del "humanismo", sino también frente al malentendido básico que emparentaba *Sein und Zeit* con el existencialismo francés, especialmente el de Sartre. Contra la exigencia sartreana de situarse en "un plano donde sólo hay hombres", Heidegger subraya la imposibilidad y el error subyacente de tratar de reducir a ese plano la cuestión del Ser. La analítica existencial del *Dasein* es un medio, privilegiado si se quiere, pero al fin y al cabo un medio, para expresar el verdadero objetivo de la investigación de la ontología fundamental constituido por la cuestión del Ser. La crítica y el distanciamiento frente a Sartre y el existencialismo no podía haber sido expresada de manera más clara y contundente que como Heidegger lo hizo en su "Carta sobre el humanismo":

> Sartre formula, así, el postulado fundamental del existencialismo: la existencia precede a la esencia. Él toma aquí *existentia* y *essentia* en el sentido de la metafísica que desde Platón afirma: la *essentia* precede a la *existentia*. Sartre invierte esta proposición. Pero el reverso de una proposición metafísica sigue siendo una proposición metafísica. Como tal, esta proposición persiste, con la metafísica, en el olvido de la verdad del Ser [...] La proposición central de Sartre sobre la preeminencia de la existencia frente a la esencia justifica, sin embargo, el nombre de "existencialismo" como un título adecuado para esa filosofía. Pero la proposición central del "existencialismo" no tiene nada, ni en lo más mínimo, en común con la proposición de *Sein und Zeit*; aparte del hecho que en *Sein und Zeit* no puede ser formulada una proposición sobre la relación entre *essentia* y *existentia* porque se trata ahí de aclarar y preparar algo previo.[245]

Es cierto que en *Sein und Zeit* se afirma que "la 'esencia' del ser-ahí (*Dasein*) se encuentra en su existencia (*Existenz*)",[246] pero en 1946 Heidegger aclara que esa afirmación no encierra una contraposición entre *existentia* y *essentia* "porque aún no se han puesto en tela de juicio estas dos determinaciones metafísicas del Ser y, por lo tanto, tampoco la relación que pudiera

[244] Véase Jürgen Habermas, "Heidegger: socavación del racionalismo occidental en términos de crítica a la metafísica", en *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1989, p. 195.
[245] M. Heidegger, "Brief über den Humanismus" (1946) en *Wegmarken*, *op. cit.*, pp. 325-326.
[246] M. Heidegger, *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 42; traducción castellana, *op. cit*, p. 54.

haber entre ellas".[247] Lo que tal proposición afirma es, más bien, que el hombre es esencialmente de tal modo que es el "ahí", esto es, el "claro" donde el Ser se manifiesta. Este "ser" del ahí, y sólo él, tiene el trazo fundamental de la ec-sistencia (*Ek-sistenz*), es decir, el ec-stático estar en la verdad del Ser. Toda la "Carta sobre el humanismo" se mueve en torno a la "ec-sistencia" del hombre, es decir, en torno al intento de entender al hombre, no como un ente viviente entre muchos otros, sino como un ente que se distingue por su especial relación con el Ser. Con ello, Heidegger busca mostrar el único ámbito en el que la determinación de la naturaleza esencial del hombre es posible. De este modo se otorga al hombre una dignidad especial que, según Heidegger, supera a cualquier otra forma de humanismo, pues ahora la humanidad del hombre es vista en términos de la "cercanía" al Ser:[248]

> Por esta determinación esencial del hombre no se declaran falsas ni se rechazan las interpretaciones humanísticas del hombre como *animale rationale*, como "persona" o como ente corporal —anímico— espiritual. Más bien, el único pensamiento aquí es que las más altas determinaciones humanísticas de la esencia del hombre no alcanzan a experimentar la auténtica dignidad del hombre. En esto, el pensar de *Sein und Zeit* va contra el humanismo. Pero esta oposición no significa que un pensar tal se vaya al otro lado de lo humano y preconice lo inhumano, defienda la deshumanización y degrade la dignidad del hombre. Se piensa contra el humanismo porque no coloca suficientemente alto la *humanitas* del hombre.[249]

La concepción humanista tradicional no percibe ese carácter trascendental del hombre capaz de convertirlo en "el guardián del Ser". La alta dignidad de la *humanitas* no radica, para Heidegger, en que el hombre sea el "centro del universo" o algo por estilo, sino más bien en "la esencial pobreza del pastor, cuya dignidad estriba en ser llamado por el Ser mismo a la custodia de su verdad".[250] Heidegger pregunta retóricamente en su "Carta" si esto no es un nuevo tipo de humanismo, en un sentido más auténtico y más elevado que el pensado nunca antes en la modernidad y responde afirmativamente, porque se trata indudablemente de un humanismo que piensa la humanidad del hombre desde su posibilidad de "habitar en la cercanía del Ser".[251] Sólo que también se trata de un humanismo en el cual no está únicamente en juego la esencia del hombre, sino también, y sobre todo, la cuestión de la verdad del Ser, la cual siempre es tanto prioritaria como primigenia. Por todo ello, Heidegger concluye:

[247] M. Heidegger, "Brief über den Humanismus", en *Wegmarken*, *op. cit.*, p. 322.
[248] *Ibid.*, p. 323.
[249] *Ibid.*, p. 327.
[250] *Ibid.*, pp. 338-339.
[251] *Ibid.*, p. 339.

> "Humanismo" significa ahora, en caso de decidirnos a retener la palabra: la esencia del hombre es fundamental para la verdad del Ser, pero de modo que, en consecuencia, no sea lo de mayor monta precisamente el hombre sólo en cuanto tal. Pensamos así un humanismo de rara especie [...] ¿Aún debe llamarse "humanismo" a este "humanismo" que se pronuncia contra todo humanismo anterior pero que, sin embargo, no aboga en modo alguno por lo inhumano?[252]

Para responder a esta cuestión resulta conveniente seguir aquí a José Gaos, quien contestó afirmativamente siempre y cuando se agregara al sustantivo un adjetivo para quedarnos así con un "humanismo trascendental".[253] Lo importante, en todo caso, no es tanto la nomenclatura, sino la peculiar interpretación de Heidegger respecto a cuál es el especial "puesto del hombre en el cosmos", pues ya no cabe la posibilidad de reducir la visión heideggeriana a una "antropología filosófica" semejante a la concebida por Scheler, ni a una "filosofía del sujeto", y, desde luego, tampoco a un "existencialismo" intrascendente como el de Sartre.

[252] *Ibid.*, p. 342.

[253] José Gaos, citado en Adolfo Menéndez Samara, *Dos ensayos sobre Heidegger*, México, Letras de México, 1939, p. 9.

EPÍLOGO

UNA VEZ rescatada y resaltada la prioridad de la cuestión del Ser sobre la analítica existencial en los objetivos y propuesta general de *Sein und Zeit*, queda por aclarar, de cualquier modo, la razón por la cual esta obra se prestó tanto tiempo a interpretaciones que la veían como el tratado sistemático por excelencia de la filosofía existencialista. En su esfuerzo por clarificar y develar la cuestión del Ser, Heidegger echó mano, no sólo de la analítica del *Dasein*, sino que también se sirvió de temas y problemas filosóficos que su *complejo* generacional "tenía planteados" al momento de redactar su gran tratado. El *Zeitgeist* generacional, en el sentido sociológico conceptuado por Mannheim, abarcaba entre 1914 y 1927 diversos temas que iban desde el *pathos* expresionista y el embrujo de Dostoievsky, hasta la cuestión del significado último de la existencia, de la vida y de la muerte, pasando por la aparente pérdida de sentido de la cultura de la modernidad una vez que el creciente "desencantamiento del mundo", originado en el desarrollo moderno de la ciencia y la tecnología, había provocado una "tragedia de la cultura" al tergiversar sus medios en fines. Al mismo tiempo, lo fluido, transitorio, fugaz y contingente del proceso intrínseco de la modernidad, requería de nuevos instrumentos conceptuales y medios de expresión adecuados para captar la volátil esencia del *Zeitgeist* de esa modernidad contingente que ya no se dejaba apresar en los viejos conceptos ontológicos, ni en los viejos modos de expresión.

Heidegger utilizó diversos elementos de ese "diagnóstico del tiempo", compartido con su *complejo* generacional, para dar, no sólo su propia respuesta al problema de la crisis de la modernidad, sino también para auxiliarse en esos elementos a fin de resolver otras cuestiones de diversa procedencia, fundamentalmente la pregunta por el Ser.

La gran obra de 1927 sintetiza, así, la procedencia autónoma e independiente de la *Seinsfrage* con los intereses compartidos por Heidegger con su *complejo* generacional en lo relativo al adecuado "diagnóstico de nuestro tiempo", lo cual implicaba de manera inevitable la necesidad de asumir el reto de dar una respuesta a la tragedia de la cultura de la modernidad. De este modo, la respuesta a los problemas ontológicos fundamentales no podía desprenderse de toda una necesaria transformación radical de la forma de conceptuar al Ser y al tiempo, a partir del surgimiento de una nueva forma de expresión del *Zeitgeist* de la modernidad. Y es precisamente en este ámbito, donde el área de intereses de Heidegger tampoco podía desvincularse de su

necesaria intersección con el amplio sector de intereses compartido con todo su *complejo* generacional. Es aquí también donde los "ensayos precursores" cobran pleno significado frente al tratado sistemático.

Tanto la búsqueda de la fenomenología husserliana de "ir a las cosas mismas", como el problema de superar la dualidad tradicional del sujeto y el objeto, definieron, con diversos grados de influencia, el método, la aspiración a la rigurosidad de "la filosofía como ciencia estricta", y la problemática epistemológica de Lukács, Ortega y Heidegger. El problema de cómo superar la dualidad del sujeto y el objeto ya se había planteado, y resuelto tentativamente por otro lado, en la afirmación de Simmel y Lask de la primacía de "lo dado", lo cual también constituía un manantial común en el que abrevaban tanto los "precursores" Lukács y Ortega, como el gran *insider* y tratadista del *complejo* generacional de 1914 en Alemania. De este modo, la combinación de categorías neokantianas con la *Lebensphilosophie* incidiría de manera ejemplar, a través de Dilthey, Simmel y Lask, en la formación filosófica de los tres principales pensadores de esta investigación, especialmente en el periodo de 1906 a 1914 para el caso de los dos "precursores" no alemanes, y de 1914 a 1923 para el caso de Heidegger.

Así, no debe subestimarse, bajo ninguna circunstancia, el enorme impacto de Simmel y Lask sobre Lukács, Ortega y Heidegger, si se desea comprender adecuadamente la semejanza de algunas de sus categorías y planteamientos filosóficos. El caso de Simmel ha sido tratado detalladamente a lo largo de la presente investigación. En el caso de Lask, es conveniente subrayar que en su crítica al neokantismo resulta perceptible la influencia de la *Lebensphilosophie*, al mismo tiempo que plantea, en contra de la generalidad abstracta de la filosofía, el problema de cómo analizar racionalmente la irreductible irracionalidad de lo individual. El problema de "lo irracional" en la escuela de Baden retomaba así, con ligeras variaciones, la cuestión de "¿cómo puede ser formada la vida?", tan importante en la configuración de las categorías simmelianas que tanta influencia tendrían en la metodología de *El alma y las formas* de Lukács. Pero también el camino de Heidegger entre la "lógica" y la "vida", que conduciría a la investigación categorial radical de sus primeros cursos, había sido señalado previamente por Simmel y Lask. La preocupación por "lo dado", por lo *gegeben*, por una realidad radical previa a la artificial distinción del sujeto y el objeto, había sido planteada efectivamente en la investigación categorial de Lask antes de que Lukács planteara la cuestión del *es gibt* en su primera estética, o de que Ortega se preocupara por lo *gegeben* en los "palos dados a don Quijote", o que Heidegger formulara en sus cursos de 1919 la cuestión del *es gibt* como antecedente de la pregunta por el Ser.

Después de todo, había sido ese mismo Lask, tan leído y discutido por Hartmann y Ortega en Marburgo durante 1911, y tan admirado por Lukács en Heidelberg, o por Heidegger desde Friburgo, el mismo que desde 1910

escribiera: "lo dado no es únicamente lo sensible, sino todo el mundo primigenio en general".[1] Fórmula decisiva, inclinada a la pura "facticidad" en cuanto punto de partida para todo el análisis filosófico, y potencialmente programada para un posible entronque con el pragmatismo. Lask había encontrado, así, probablemente influido por el avance de la investigación de Heidegger sobre Duns Escoto, una corroboración de lo acertado de la orientación hacia el pragmatismo en la célebre sentencia de la principal obra oxoniense de ese gran filósofo franciscano: *Fides non est habitus speculativus... sed practica* (la fe no es un hábito especulativo sino práctico, es decir, pragmático).[2] La persistencia con la que Lukács mantendría, incluso después de su conversión al marxismo, la teoría de las categorías de Lask, así como su interpretación básica de Kant y Fichte, ha sido resaltada con diversos grados de matiz en los últimos años por varios exégetas de la obra del pensador húngaro.[3]

Evidentemente, no sólo los intereses filosóficos de Lask constituyeron un ámbito común de intersección para los intereses de las diversas *unidades* generacionales de 1914 en Alemania. También el arte, el expresionismo, la "decadencia" de Occidente, la cuestión de la muerte, el descubrimiento de la verdad como desocultamiento realizado inicialmente por Hartmann, y el problema de la trágica crisis de la cultura de la modernidad, proporcionaron otros espacios de intersección para los miembros de todo ese *complejo* generacional, cuyos intereses serían retomados, aglutinados, fusionados y expresados por Heidegger en su gran obra de 1927. Así, la reconceptuación del problema de la muerte, no como punto terminal de la existencia, sino como elemento definitorio y constitutivo del proceso vital mismo, fue elaborado por Simmel y Bálasz desde las reuniones berlinesas de 1906 y, como tal, compartido por Lukács y Heidegger aun cuando Ortega quedara excluido de ese interés generacional. Simmel había encontrado que la muerte es la forma de la vida porque la delimita, la configura y la representa; en su última obra había escrito que, "como tenemos siempre y sobre todo límites, nosotros mismos también somos límites".[4] Simmel adopta ese "carácter límite de nuestra existencia" como

[1] Emil Lask, *Gesammelte Schriften*, vol. 3 (Edición póstuma a cargo de E. Herrigel), Tubinga, Mohr, 1924, p. 179.

[2] Emil Lask, "Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre" (1910), citado en Thomas Rentsch, *Martin Heidegger. Das Sein und der Tod*, Munich, R. Piper, 1989, p. 46.

[3] Véase Hartmut Rosshof, *Emil Lask als Lehrer von Georg Lukács. Zur Form ihres Gegenstandsbegriffs*, Bonn, Bouvier, 1975; Tom Rockmore, *Irrationalism: Lukács and the Marxist View of Reason*, Filadelfia, Temple University Press, 1992, especialmente los caps. 3 y 4; Lucien Goldmann, *Introducción a la filosofía de Kant*, Buenos Aires, Amorrortu, 1974, especialmente, pp. 20-23; 27-29 y 48-52.

[4] Georg Simmel, *Lebensanschauung. Vier Metaphysische Kapitel*, Munich y Leipzig, Duncker & Humblot, 1922, p. 1. Muchos intérpretes consideran esta obra de Simmel, la última escrita por él antes de morir en 1918, como la síntesis de toda su obra filosófica. Indudablemente que, al lado de su *Schopenhauer y Nietzsche* de 1907, es con alta probabilidad la obra *filosófica* de Simmel de mayor influencia.

fundamento de una metafísica existencial, y precisamente este elemento del *Zeitgeist*, tan importante para la configuración del *complejo* generacional de 1914 en Alemania, se reflejaría tanto en las obras juveniles de Lukács como en el gran tratado de Heidegger de 1927, sin que por ello pueda clasificarse a esa obra como "existencialista" pese a que, al reflejar ese tema del *Zeitgeist*, se prestaría fácilmente a la confusión de ver en ella a la exposición más rigurosa de una supuesta "filosofía existencial". Thomas Rentsch ha resaltado también la enorme influencia de Simmel en la configuración de importantes secciones de *Sein und Zeit* y ha encontrado temas comunes entre Simmel y la filosofía existencial.

> La ambivalente tensión del pensamiento de Simmel entre Darwin y Nietzsche, por un lado, Kant y la metafísica, por el otro, se mezclan en una filosofía trágica de la cultura cuyo meollo es una metafísica existencial.[5]

Sin embargo, la temática de Simmel no era, según hemos visto, la de una mera anticipación de una metafísica existencial por su manera de concebir la muerte en la configuración individualizadora de todo el proceso vital, sino que también, y sobre todo, era la del planteamiento de la crisis de la modernidad en general. La posible solución a esa crisis por medio de una interiorización o de una exteriorización de las formas de expresión cultural, así como de la función del ensayo en cuanto vehículo más adecuado para reflejar y anunciar una posible salida a la crisis de la modernidad, sería compartida tanto por Lukács como por Ortega en sus respectivas concepciones estéticas para captar el *Zeitgeist*, especialmente en sus teorías de la literatura. Tal interés por encontrar la mejor forma de expresión para reflejar y sintetizar el *Zeitgeist* de la fluida, volátil, contingente y transitoria modernidad, de ningún modo sería ajeno a Heidegger, aun cuando para él la forma privilegiada de expresión no fuera el ensayo, y relegara para sus obras de madurez la más plena exposición de sus ideas estéticas respecto a cómo el arte constituye un especial ámbito de manifestación del Ser.[6] De manera similar, aun cuando el problema de la "esencia de la técnica" no aparecerá como tal sino hasta la obra de madurez de Heidegger,[7] en *Sein und Zeit* el análisis de la inautenticidad de lo "uno" y del tedio de la vida banal, cotidiana e inauténtica, constituye ya un diagnóstico ejemplar de la tergiversación de los medios en fines y de la pérdida u "olvido", en la vida cotidiana de la modernidad, de las cuestiones y los fines auténticos, esenciales y primordiales, con lo cual la magna obra de Heidegger reflejaba también el *Zeitgeist* de la cultura moderna asociado hasta 1918 con la obra de Simmel.

[5] T. Rentsch, *Martin Heidegger. Das Sein und der Tod*, *op. cit.*, p. 51.

[6] Véase sobre todo Martin Heidegger, *Arte y poesía* (1937 y 1952), México, FCE, 1973.

[7] Véase Martin Heidegger, "La pregunta por la técnica" (1954), traducción castellana de Óscar Terán en *Espacios*, núm. 3, Universidad Autónoma de Puebla, 1984, pp. 54-68.

Si, por otro lado, Simmel, Lukács y Ortega habían encontrado en el ensayo el medio privilegiado para captar la realidad fragmentaria, temporalizada y fluida de la modernidad, y con ello anunciaron precursoramente, en la forma misma de su libre expresión ensayística, la necesaria representación del Ser como temporalidad, a fin de poder ver la realidad no de manera estática y eterna sino *sub specie instantis*, Heidegger desarrollaría esa misma intuición pero de manera rigurosa, sistemática y deliberada, en su gran tratado ontológico de 1927. La conciencia de la temporalización del Ser sólo podía surgir cuando la modernidad encontrara su culminación. Tras veinticinco siglos de concebir estáticamente al Ser como eterna sustancia, la culminación de la modernidad imponía la ineludible exigencia de encontrar vehículos adecuados de expresión para "destilar lo eterno desde lo transitorio", para ver la realidad en su esencia transitoria, fugaz, contingente e "instantánea", en suma, para *concebir al Ser como tiempo*, pues tal era el imperativo impuesto por el propio "espíritu" del tiempo en la era moderna.

Los términos usados por Baudelaire, Simmel, Lukács y Ortega para caracterizar a la modernidad y al ensayo, en cuanto vehículo privilegiado de expresión, conllevan múltiples referencias temporales en una búsqueda todavía no plenamente consciente del Ser, es decir, de alguna forma de "realidad" ontológica. Pues ¿qué otra cosa puede ser, por ejemplo, la aspiración de Baudelaire hacia lo "eterno" por medio de lo "transitorio", sino una búsqueda del Ser por medio del tiempo? Eterno, transitorio, *sub specie aeternitatis*, *sub specie instantis*, *Momentbilder* y, desde luego, "modernidad" son expresiones preñadas de referencias temporales, aun cuando todavía no tengan una clara, explícita, rigurosa, consciente y sistemática conexión de su noción del tiempo con la pregunta por el Ser. Tocará a Heidegger, en cuanto gran *insider* del complejo generacional de 1914 en Alemania, realizar esa tarea conectiva subrayando la prioridad de la cuestión del Ser; sólo que, para ello, el ensayo dejará de ser el medio más adecuado de expresión debido al nuevo énfasis ontológico, el cual demanda, requiere y exige una *summa*, un "mamotreto" o simplemente un tratado sistemático, heredero de la gran tradición de pensamiento que culmina cuando el búho de Minerva emprende el vuelo a la llegada del crepúsculo de la modernidad.

La manera en que Heidegger realizó la originalísima tarea de conectar al Ser con el tiempo en su tratado sistemático de 1927 consistió en generar sus propias condiciones de posibilidad al dejar de concebir al Ser como sustancia, o como presencia, para concebirlo por primera vez, tras veinticinco siglos de eleatismo, desde el horizonte proporcionado por el modo de ser que se encuentra precursando hacia el futuro, pues, como bien decía Heidegger: "el fenómeno fundamental del tiempo es el futuro".[8] Esta original síntesis de

[8] M. Heidegger, *Der Begriff der Zeit* (1924), *op. cit.*, p. 19.

temas de procedencia teológica con aquellos emanados de intereses culturales y filosóficos del *Zeitgeist* generacional de la era de la culminación de la modernidad, produjo una obra capaz de expresar a su época y a los miembros del *complejo* generacional de 1914. Por ello, se ha encontrado que como "el público académico de 1927 ya no quería oír, después de la catástrofe de la primera guerra mundial, ninguna lamentación idealista, *Sein und Zeit* llegó en el momento propicio".[9] En vez de escribir una lamentación idealista, Heidegger desarrolló "una teología atea, precisamente porque ésta era la urgente necesidad de la época".[10]

Lo cierto es que tal descripción de la aparición de *Sein und Zeit* no logra evaluar plenamente su importancia, porque si hubiera sido exclusivamente "un producto de su época", diseñada para satisfacer nada más las necesidades de ella, esa obra no hubiera poseído la capacidad de trascendencia que ha demostrado tener hacia la era y la problemática de la "posmodernidad". De alguna manera, aparentemente misteriosa, *Sein und Zeit* sobrevive y trasciende las condiciones de su tiempo, a pesar de los cíclicos escándalos periodísticos que intentan mermar, al parecer sin éxito, la importancia fundamental de esta obra; intentos de sabotaje que, por otro lado, nosotros hemos intentado clarificar en otro momento y en otro espacio.[11] En todo caso, Patricio Peñalver ha hecho notar que, después de ya casi setenta años, *Sein und Zeit* "resiste: hace viejas sus interpretaciones y solicita una nueva lectura impulsada, requerida, por una nueva situación hermenéutica".[12] También, por alguna sólida razón, después de analizar la obra de Heidegger, la autorizada opinión de George Steiner concluye:

> La suposición, varias veces expresada, de que la sombra de Heidegger dominará el pensamiento de finales del siglo XX, como Nietzsche dominó la sensibilidad a principios de este siglo, no parece sin fundamento.[13]

De hecho, tal suposición no se restringe al horizonte del siglo XX, pues otras interpretaciones más recientes consideran que es posible pronosticar ya, en función de toda la discusión desatada sobre la posmodernidad, que "Heidegger será uno de los pocos pensadores de este siglo que imprimirá su sello a las discusiones del siglo XXI".[14] La razón de esta peculiar capacidad de

[9] T. Rentsch, *op. cit.*, p. 153.
[10] *Ibid.*, p. 100.
[11] Véase F. Gil Villegas, "Heidegger y el nazismo en la agenda oculta del debate contemporáneo sobre la posmodernidad", en *La Jornada Semanal*, núm. 15, 24 de septiembre de 1989, pp. 36-41.
[12] Patricio Peñalver, *Del espíritu al tiempo. Lecturas de El Ser y el Tiempo de Heidegger*, Barcelona, Anthropos, 1989, p. 257 y p. 7.
[13] G. Steiner, *Heidegger*, México, FCE, 1983, pp. 198-199.
[14] T. Rentsch, *op. cit.* (1989), p. 226.

trascendencia del pensamiento de Heidegger podría encontrarse en la orientación hacia el futuro que tiene su propia concepción del tiempo en la magna obra de 1927, aun cuando, de manera más específica y concreta, la potencialidad para influir las discusiones del siglo XXI se identifica más bien con los temas de su obra de madurez:

> su actualidad se ve asegurada por su pionera crítica a la ciencia y a la tecnología. Antiguos pensamientos de Heidegger lo convierten también en un testigo denunciador de la crisis ecológica del planeta, cuyo origen en la historia de la racionalidad europea fue descrita por él hace más de cincuenta años.[15]

Esta evaluación la confirma también Steiner cuando considera que el diagnóstico de Heidegger sobre "la enajenación y la esclavitud humana en una ecología devastada fue profético y nadie lo ha superado en seriedad y en alcance".[16] Lo cierto es que la crítica de Heidegger a la técnica moderna, en cuanto medio original que pervierte su esencia al convertirse en un fin en sí mismo que destruye el medio ambiente, reproduce la estructura básica del argumento de Simmel sobre la crisis de la tragedia de la cultura de la modernidad, mismo que tanta influencia tuviera sobre la visión de Max Weber de cómo, en el mundo moderno, la burocracia se pervierte transitando de medio instrumental a un fin que, al satisfacer sus propios intereses, contribuye a hacer cada vez más inexpugnable la "jaula de hierro" característica de la modernidad.

De cualquier modo, los temas anunciados por Heidegger en su crítica a la técnica moderna, en cuanto factor depredador de la naturaleza y del medio ambiente, no sólo lo convierten en un precursor de la lucha ecológica y la conciencia de la posmodernidad, sino que también lo sitúan en una proyección hacia la temática discursiva del futuro. Por todo ello, la obra de Heidegger no puede evaluarse exclusivamente por la forma, más o menos brillante o acertada, en que captó el *Zeitgeist* de su propia época, sino que también y primordialmente debe evaluarse a partir de la trascendencia programada en la concepción del tiempo en *Sein und Zeit*, la cual se encuentra, por decirlo así, constantemente "precursando hacia el futuro". Cabría preguntarse aquí cuál es la localización de Heidegger en la historia del pensamiento occidental: ¿es un pensador del crepúsculo de la modernidad, o más bien de la alborada de la posmodernidad?; ¿es fundamentalmente un pensador del siglo XX o podría considerársele ya, con mayor naturalidad, el primer pensador del siglo XXI? Cualquiera que sea la respuesta dada a esos interrogantes, ésta siempre estará impregnada de la arbitrariedad propia de las divisiones cronológicas en los periodos históricos. No obstante, es posible coincidir con Rentsch en que

[15] *Ibid.* Véase también Hanspeter Padrutt, "Heideggers Denken und die Ökologie", en *Heidegger Studien*, núm. 6, 1990, pp. 43-66.

[16] G. Steiner, *op. cit.*, p. 204.

siempre se tendrá "la impresión de que hacia donde quiera que se incline el *Zeitgeist*, Martin Heidegger ya se encuentra ahí".[17]

Hemos visto también, por otra parte, que en su "Ensayo sobre el ensayo", incluido en *El alma y las formas*, Lukács planteaba la relación del ensayo precursor con el tratado sistemático de manera similar a la relación que guarda el Bautista, el profeta, con el Mesías. En función de todos los elementos proporcionados a lo largo de esta investigación, podríamos concluir que, desde una muy particular y específica perspectiva interpretativa, Lukács y Ortega son susceptibles de ser evaluados en calidad de profetas precursores que anunciaron en sus ensayos estéticos de mocedad la llegada de un Mesías encarnado en el gran tratado sistemático de Heidegger. Tal evaluación interpretativa no es del todo arbitraria, pues se desprende de los propios "reclamos de prioridad cronológica" planteados inicialmente por Lukács y por Ortega, o por alguno de sus seguidores. Pero, al mismo tiempo, si el propio Heidegger es un pensador que, según el parecer de Rentsch y Steiner, imprimirá su sello distintivo a los grandes temas de nuestro tiempo del futuro, es decir, al siglo XXI, entonces la relación de los profetas precursores con el Mesías también sería aplicable a Heidegger mismo, sólo que asignándole ahora a él la función del Bautista que anuncia en su pensamiento la llegada de un Mesías, el cual todavía no ha llegado porque estamos a su espera, en la indefinición estipulada por san Pablo, donde sólo sabemos que llegará de manera súbita y sorpresiva "como un ladrón en la noche". Resulta interesante confirmar así cómo, en una de sus últimas entrevistas públicas, Heidegger se autoadjudicó la misión del Bautista precursor, al considerar que su propia trascendencia de la filosofía y la teología en la "tarea del pensar" sólo podría ser completada por un pensador del futuro:

> Algún pensador del porvenir será colocado ante la tarea de asumir efectivamente este pensamiento que yo he intentado *preparar*, y deberá responder a una palabra que un día escribió Heinrich von Kleist, la cual proclama: "Yo me eclipsaré ante aquel que todavía no está aquí, y a un milenio de distancia, me inclino ahora ante su espíritu."[18]

[17] T. Rentsch, *op. cit.*, p. 226.

[18] Martin Heidegger, "Entrevista televisada conducida por Richard Weisser en 1969", en *Cahier de L'Herne. Heidegger*, París, L'Herne, 1983, p. 389.

BIBLIOGRAFÍA

FUENTES EPISTOLARES

Hartmann, F. y Heimsoeth, R. (eds.), *Nicolai Hartmann und Heinz Heimsoeth im Briefwechsel*, Bonn, Bouvier Verlag, 1978.

Heidegger, Martin y Karl Jaspers, *Briefwechsel 1920-1963*, Walter Biemel y Hans Saner (comps.), Frankfurt y Zürich, Klostermann y Piper, 1990.

Jaspers, Karl, *Notizen zu Martin Heidegger*, Hans Saner (comp.), Munich y Zürich, Piper, 1989.

Jaspert, Bernd (ed.), *Correspondencia Karl Barth-Rudolf Bultmann: 1922-1966*, trad. José Arana, Bilbao, Desclee de Brouwer, Nueva Biblioteca de Teología, 1973.

Karádi, Éva y Éva Fekete (eds.), *Georg Lukács Briefwechsel: 1902-1917*, Stuttgart, J. B. Metzler, 1982.

Kutzbach, Karl August (ed.), *Paul Ernst und Georg Lukács. Dokumente einer Freundschaft*, Emsdetten, Verlag Lechte, 1974.

Mannheim, Karl, "Heidelberger Briefe" [1922], en Éva Karádi y Erzébet Vezér (comps.), *Georg Lukács, Karl Mannheim und der Sonntagskreis*, Frankfurt, Sendler, 1985.

Marcus, Judith y Zoltan Tar (eds.), *Georg Lukács Selected Correspondence: 1902-1920. Dialogues with Weber, Simmel, Buber, Mannheim and Others*, Nueva York, Columbia University Press, 1986.

Mesterházi, Miklos y György Mezei (eds.), *Ernst Bloch und Georg Lukács. Dokumente zum 100 Geburstag*, Budapest, Lukács Archívum, 1984.

Ortega y Gasset, José, *Epistolario*, Madrid, Revista de Occidente, Colección "El Arquero", 1973.

Ortega y Gasset, José y Ernst Robert Curtius, "Epistolario entre Ortega y Curtius", *Revista de Occidente*, Segunda Época, núm. 6, septiembre de 1963, pp. 329-341, y núm. 7, octubre de 1963, pp. 1-27.

Ortega y Gasset, José, *Cartas de un joven español*, edición de Soledad Ortega, Madrid, Fundación José Ortega y Gasset, 1991.

Robles, Laureano (ed.), *Epistolario completo Ortega-Unamuno*, Madrid, Fundación José Ortega y Gasset, 1987.

Simmel, Georg, "Briefe Georg Simmels an Stefan George und Friedrich Gundolf", en H. J. Dahme y O. Rammstedt (eds.), *Georg Simmel und die Moderne. Neue Interpretationen und Materialen*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1984, pp. 430-448.

Vossler, Karl y Benedetto Croce, *Epistolario Croce-Vossler*, trad. Elsa Manassero, prólogo de Gerardo Marone, Buenos Aires, Kraft, 1956.

Weber, Max, *Jugendbriefe*, edición de Marianne Weber, Tubinga, J.C.B. Mohr, 1936.

Obras de Georg Lukács citadas en el texto

Die Entwicklungsgeschichte des modernen Dramas, edición de Frank Benseler, vol. 15, Obras Completas, Darmstadt, Hermann Luchterhand Verlag, 1981.

El alma y las formas y Teoría de la novela, trad. Manuel Sacristán, correspondiente al vol. 1 de las Obras Completas (Werke, de la editorial Luchterhand), Barcelona, Grijalbo, 1975.

Teoría de la novela, trad. Juan José Sebreli, "Introducción a los primeros escritos de Georg Lukács" a cargo de Lucien Goldmann, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1974.

Diario 1910-1911 y otros escritos de juventud, edición de J. F. Yvars, trad. del húngaro de Péter János Brachfeld, Barcelona, Península, 1985.

Sulla Povertá di Spirito. Scritti (1907-1918), edición y trad. Paolo Pullega, Bologna, Cappelli, 1981.

Heidelberger Philosophie der Kunst (1912-1914), edición de György Márkus y Frank Benseler, vol. 16, Obras Completas, Darmstadt, Hermann Luchterhand Verlag, 1974.

Heidelberger Ästhetik (1916-1918), edición de György Márkus y Frank Benseler, vol. 17, Obras Completas, Darmstadt, Hermann Luchterhand Verlag, 1975.

"Zur Soziologie des modernen Dramas", en *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, vol. 38, 1914, cuaderno 2, pp. 303-345, y cuaderno 3, pp. 662-706.

"Curriculum Vitae" [1918], expediente núm. III, 5a, 186, archivos de la Universidad de Heidelberg, reproducido en *Text + Kritik. Zeitschrift für Literatur*, Munich, Richard Boorberg Verlag, núms. 39-40, octubre de 1973, pp. 5-7.

"Zur Theorie der Literaturgeschichte" [1910], en *Text + Kritik. Zeitschrift für Literatur*, núms. 39-40, 1973, pp. 24-51.

"Die deutschen Intellektuellen und der Krieg" [1915], en *Text + Kritik. Zeitschrift für Literatur*, núms. 39-40, 1973, pp. 65-69.

"Bolshevism as a Moral Problem" [1918], trad. Judith Marcus, en *Social Research*, vol. 44, núm. 3, otoño de 1977, pp. 416-424.

Historia y consciencia de clase [1923], trad. Manuel Sacristán, vol. 3, Obras Completas, Barcelona, Grijalbo, 1969.

Mi camino hacia Marx [1933], introd. trad. y notas de Emilio Uranga, 2a. ed., México, Federación Editorial Mexicana, 1971.

"Grandeza y decadencia del expresionismo" [1934], en *Problemas del realismo*, trad. Carlos Gerhard, parte del vol. 4, Obras Completas, México, Fondo de Cultura Económica, 1966, pp. 217-258.

Materiales sobre el realismo [1938-1954], trad. Manuel Sacristán, parte del vol. 4, Obras Completas, Barcelona, Grijalbo, 1977.

El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler [1954], trad. Wenceslao Roces, vol. 9, Obras Completas, México, Fondo de Cultura Económica, 1959.

Ästhetik Teil I-Die Eigenart des Ästhetischen. 1. Halbband, vol. 11, Obras Completas, Neuwied, Hermann Luchterhand Verlag, 1963.

Sociología de la literatura, edición de Peter Ludz y trad. de M. Faber-Kaiser, Barcelona, Península, 1966.

Conversaciones con Lukács, edición de Theo Pinkus, trad. de Jorge Deike y Javier Abasolo, Madrid, Alianza Editorial, 1969.

Magyar irodalom-Magyar Kúltura ("Literatura húngara-Cultura húngara"), Budapest, 1970, traducción parcial del húngaro al alemán en Éva Fekete y Éva Karádi

(comps.), *Georg Lukács. Sein Leben in Bilder, Selbstzeugnissen und Dokumenten*, Stuttgart, J. B. Metzler, 1981.
Gelebtes Denken. Eine Autobiographie im Dialog [1971], trad. del húngaro al alemán de Hans-Henning Paetzke, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1981.
Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins, 2 vols., edición de Frank Benseler, vols. 13 y 14, Obras Completas, Darmstadt, Hermann Luchterhand Verlag, 1984 y 1985.

Otras obras de Georg Lukács

La novela histórica, trad. Manuel Sacristán, parte del vol. 6 de las Obras Completas, Barcelona, Grijalbo, 1976.
Balzac et le réalisme français, parte del vol. 6, Obras Completas, París, Maspero, 1967.
Goethe y su época, trad. Manuel Sacristán, parte del vol. 7, Obras Completas, Barcelona, Grijalbo, 1968.
Realistas alemanes del siglo XIX, trad. Jacobo Muñoz, parte del vol. 7, Obras Completas, Barcelona, Grijalbo, 1970.
Thomas Mann, trad. Jacobo Muñoz, parte del vol. 7, Obras Completas, Barcelona, Grijalbo, 1969.
Nueva historia de la literatura alemana, trad. Aníbal Leal, Buenos Aires, La Pléyade, 1971.
La crisis de la filosofía burguesa ("Existencialisme ou Marxisme?") [1948] trad. Alfredo Llanos, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1970.
Soljenitsyne, trad. del alemán al francés de Serge Bricianer, París, Gallimard, 1970.
El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista, trad. Manuel Sacristán, vol. 8, Obras Completas, Barcelona, Grijalbo, 1972.
Significación actual del realismo crítico, trad. María Teresa Toral, parte del volumen 4, Obras Completas, México, Era, 1967.
Marx y el problema de la decadencia ideológica, trad. Félix Blanco, introd. Juan Flores, parte del vol. 4, Obras Completas, México, Siglo XXI, 1981.
Probleme des Realismus II. Der russische Realismus in der Weltliteratur, vol. 5, Obras Completas, Neuwied, Luchterhand Verlag, 1964. Hay dos breves fragmentos de este volumen traducidos al castellano, en los capítulos XXIV y XXX de G. Lukács, *Sociología de la literatura*, edición de Peter Ludz, trad. M. Faber-Kaiser, Barcelona, Península, 1966, pp. 385-400 y 467-480.
Aportaciones a una historia de la estética, trad. Manuel Sacristán, parte del vol. 10, Obras Completas, Barcelona, Grijalbo, 1966.
Prolegómenos a una estética marxista, trad. Manuel Sacristán, parte del vol. 10, Obras Completas, Barcelona, Grijalbo, 1969.
Estética, trad. Manuel Sacristán, 4 tomos correspondientes a los vols. 11 y 12, Obras Completas, Barcelona, Grijalbo, 1966-1967.
Lenin, trad. Jacobo Muñoz y Manuel Sacristán, parte del vol. 2, Obras Completas, México, Grijalbo, "Colección 70", 1970.
Revolución socialista y antiparlamentarismo, 2a. ed. trad. R. Raschella, M.V. Suárez y A. Blanco, parte del vol. 2, Obras Completas, México, Siglo Veintiuno, 1978.
Tactics and Ethics. Political Writings, 1919-1929, traducción del alemán al inglés de Michael McColgan, introd. Rodney Livingstone, parte del vol. 2, Obras Completas, Londres, New Left Books, 1972.

"El momento ideal de la economía", trad. César E. Peón, capítulo 1 del vol. 14, Obras Completas, en Nicolás Tertulian *et al.*, *Ontología del Ser social*, Chapingo, Universidad Autonóma de Chapingo, Ediciones de Sociología Rural, 1991, pp. 109-150.

The Process of Democratization, manuscrito de 1968, publicado por primera vez en Hungría en 1988, trad. Susanne Bernhardt y Norman Levine, Nueva York, State University of New York Press, 1991.

Libros y artículos sobre Georg Lukács

Arato, Andrew y Paul Breines, *El joven Lukács y los orígenes del marxismo occidental*, trad. Jorge Aguilar Mora, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.

Asor Rosa, Alberto, "Der junge Lukács. Theoretiker der bürgerlichen Kunst", en Jutta Matzner (comp.), *Lehrstuck Lukács*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1974.

Bell, Daniel, "El Gran Inquisidor y Lukács", trad. Tomás Segovia, *Vuelta*, núm. 57, agosto de 1981, pp. 4-13.

Boella, Laura, *Il Giovane Lukács. La formazione intelletuale e la filosofia politica: 1907-1929*, Bari, De Donato, 1977.

Borja, Graciela (comp.), *György Lukács y su época. Memoria del Simposio Internacional de 1985*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 1988.

Breines, Paul, "Young Lukács, Old Lukács, New Lukács", *Journal of Modern History*, vol. 51, núm. 3, otoño de 1979, pp. 533-546.

Congdon, Lee, *The Young Lukács*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1983.

Dannemann, Rüdiger, *Das Prinzip Verdiglichung. Studie zur Philosophie Georg Lukács'*, Frankfurt, Sendler, 1987.

Eagleton, Terry, *The Ideology of Aesthetic*, Oxford, Basil Blackwell, 1990.

Fekete, Éva y Éva Karádi (eds.), *Georg Lukács. Sein Leben in Bildern, Selbstzeugnissen und Dokumenten*, traducción del húngaro al alemán de Miklós Pogány, Stuttgart, J. B. Metzler, 1981.

Fehér, Ferenc, "The Last Phase of Romantic Anti-Capitalism: Lukács' response to the War", *New German Critique*, núm. 10, primavera de 1977, pp. 139-154.

——, "Die Geschichtsphilosophie des Dramas, die Metaphysik der Tragödie und die Utopie des untragischen Dramas. Scheidewege der Dramentheorie des jungen Lukács", en Agnes Heller *et al.*, *Die Seele und das Leben. Studien zum frühen Lukács*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1977, pp. 7-54.

——, "Das Bündnis von Georg Lukács und Béla Balázs bis zur ungarischen Revolution 1918" en *ibid.*, pp. 131-176.

——, "Am Scheideweg des romantischen Antikapitalismus. Typologie und Beitrag zur deutschen Ideologiegeschichte gelegentlich des Briefwechsels zwischen Paul Ernst und Georg Lukács" en *ibid.*, pp. 241-327.

Gil Villegas M. Francisco, "La crisis existencial del joven Lukács (El descubrimiento de la primera *Estética*)", *Breviario Político. Reseña Trimestral de Teoría y Filosofía Política*, UAM-CIDE, núm. 1, primavera de 1988, pp. 11-12.

——, "La relación sujeto-objeto en el pensamiento de Bloch y su influencia en la obra del joven Lukács", en Víctor Alarcón Olguín *et al.*, *Ernst Bloch. Sociedad, Política y Filosofía*, México, UAM-CIDE, 1988, pp. 77-106.

Gluck, Mary, *Georg Lukács and his Generation: 1900-1918*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1985.

Goldmann, Lucien, *Lukács et Heidegger. Pour une nouvelle philosophie*, París, Denoël-Gonthier, 1973.

——, "Georg Lukács: l'essayiste" [1950], en *Recherches dialectiques*, París, Gallimard, 1959, pp. 247-259.

——, "La estética del joven Lukács" [1961], en *Marxismo y ciencias humanas*, trad. Noemí F. de Labrune, Buenos Aires, Amorrortu, 1975, pp. 177-188.

——, "Introducción a los primeros escritos de Lukács", en G. Lukács, *Teoría de la Novela*, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1974, pp. 145-172. Publicado originalmente en *Les Temps Modernes*, núm. 195, agosto de 1962, pp. 254-280.

——, *Pour une sociologie du roman*, París, Gallimard, 1964.

Hauser, Arnold, *Conversaciones con Lukács*, trad. Gabriele Rack, Madrid, Labor, 1979

Heller, Agnes, "Von der Armut am Geiste. Ein Dialog des jungen Lukács" en Jutta Matzner (comp.), *Lehrstuck Lukács*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1974, pp. 112-124.

——, "Das Zerschellen des Lebens an der Form: György Lukács und Irma Seidler" en Heller *et al.*, *Die Seele und das Leben*. Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1977, pp. 54-98.

—— (comp.), *Lukács Revalued*, Oxford, Basil Blackwell, 1983.

Heller, Agnes y Ferenc Fehér, "La primera revolución y el último maestro", entrevista realizada por Isabel Turrent el 2 de septiembre de 1990 para el coloquio "La experiencia de la libertad" organizado por la revista *Vuelta*, en Isabel Turrent, *Las voces del cambio*, México, Ediciones Vuelta, 1991, pp. 9-30.

Joós, Ernest, *Lukács' Last Autocriticism. The Ontology*, Atlantic Highlands, N. J., Humanities Press, 1983.

Jung, Werner, *Georg Lukács*, Stuttgart, J. B. Metzler, 1989.

Kadarkay, Arpad, *Georg Lukács. Life, Thought, and Politics*, Oxford, Basil Blackwell, 1991.

Karádi, Éva y Erzsébet Vezér (eds.), *Georg Lukács, Karl Mannheim und der Sonntagskreis*, Frankfurt, Sendler, 1985.

Keller, Ernst, *Der junge Lukács, Antibürger und wesentliches Leben. Literatur und Kulturkritik 1902-1915*, Frankfurt, Sendler, 1984.

Kettler, David, *Marxismus und Kultur. Mannheim und Lukács in den ungarischen Revolutionen 1918-1919*, Neuwied y Berlín, Luchterhand Verlag, 1967.

Kettler, David, "Culture and Revolution: Lukács in the Hungarian Revolutions of 1918-1919", *Telos*, núm. 10, invierno de 1971, pp. 35-92.

Lichtheim, George, *Georg Lukács*, pról. y trad. Jacobo Muñoz, Barcelona, Grijalbo, 1973.

Liebersohn, Harry, "Georg Lukács: Community Reborn", en *Fate and Utopia in German Sociology, 1870-1923*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1988, pp. 159-187.

López Soria, José Ignacio, *De lo trágico a lo utópico. Sobre el primer Lukács*, Caracas, Monte Ávila, 1978.

Löwy, Michael, *Pour une sociologie des intellectuels révolutionnaires. L'evolution politique de Lukács, 1909-1929*, París, Presses Universitaires de France, 1976.

Lunn, Eugene, *Marxismo y modernismo. Un estudio histórico de Lukács, Brecht, Benjamin y Adorno*, trad. Eduardo L. Suárez, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.

Mannheim, Karl, "Besprechung von Georg Lukács, *Die Theorie des Romans*" [1920], en Kurt H. Wolff (comp.), *Karl Mannheim, Wissensoziologie. Auswahl aus dem Werk*, Berlín, Luchterhand Verlag, 1964, pp. 85-90.

Márkus, György, "Die Seele und das Leben. Der junge Lukács und das Problem der 'Kultur'", en A. Heller *et al.*, *Die Seele und das Leben*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1977, pp. 99-130.

——, "Lukács' *erste* Ästhetik: Zur Entwicklungsgeschichte der Philosophie des jungen Lukács", en *ibid.*, pp. 192-240.

——, "Nachwort", epílogo a Georg Lukács, *Heidelberger Ästhetik (1916-1918)*, Darmstadt, Hermann Luchterhand Verlag, 1975, pp. 253-278.
Matassi, Elio, *Il Giovanne Lukács: saggio e sistema*, Nápoles, Guida, 1979.
Merlau-Ponty, Maurice, *Las aventuras de la dialéctica*, trad. León Rozitchner, Buenos Aires, La Pléyade, 1974.
Mészáros, István, *Lukács' Concept of Dialectic*, Londres, Merlin Press, 1972.
—— (comp.), *Aspectos de Historia y consciencia de clase*, trad. Felix Blanco, México, UNAM, 1973.
Mittenzwei, Werner *et al.*, *Diálogos y controversias con Georg Lukács*, trad. Matilde Moreno, Madrid, Akal, 1975.
Parkinson, G. H. R. (ed.), *Georg Lukács. El hombre, su obra sus ideas*, trad. J. C. García Borrón, Barcelona, Grijalbo, 1973.
——, *Georg Lukács*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1977.
Raddatz, Fritz J., *Georg Lukács in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Hamburgo, Rowohlt, 1972.
Rochlitz, Rainer, "Lukács et Heidegger: Suites d'une débat", en *L'Homme et la societé*, núms. 43-44, enero-junio de 1977, pp. 87-94.
——, *Le jeune Lukács. Theorie de la Forme et Philosophie de l'Histoire*, París, Payot, 1983.
Rockmore, Tom, *Irrationalism. Lukács and the Marxist View of Reason*, Filadelfia, Temple University Press, 1992.
Rosshoff, Hartmut, *Emil Lask als Lehrer von Georg Lukács. Zur Form ihres Gegenstandsbegriffs*, Bonn, Bouvier Verlag, 1975.
Sefchovich, Sara, *La teoría de la literatura de Lukács*, México, UNAM, 1979.
Steiner, George, "Georg Lukács y su pacto con el demonio: una crítica liberal", en G. Steiner, K. Axelos *et al.*, *Lukács*, trad. Roberto Alvarado, Buenos Aires, Editorial Jorge Álvarez, 1969, pp. 9-24.
Tar, Zoltan y Marcus Judith, "The Weber-Lukács Encounter", en Ronald Glassman y Vatro Murvar (eds.), *Max Weber's Political Sociology*, Londres, Greenwood Press, 1984, pp. 109-135.
Tertulian, Nicolás, *Georges Lukács. Étapes de sa pensée esthétique*, París, Le Sycomore, 1980.
—— *et al.*, *Ontología del Ser social*, trad. Félix Hoyo y César Peón, Chapingo, Universidad Autónoma de Chapingo, Ediciones de Sociología Rural, 1991.
Zitta, Victor, *Georg Lukacs' Marxism: Alienation, Dialectics, Revolution. A Study in Utopia and Ideology*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1964.

Obras de José Ortega y Gasset

Obras Completas, 12 vols., Madrid, Alianza Editorial, 1983.
Obras de José Ortega y Gasset, colección editada por Paulino Garagorri, 32 vols. de bolsillo, Madrid, Revista de Occidente en Alianza Editorial, 1979-1988.
Colección "El Arquero", 45 vols. de bolsillo. Madrid, Revista de Occidente, 1958-1977.

A continuación se enumeran las obras de José Ortega y Gasset citadas en el texto, con una identificación adicional al volumen correspondiente de las *Obras Completas* en la edición de 1983 de Alianza Editorial, para lo cual se usa la abreviatura *O.C.* seguida del volumen y la paginación.

Meditaciones del Quijote [1914], Madrid, Revista de Occidente, Colección "El Arquero", 1975; *O.C.*, vol. I, pp. 309-400.
Meditaciones del Quijote [1914], edición de Julián Marías, Madrid, Cátedra, 1984.
Mocedades [1906-1916], Madrid, Revista de Occidente, Colección "El Arquero", 1973; *O.C.* vol. I, pp. 417-502, 522-545 y 561-574.
La deshumanización del arte y otros ensayos de éstetica [1908-1925], edición y nota preliminar de Paulino Garagorri, Madrid, Revista de Occidente en Alianza Editorial, 1983; *O.C.* vol. III, pp. 353-386 y *O.C.* vol. I, pp. 96-98, 139-141, 186-205, 403-406 y 553-560.
"El sobrehombre" [1908], en *O.C.* vol. I, pp. 91-95.
"Las dos Alemanias" [1908], en *O.C.* vol. X, pp. 22-25.
"La solidaridad alemana" [1908], en *O.C.* vol. X, pp. 26-30.
"La cuestión moral" [1908], en *Vieja y nueva política*, Madrid, Revista de Occidente, Colección "El Arquero", 1973, pp. 49-57; *O.C.* vol. X, pp. 73-78.
"Pidiendo una biblioteca" [1908], en *O.C.* vol. I, pp. 81-85.
"Asamblea para el progreso de las ciencias" [1908], en *O.C.* vol. I, pp.99-110.
"La pedagogía social como programa político" [1910], en *Vieja y nueva política*, Madrid, Revista de Occidente, Colección "El Arquero", 1973, pp. 83-110; *O.C.*, vol. I, pp. 503-521.
"Alemán, latín y griego" [1911], en *O.C.* vol. I, pp. 206-210.
"Problemas culturales" [1911], en *O.C.* vol. I, pp. 546-552.
"Sobre el concepto de sensación" [1913], en *Investigaciones psicológicas*, Madrid, Revista de Occidente en Alianza Editorial, 1982, pp. 219-239; *O.C.* Vol. I, pp. 244-260.
"Prospecto de la 'Liga de Educación Política Española' " [1913], en *Vieja y nueva política*, Madrid, Revista de Occidente, Colección "El Arquero", 1973, pp. 177-188; *O.C.* vol. I, pp. 300-307.
"Liga de Educación Política" [1913], en *O.C.* vol. X, pp. 246-249.
"Vieja y nueva política" [1914], en *Vieja y nueva política*, Madrid, Revista de Occidente, Colección "El Arquero", 1973, pp. 189-236; *O.C.* vol. I, pp. 267-299.
"Anotaciones sobre la guerra en forma de diario" [1914], en *O.C.* vol. X, pp. 250-255.
"La guerra y la destitución de Unamuno", "La destitución de Unamuno" y "En defensa de Unamuno" [1914], en *O.C.* vol. X, pp. 256-268.
"La guerra, los pueblos y los dioses" [1915], en *O.C.* vol. I, pp. 412-416.
Investigaciones psicológicas [Curso de 1915], Madrid, Revista de Occidente en Alianza Editorial, 1982; *O.C.* vol. XII, pp. 333-453.
"Meditación del Escorial" [1915], en *O.C.* vol. II [*El Espectador*], pp. 553-560.
"Conciencia, objeto y las tres distancias de éste" [1915-1916], en *O.C.* vol. II. pp. 61-66.
"Verdad y perspectiva" [1916], en *O.C.* vol. II, pp. 15-21.
"Nada 'moderno' y 'muy siglo XX'" [1916], en *O.C.* vol. II, pp. 22-24.
"Estética en el tranvía" [1916], en *O.C.* vol. II, pp. 33-39.
"El genio de la guerra y la guerra alemana" [1916], en *O.C.* vol. II, pp. 192-223.
"Muerte y resurrección" [1917], en *O.C.* vol. II, pp. 149-154.
"La guerra y la inercia política" [1918], en *Vieja y nueva política*, Madrid, Revista de Occidente, Colección "El Arquero", 1973, pp. 301-303; *O.C.* vol. X, pp. 391-393.
"Musicalia" [1919], en *O.C.* vol. II, pp. 235-244.
"El *Quijote* en la escuela" [1920], en *O.C.* vol. II, pp. 273-306.
"Meditación del marco" [1921], en *O.C.* vol. II, pp. 307-313.
"Esquema de Salomé" [1921], en *O.C.* vol. II, pp. 360-363.
España invertebrada [1921], Madrid, Revista de Occidente, Colección "El Arquero", 1971; *O.C.* vol. III, pp. 35-128.

El tema de nuestro tiempo [1923], Madrid, Revista de Occidente en Alianza Universidad, 1981; *O.C.* vol. III, pp. 143-242.
"Tiempo, distancia y forma en el arte de Proust" [1923], en *O.C.* vol. II, pp. 701-709.
"Las Atlántidas" [1924], en *Las Atlántidas y Del Imperio Romano*, Madrid, Revista de Occidente en Alianza Editorial, 1985, pp. 33-86; *O.C.* vol. III, pp. 283-314.
"Cosmopolitismo" [1924], en *Historia como sistema y otros ensayos de filosofía*, Madrid, Revista de Occidente en Alianza Editorial, 1981, pp. 105-113; *O.C.* vol. IV, pp. 485-491.
"Kant. Reflexiones de centenario" [1924] y "Filosofiá pura. Anejo a mi folleto *Kant*" [1929], en *Kant, Hegel, Dilthey*, Madrid, Revista de Occidente, Colección "El Arquero", 1973, pp. 15-66; *O.C.* vol. IV, pp. 25-59.
"Las dos grandes metáforas" [1924], en *O.C.* vol. II, pp. 387-400.
"Vitalidad, alma, espíritu" [1924], en *O.C.* vol. II, pp. 451-480.
"Sobre la expresión, fenómeno cósmico" [1925], en *O.C.* vol. II, pp. 577-594.
"Prólogo a *Teoría de la expresión*, por Karl Bühler" [1950], en *O.C.* vol. VII, pp. 33-37.
"Ideas sobre la novela" [1925], en *Meditaciones del Quijote*, Madrid, Revista de Occidente, Colección "El Arquero", 1975; *O.C.* vol. III, pp. 387-419.
"Reforma de la inteligencia" [1926], en *Historia como sistema y otros ensayos de filosofía*, Madrid, Revista de Occidente en Alianza Editorial, 1981, pp. 115-124; *O.C.* vol. IV, pp. 493-500.
"Dinámica del tiempo" [1927], en *O.C.* vol. III, pp. 459-480.
¿Qué es filosofía? [curso de 1929], Madrid, Revista de Occidente en Alianza Editorial, 1983; *O.C.* vol. VII, pp. 275-438.
"¿Por qué se vuelve a la filosofía?" [1930], en *O.C.* vol. IV, pp. 89-109.
La rebelión de las masas [1930], Madrid, Revista de Occidente, Colección "El Arquero", 1972; *O.C.* vol. IV, pp. 113-310.
¿Qué es conocimiento?, Madrid, Revista de Occidente en Alianza Universidad, 1984 [curso de 1930-1931, no incluido en las *Obras Completas*].
"Pidiendo un Goethe desde dentro" [1932], en *Vives-Goethe*, Madrid, Revista de Occidente, Colección "El Arquero", 1973, pp. 95-130; *O.C.* vol. IV, pp. 395-420.
"Para el Archivo de la palabra" [1932], en *O.C.* vol. IV, pp. 366-367.
Unas lecciones de Metafísica [curso de 1932-1933], Madrid, Alianza Editorial, 1966; *O.C.* vol. XII, pp. 11-136.
En torno a Galileo [curso de 1933], Madrid, Revista de Occidente en Alianza Editorial, 1982; *O.C.* vol. V, pp. 9-164.
"Guillermo Dilthey y la idea de la vida" [1933-1934], en *Kant, Hegel, Dilthey*, Madrid, Revista de Occidente, Colección "El Arquero", 1973, pp. 129-201; *O.C.* vol. VI, pp. 165-214.
Prólogo para alemanes [1934], Madrid, Revista de Occidente, Colección "El Arquero", 1974; *O.C.* vol. VIII, pp. 11-58.
"Historia como sistema" [1935], en *Historia como sistema y otros ensayos de filosofía*, Madrid, Revista de Occidente en Alianza Editorial, 1981, pp. 13-60; *O.C.* vol. VI, pp. 11-50.
"Discurso ante la Institución Cultural Española de Buenos Aires" [1939], en *Meditación del pueblo joven*, Madrid, Revista de Occidente, Colección "El Arquero", 1966, pp. 71-88; *O.C.* vol. VI, pp. 234-244.
"Del Imperio Romano" [1940], en *Las Atlántidas y Del Imperio Romano*, Madrid, Revista de Occidente, Colección "El Arquero", 1976; *O.C.* vol. 51-107.
Sobre la razón histórica [cursos de 1940 en Buenos Aires y de 1944 en Lisboa], Madrid, Revista de Occidente en Alianza Editorial, 1979; *O.C.* vol. XII, pp. 145-330.

"Apuntes sobre el pensamiento: su teurgia y su demiurgia" [1941], en *Historia como sistema y otros ensayos de filosofía*, Madrid, Revista de Occidente en Alianza Editorial, 1981, pp. 63-103; *O.C.* vol. V, pp. 517-547.
"Idea del teatro" [1946], en *Ideas sobre el teatro y la novela*, Madrid, Revista de Occidente en Alianza Editorial, 1982 pp. 57-136; *O.C.* vol. VII, pp. 441-501.
Origen y epílogo de la filosofía [1946], Madrid, Revista de Occidente en Alianza Editorial, 1981; *O.C.* vol. IX, pp. 347-434.
"Comentario al *Banquete* de Platón" [1946], en *Historia como sistema y otros ensayos de filosofía*, Madrid, Revista de Occidente en Alianza Editorial, 1981, pp. 125-168; *O.C.* vol. IX, pp. 749-784.
La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva [1947], 2 vols., Madrid, Revista de Occidente, Colección "El Arquero", 1967; *O.C.* vol. VIII, pp. 63-356.
"Pasado y porvenir para el hombre actual" [1951], en *Europa y la idea de Nación*, Madrid, Revista de Occidente en Alianza Editorial, 1985, pp. 123-147; *O.C.* vol. IX, pp. 645-663.
"Medio siglo de filosofía" [1951], en *Origen y epílogo de la filosofía*, Madrid, Revista de Occidente en Alianza Editorial, 1981, pp. 127-144; publicado por primera vez en *Revista de Occidente*, núm. 3, octubre-diciembre de 1980, pp. 5-21.
"El mito del hombre allende de la técnica" [1951], en *Meditación de la técnica y otros ensayos sobre ciencia y filosofía*, Madrid, Revista de Occidente en Alianza Editorial, 1982, pp. 99-108; *O.C.* vol. IX, pp. 617-624.
"En torno al coloquio de Darmstadt, 1951", en *Meditación de la técnica y otros ensayos sobre ciencia y filosofía*, Madrid, Revista de Occidente en Alianza Editorial, 1982, pp. 109-133; *O.C.* vol. IX, pp. 625-644.

Libros y artículos sobre Ortega y Gasset

Abellán, José Luis, *Ortega y Gasset en la filosofía española*, Madrid, Tecnos, 1966.
Carr, Raymond, "Searching for Supermen" [reseña de dos libros sobre Ortega], *Times Literary Supplement*, 13-19 de octubre de 1989, pp. 1113-1114.
Cerezo Galán, Pedro, *La voluntad de aventura. Aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega y Gasset*, Barcelona, Ariel, 1984.
Curtius, Ernst Robert, "Ortega y Gasset I y II" [1924 y 1949], en *Ensayos críticos sobre la literatura europea*, trad. Eduardo Valentí, Madrid, Visor, 1989, pp. 219-244.
Cvitanovic, Dinko, "Ortega y el ensayo literario hispánico", en Universidad de Nuevo México (comp.), *Ortega y Gasset Centennial*, Madrid, Porrúa Turanzas, 1985, pp. 119-132.
Chamizo Domínguez, Pedro José, *Ortega y la cultura española*, Madrid, Editorial Cincel, 1990.
Dobson, Andrew, *An Introduction to the Politics and Philosophy of José Ortega y Gasset*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.
Durán, Manuel (comp.), *Ortega, Hoy. Estudio, ensayos y bibliografía sobre la vida y obra de José Ortega y Gasset*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1985.
—— , "Tres definidores del hombre-masa: Heidegger, Ortega, Riesman", en *Cuadernos americanos*, vol. XV, núm. 2, 1956, pp. 69-86.
Dust, Patrick H. (comp.), *Ortega y Gasset and the Question of Modernity*, Minneapolis, The Prisma Institute, 1989.

——, "Ortega y el papel de la cultura en la crisis de la tecnología contemporánea", *Revista de Occidente*, núm. 93, mayo de 1989, pp. 26-52.
Ferrater Mora, José, *Ortega y Gasset. Etapas de una filosofía*, Barcelona, Seix Barral, 1973.
Gadamer, Hans Georg, "Wilhelm Dilthey y Ortega y Gasset: un capítulo de la historia intelectual de Europa", *Revista de Occidente*, núms. 48-49, mayo de 1985, pp. 77-88.
——, *La filosofía de la filosofía*, edición e introducción de Alejandro Rossi, Barcelona, Crítica, 1989.
——, "Ortega y Heidegger", en *La Palabra y el Hombre. Revista de la Universidad Veracruzana*, núm. 19, julio-septiembre de 1961, pp. 403-439.
——, *Confesiones profesionales y Aforística. Obras Completas*, vol. XVII, México, UNAM, 1982.
Gaos, José, *Sobre Ortega y Gasset y otros trabajos de historia de las ideas en España y la América española*, México, Imprenta Universitaria, UNAM, 1957.
Garagorri, Paulino, *Introducción a Ortega*, Madrid, Alianza Editorial, 1970.
——, *La filosofía española en el siglo XX. Unamuno, Ortega, Zubiri*, Madrid, Alianza Editorial, 1985.
García Estrada, Arturo, *El pensamiento de Ortega y Gasset*, Buenos Aires, Troquel, 1961.
Gil Villegas M., Francisco, "Heráclito y Parménides: ontología y política (En el centenario de Ortega y Gasset)", *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, vol. XXVIII, núm. 110, octubre-diciembre de 1982, pp. 9-25.
——, "El liberalismo social de Ortega y Gasset", *Examen*, núm. 48, mayo de 1993, pp. 14-16.
Gray, Rockwell, *The Imperative of Modernity: An Intellectual Biography of José Ortega y Gasset*, Berkeley, University of California Press, 1989.
Holmes, Oliver W., *Human Reality and the Social World: Ortega's Philosophy of History*, Amherst, University of Massachusetts Press, 1975.
Marías, Julián, *Acerca de Ortega*, Madrid, Revista de Occidente, Colección "El Alción", 1971.
——, *La escuela de Madrid*, Buenos Aires, Emecé, Biblioteca de la Revista de Occidente, 1959.
——, *Ortega. Circunstancia y vocación*, Madrid, Alianza Editorial, 1983.
——, *Ortega. Las trayectorias*, Madrid, Alianza Editorial, 1983.
Marrero, Vicente, *Ortega, filósofo "mondain"*, Madrid, RIALP, 1961.
Medin, Tzvi, *Ortega y Gasset en la cultura hispanoamericana*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.
Molinuevo, José Luis, *El idealismo de Ortega*, Madrid, Narcea, 1984.
Morón Arroyo, Ciriaco, *El sistema de Ortega y Gasset*, Madrid, Alcalá, 1968.
——, "El ensayo de estética a manera de prólogo (1914)", en Manuel Durán (comp.), *Ortega Hoy*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1985, pp. 69-84.
Nicol, Eduardo, *Historicismo y existencialismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 3a. edición, 1981.
Orringer, Nelson R., *Ortega y sus fuentes germánicas*, Madrid, Gredos, 1979.
——, "Ser y no-ser en Platón, Hartmann y Ortega", *Nueva Revista de Filología Hispánica* (NRFH), El Colegio de México, vol. 29, núm. 1, 1980, pp. 60-86.
——, *Nuevas fuentes germánicas de "¿Qué es filosofía?"*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Luis Vives, 1984.
——, "Ortega's dialogue with Heidegger in *What is Philosophy?*", en Universidad de Nuevo México (comp.), *Ortega y Gasset Centennial*, Madrid, Porrúa Turanzas, 1985, pp. 45-56.

——, "La crítica a Aristóteles de Ortega, y sus fuentes", en Manuel Durán (comp.), *Ortega Hoy*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1985, pp. 173-223.
Ortega, Soledad (comp.), *José Ortega y Gasset: imágenes de una vida, 1883-1955*, Madrid, Ministerio de Educación y Ciencia-Fundación José Ortega y Gasset, 1983.
Osés Gorraiz, José María, *La sociología en Ortega y Gasset*, Barcelona, Anthropos, 1989.
Paz, Octavio, "José Ortega y Gasset: el cómo y el para qué", en *Hombres en su siglo y otros ensayos*, Barcelona, Seix Barral, 1984, pp. 97-110.
Pellicani, Luciano, *Antropologia ed etica di Ortega y Gasset*, Nápoles, Guida, 1971.
——, *Introduzione a Ortega y Gasset*, Nápoles, Guida, 1978.
Regalado García, Antonio, *El laberinto de la razón: Ortega y Heidegger*, Madrid, Alianza Editorial, 1990.
Riu, Fernando, *Vida e historia en Ortega y Gasset*, Caracas, Monte Ávila, 1985.
Rodríguez Huéscar, Antonio, *Perspectiva y verdad. El problema de la verdad en Ortega*, Madrid, Revista de Occidente, 1966.
Rossi, Alejandro, "Lenguaje y filosofía en Ortega", en Alejandro Rossi, Fernando Salmerón, Luis Villoro y Ramón Xirau, *José Ortega y Gasset*, México, Fondo de Cultura Económica, 1984.
Salmerón, Fernando, *Las mocedades de Ortega y Gasset*, México, UNAM, 1983.
——, "El socialismo del joven Ortega", en A. Rossi, F. Salmerón, L. Villoro y R. Xirau, *José Ortega y Gasset*, México, Fondo de Cultura Económica, 1984, pp. 111-193.
——, "Prólogo" a José Ortega y Gasset, *El tema de nuestro tiempo y La rebelión de las masas*, México, Porrúa, 1985, pp. ix-xxxvi.
Sánchez Cámara, Ignacio, *La teoría de la minoría selecta en el pensamiento de Ortega y Gasset*, Madrid, Tecnos, 1986.
Silver, Philip W., *Fenomenología y razón vital. Génesis de "Meditaciones del Quijote" de Ortega y Gasset*, Madrid, Alianza Editorial, 1978.
——, "La estética de Ortega", *Nueva Revista de Filología Hispánica* (NRFH), El Colegio de México, vol. 22, núm. 1, 1973, pp. 291-309.
——, "Ortega, Husserl y Aristóteles. Un comentario sobre el *Ensayo de estética a manera de prólogo* de Ortega", *Diálogos*, El Colegio de México, vol. 12, núm. 4, julio-agosto de 1976, pp. 23-25.
Soler, Francisco, "En torno a la contraposición Ortega-Heidegger", en *Apuntes acerca del pensar de Heidegger*, Santiago de Chile, Editorial Andrés Bello, 1983, pp. 135-224.
Universidad de Nuevo México (comp.), *Ortega y Gasset Centennial*, Madrid, Porrúa Turanzas, 1985.
Villoro, Luis, "La noción de creencia en Ortega", en A. Rossi, F. Salmerón, L. Villoro y R. Xirau, *José Ortega y Gasset*, México, Fondo de Cultura Económica, 1984, pp. 41-76.
Xirau, Ramón, *José Ortega y Gasset. Razón histórica, razón vital, Velázquez, Goya y otros temas*, México, El Colegio Nacional, 1983.

Obras de Georg Simmel

Philosophie des Geldes [1900], Berlín, Duncker & Humblot, 6a. edición, 1958.
Filosofía del dinero [1900], trad. Ramón García Cotarelo. Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1977.
The Philosophy of Money [1900], trad. e introd. de Tom Bottomore y David Frisby, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1978.

Kant. Sechsen Vorlesungen gehalten an der Berliner Universität, Leipzig, Duncker & Humblot, 1904.
Problemas de Filosofía de la Historia [1905], trad. Elsa Taberning, Buenos Aires, Nova, 1948.
The Problems of the Philosophy of History. An Epistemological Essay [1905], trad. e introd. Guy Oakes, Nueva York, The Free Press, 1977.
"Kant y Goethe: para la historia de la concepción moderna del mundo" [1906], en *Goethe*, trad. José Rovira Armengol, Buenos Aires, Nova, 1949, pp. 263-308.
Schopenhauer und Nietzsche. Ein Vortragzyklus, Leipzig, Duncker & Humblot, 1907.
Sociología. Estudios sobre las formas de socialización [1908], 2 vols. trad. José R. Pérez Bances, Madrid, Revista de Occidente, 1927 [2a. edición, 1977].
Problemas fundamentales de la Filosofía [1910], trad. Héctor Rogel, México, UTEHA, 1961
"Concepto y tragedia de la cultura" [1911], *Revista de Occidente*, vol. XLII, núm. 124, octubre de 1933, pp. 36-77.
Cultura femenina y otros ensayos [1911], traducción castellana de *Philosophische Kultur* a cargo de Eugenio Ímaz, José R. Pérez Bances, Manuel García Morente y Fernando Vela; reúne trece artículos de Simmel publicados en la *Revista de Occidente* entre 1923 y 1934, Madrid, Revista de Occidente, 1934.
Sobre la aventura y otros ensayos filosóficos [1911] [nueva traducción castellana de *Philosophische Kultur* a cargo de Gustau Muñoz y Salvador Mas, epílogo de Jürgen Habermas], Barcelona, Península, 1988.
Goethe [1913], trad. José Rovira Armengol, Buenos Aires, Nova, 1949.
Der Krieg und die geistigen Entscheidungen. Reden und Aufsätze [1915], Leipzig, Duncker & Humblot, 1917.
Rembrandt. Ensayo de Filosofía del Arte [1916], trad. Emilio Estiu, Buenos Aires, Nova, 1950.
The Conflict in Modern Culture and Other Essays [1918], trad. y comp. K. Peter Etzkorn, Nueva York, Teachers College Press, 1967.
Lebensanschauung. Vier Metaphysische Kapitel [1918], Leipzig, Duncker & Humblot, 1922.
Zur Philosophie der Kunst. Philosophische und kunstphilosophische Aufsätze, Gertrud Simmel (comp.), Postdam, Kiepenheuer, 1922.
Über soziale Differenzierung. Soziologische und psychologische Untersuchungen, Leipzig, Duncker & Humblot, 1890.
On Individuality and Social Forms, traducción, compilación y estudio introductorio de Donald N. Levine, Chicago, Chicago University Press, 1971.
El individuo y la libertad: Ensayos de crítica de la cultura [traducción y prólogo de Salvador Mas de *Brücke und Tür. Essais des Philosophen zur Geschichte, Religion, Kunst und Gesellschaft*, 1957], Barcelona, Península, 1986.
Essays on Interpretation in Social Science [traducción e introducción de Guy Oakes a cuatro ensayos de hermenéutica recopilados en *Brücke und Tür*], Manchester, Manchester University Press, 1980.
Philosophie de l'amour, trad. Sabine Cornille y Philippe Ivernel [diversos ensayos del período 1892-1918, epílogo de Georg Lukács escrito en 1918 con motivo del fallecimiento de Simmel], París, Éditions Rivages, 1991.
La tragédie de la culture et autres essais, trad. Sabine Cornille y Philippe Ivernel; estudio introductorio Vladimir Jankélevitch, París, Éditions Rivages, 1993.

LIBROS Y ARTÍCULOS SOBRE GEORG SIMMEL

Aron, Raymond, *La philosophie critique de l'histoire. Essai sur une théorie allemande de l'histoire* [1938], París, J. Vrin, 1969, pp. 159-213.

——, *La sociología alemana contemporánea* [1935], trad. Carlos A. Fayard, Buenos Aires, Paidós, 1965, pp. 12-26.

Axelrod, C. D., "Toward an Appreciation of Simmel's Fragmentary Style", *The Sociological Quarterly*, vol. 18, núm. 2, 1977, reimpreso en Larry Ray (comp.), *Formal Sociology: The Sociology of Georg Simmel*, Aldershot, Inglaterra, Edward Elgar Publishing Ltd., 1991, pp. 156-167.

——, *Studies in Intellectual Breakthrough: Freud, Simmel, Buber*, Amherst, University of Massachusetts Press, 1979.

Bloch, Ernst, "Die modernen Philosophen", en *Geist der Utopie. Erste Fassung. Faksimile der Ausgabe von 1918*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1985, pp. 243-276.

Bottomore, Tom y David Frisby, "Introduction to the Translation", en Georg Simmel, *The Philosophy of Money*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1978, pp. 1-49.

Coser, Lewis A., "The Stranger in the Academy", en Lewis A. Coser (comp.), *Georg Simmel*, Nueva Jersey, Prentice Hall, 1965.

——, *Masters of Sociological Thought*, Nueva York, Harcourt Brace Jovanovich, 1971.

Dahme, H. J. y O. Rammstedt (eds.), *Georg Simmel und die Moderne. Neuen Interpretationen und Materialen*, Frankfurt, Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 1984.

Frisby, David, *Sociological Impressionism. A Reassesment of Georg Simmel's Social Theory*, Londres, Heinemann, 1981 [2a. edición aumentada: Londres, Routledge, 1992].

——, *Georg Simmel*, Londres, Tavistock Publications, "Key Sociologists Series", 1984, trad. José Andrés Pérez Carballo, México, Fondo de Cultura Económica, 1990.

——, "Georg Simmels Theorie der Moderne", en H. J. Dahme y O. Rammstedt (eds.), *Georg Simmel und die Moderne. Neuen Interpretationen und Materialen*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1984, pp. 9-79.

——, *Fragments of Modernity. Theories of Modernity in the Work of Simmel, Kracauer and Benjamin*, Cambridge, Mass., The MIT Press, 1986.

——, "Georg Simmel, primer sociólogo de la modernidad", trad. Francisca Pérez Carreño, en Josep Picó (comp.), *Modernidad y postmodernidad*, Madrid, Alianza Editorial, 1988, pp. 51-85.

——, *Simmel and Since. Essays on Georg Simmel's Social Theory*, Londres, Routledge, 1992.

Gassen, Kurt y Michael Landmann (eds.), *Buch des Dankes an Georg Simmel. Briefe, Erinnerungen, Bibliographie*, Berlín, Duncker und Humblot, 1958.

Gay, Peter, *Freud, Jews and Other Germans. Masters and Victims in Modernist Culture*, Oxford, Oxford University Press, 1978 [especialmente pp. 108-131].

Gil Villegas M., Francisco, "Max Weber y Georg Simmel", *Sociológica*, UAM Azcapotzalco, vol. 1, núm. 1, primavera de 1986, pp. 73-79.

Green, Bryan S., *Literary Methods and Sociological Theory. Case Studies of Simmel and Weber*, Chicago, The University of Chicago Press, 1988.

Helle, Horst Jürgen, *Soziologie und Erkenntnistheorie bei Georg Simmel*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988.

Kaern, Michael, B. S. Philips y R. S. Cohen (eds.), *Georg Simmel and Contemporary Sociology*, Boston Studies in the Philosophy of Science, vol. 119, Boston, Kluwer Publications, 1990.

Landmann, Michael, "Einleitung" a M. Landmann y M. Susman (eds.), Georg Simmel, *Brücke und Tür. Essais des Philosophen zur Geschichte, Religion, Kunst und Gesellschaft*, Stuttgart, Koehler Verlag, 1957, pp. V-XXIII.

Lawrence, P. A. *Georg Simmel: Sociologist and European*, Nueva York, Harper & Row, 1976.

Léger, François, *La pensée de Georg Simmel. Contribution a l'histoire des idées en Allemagne au début du xxe siècle*, prólogo de Julien Freund, París, Éditions Kimé, 1989.

Lenk, Kurt, "Das tragische Bewusstsein in der deutschen Soziologie", en *Kölner Zeitschrifft für Soziologie und Sozialpsychologie*, vol. 16, núm. 2, 1964, pp. 257-287.

Levine, Donald N. *et al.*, "Simmel's Influence on American Sociology" en Hannes Bohringer y Karlfried Grunder (eds.), *Ästhetik und Soziologie um die Jahrhundertwende: Georg Simmel*, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1976, pp. 175-228.

Levine, Donald N., *Simmel and Parsons: Two Approaches to the Study of Society*, Nueva York, Arno Press, 1980.

——, "Sociology's Quest for the Classics. The Case of Simmel" en Buford Rhea (comp.), *The Future of Sociological Classics*, Londres, George Allen & Unwin, 1981, pp. 60-80.

——, "Ambivalente Begegnungen: Negationen Simmels durch Durkheim, Weber, Lukács, Park und Parsons", en H. J. Dahme y O. Rammstedt (eds.), *Georg Simmel und die Moderne*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1984, pp. 318-387.

Lohmann, Georg, "La confrontation de Georg Simmel avec une Métropole: Berlin", *Critique*, núm. 531-532, agosto-septiembre de 1991, pp. 623-642.

Lukács, Georg, "Georg Simmel (Nachruf)", *Pester Lloyd*, 2 de octubre de 1918, reimpreso en Kurt Gassen y Michael Landmann (eds.), *Buch des Dankes an Georg Simmel. Briefe, Erinnerungen, Bibliographie*, Berlín, Duncker und Humblot, 1958, pp. 171-176.

Mannheim, Karl, "Georg Simmel als Philosoph" [1918], en Éva Karádi y Erzébet Vezér (comps.), *Georg Lukács, Karl Mannheim und der Sonntagskreis*, Frankfurt, Sendler, 1985, pp. 150-153.

Oakes, Guy, "Introduction" a Georg Simmel, *Essays on Interpretation in Social Science*, Manchester, Manchester University Press, pp. 3-94.

Orringer, Nelson R., "Simmel's *Goethe* in the Thought of Ortega y Gasset", *Modern Language Notes*, vol. XCII, marzo de 1977, pp. 296-311.

Rickert, Heinrich, *Die Philosophie des Lebens. Darstellung und kritik der Philosophischen Modeströmungen unserer Zeit*, Tubinga, Mohr, 1922.

Salomon, Albert, "German Sociology", en Georges Gurvitch y Wilbert E. Moore (eds.), *Twentieth Century Sociology*, Nueva York, Philosophical Library, 1945, pp. 604-609.

Schnabel, Peter-Ernst, *Die soziologische Gesamtkonzeption Georg Simmels. Eine wissenschaftstheoretische Untersuchung*, Stuttgart, Fischer Verlag, 1974.

——, "Georg Simmel" en Dirk Käsler (comp.), *Klassiker des soziologischen Denkens*, Munich, Verlag C. H. Beck, 1976, vol. I, pp. 267-311.

Tennbruck, Friedrich H., "Georg Simmel (1858-1918)", en *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, vol. 10, núm. 2, 1958, pp. 587-614.

——, "Formal Sociology", en Kurt H. Wolff (ed.), *Essays on Sociology, Philosophy and Aesthetics: Georg Simmel*, Nueva York, Harper & Row, 1965, pp. 61-99.

Weber, Max, "Georg Simmel como Sociólogo" [1908], trad. Francisco Gil Villegas M., *Sociológica*, UAM Azcapotzalco, vol. 1, núm. 1, primavera de 1986, pp. 81-85.

Wessely, Anna, "Simmel's Influence on Lukács's Conception of the Sociology of Art", en Michael Kaern, B. S. Philips y R. S. Cohen (eds.), *Georg Simmel and Contemporary Sociology*, Boston, Kluwer Publications, 1990, pp. 357-374.

Wolff, Kurt H. (ed.), *Essays on Sociology, Philosophy and Aesthetics: Georg Simmel*, Nueva York, Harper & Row, 1965.
Worringer, Wilhelm, "Prefacio a la reimpresión de 1948", en *Abstracción y naturaleza*, trad. Mariana Frenk, México, Fondo de Cultura Económica, 1953.

Obras de Martin Heidegger

La *Gesamtausgabe*

En 1975 se inició la publicación de la *Gesamtausgabe* o "edición integral" de las obras completas de Martin Heidegger, a cargo de la editorial Vittorio Klostermann de Frankfurt. A diferencia de la edición crítica de las obras de Max Weber, iniciada un lustro después, la edición de las obras de Heidegger fue explícitamente diseñada por el autor para ser una edición de "última mano" en la que no aparecieran comentarios críticos o ilustrativos de los editores a cada paso del texto. Tal disposicón generaría una enorme polémica editorial, así como una feroz crítica por parte de aquellos que consideraron a las disposiciones del pensador de Friburgo como "autoritarias" y "antiacadémicas", cuando no fundamentalistas y hasta irracionales. Finalmente se impuso la voluntad de Heidegger y los editores de los diversos volumenes se han limitado, desde entonces, a hacer sus observaciones aclaratorias en prólogos o epílogos pero nunca en notas al margen, o al pie, o en el contenido mismo del texto. Heidegger también se opuso a que los volumenes de la edición integral tuvieran un índice analítico.

La *Gesamtausgabe* consta de 63 volúmenes centrales, así como de una docena adicional no completamente numerada, prevista para incluir discursos, poemas, conferencias y cartas, de los cuales apareció ya, a finales de 1993, el primer volumen dedicado a Hegel. De los 63 volúmenes centrales, sólo quedaban doce pendientes por publicar a fines de 1994, mismos que seguramente aparecerán antes del año 2000. El anuario *Heidegger Studien*, publicado desde 1985 por la editorial Duncker & Humblot de Berlín, informa puntualmente sobre el estado de la publicación de la *Gesamtausgabe* además de incluir artículos especializados en alemán, inglés o francés sobre los nuevos descubrimientos de la obra de Heidegger donde se utiliza, como única nomenclatura autorizada para hacer referencias y citas textuales, a los volúmenes ya publicados de la *Gesamtausgabe* mediante las siglas *GA* seguidas del número de volumen y la paginación. A continuación se enlista el proyecto general de la obra, indicando con un asterisco los volúmenes que *no* han sido aún publicados y señalando, asimismo, si hay traducciones disponibles al castellano o, a falta de éstas, las traduciones disponibles en francés.

Parte I. Escritos publicados entre 1910 y 1976

1. *Frühe Schriften* [1912-1916], edición de Friedrich-Wilhelm von Hermann, 1978. Hay una edición separada de 1972, publicada por la misma editorial Klostermann, prácticamente idéntica al primer volumen de la *Gesamtausgabe* donde se incluyen las tesis de doctorado y de habilitación, así como los primeros artículos de Heidegger.
2. *Sein und Zeit* [1927], edición de Friedrich-Wilhelm von Hermann, 1977. La edición citada en nuestro trabajo, además de la traducción castellana, es una edición independiente, publicada en 1949, por la editorial Neomarius de Tubinga. Traducción castellana de José Gaos, *El ser y el tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica, 2a. ed., 1962.
3. *Kant und das Problem der Metaphysik* [1929], edición de Friedrich-Wilhelm von Hermann, 1991. Traducción de la cuarta edición alemana de 1973: Gred Ibscher Roth, revisada por Elsa Cecilia Frost, *Kant y el problema de la metafísica*, México, Fondo de Cultura Económica, 2a. ed., 1981.
4. *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* [1936-1968], edición de Friedrich-Wilhelm von Hermann, 1981. Traducción francesa (de la edición alemana de 1973) a cargo de H. Corbin, M. Deguy, F Fédier y J. Launay, *Approche de Hölderlin*, París, Gallimard, 1988. Traducción castellana de J. M. Valverde, *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*, Barcelona, Ariel, 1983.
5. *Holzwege* [1935-1946], edición de Friedrich-Wilhelm von Hermann, 1977. Traducción castellana (de la primera edición en alemán), a cargo de José Rovira Armengol, *Sendas perdidas*, Buenos Aires, Losada, 1960. Traducción castellana (del vol. 5 de la *Gesamtausgabe*), a cargo de Helena Cortés y Arturo Leyte, *Caminos del bosque*, Madrid, Alianza Editorial, 1995.
6. *Nietzsche I y II* [1936-1946]. En preparación, pero hay una edición independiente en 2 volumenes de la editorial Günther Nieske de Pfullingen, 1961; y trad. francesa de Pierre Klossowski, *Nietzsche I y II*, 2 vols., París, Gallimard, 1971.
7. *Vorträge und Aufsätze* [1936-1953] ("Conferencias y artículos"). En preparación, pero hay edición independiente en la editorial Günther Nieske de Pfullingen, 1954, y traducción francesa de 1958, en la editorial Gallimard de París.
8. *Was heisst Denken?* [1951-1952], Tubinga, Max Niemeyer, 1954. Traducción castellana de Haroldo Kahnemann, *¿Qué significa pensar?*, Buenos Aires, Nova, 1972.
9. *Wegmarken* [1919-1961], edición de Friedrich-Wilhelm von Hermann, 1976. En el trabajo citamos la segunda edición independiente de 1978 publicada también por la editorial Klostermann. De los catorce artículos incluidos en esta obra, se encuentran vertidos al francés diez de ellos en *Questions I et II*, trad. Jean Beaufret *et al.*, París, Gallimard, Colección Tel, 1989. Además de esos diez puede encontrarse otro más traducido al castellano por Alberto Wagner de Reyna, "Carta sobre el humanismo", en *Realidad: Revista de Ideas*. Buenos Aires, vol. 3, núm. 7, enero-febrero de 1948, pp. 1-25, y vol. 3, núm. 9, mayo-junio de 1948, pp. 343-367; hay una edición pirata de esta misma traducción por la editorial Huascar de Buenos Aires, 1972. Otras traducciones al castellano de artículos de esta colección se indican más adelante, en una sección especial.
10. *Der Satz vom Grund* [1955-1956], Pfullingen, Günther Nieske, 1957. Traducción castellana de Yves Zimmerman, *La proposición del fundamento*, Barcelona, Serbal, 1991.
11. *Identität und Differenz* [1955-1957], Pfullingen, Günther Nieske, 1957. Traducción castellana de Helena Cortés y Arturo Leyte, *Identidad y diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1988.

12. *Unterwegs zur Sprache* [1950-1959], edición de Friedrich-Wilhelm von Hermann, 1985. Traducción castellana de Yves Zimmerman, *De camino al habla*, Barcelona, Serbal, 1987.
13. *Denkerfahrungen* [1910-1976], edición de Hermann Heidegger, 1983.
14. *Zur Sache des Denkes* [1962-1964], Tubinga, Max Niemayer, 1969. Traducción al inglés de Joan Stambaugh, *On Time and Being*, Nueva York, Harper& Row, 1972.
15. *Seminare* [1951-1973], edición de Curd Ochwadt, 1986. Parcialmente traducidos al francés por Jean Beaufret, *Questions III et IV*, París, Gallimard, Colección Tel, 1990, pp. 355-488. Otro de los seminarios, impartido conjuntamente con Eugen Fink en el semestre de invierno de 1966-1967, se encuentra traducido al castellano por Jacobo Muñoz y Salvador Mas, *Heráclito*, Barcelona, Ariel, 1986.

16*. *Reden* [1925-1976], edición de Hermann Heidegger (en preparación).

Parte II. Cursos de 1919 a 1944

Los cursos de Marburgo: 1923-1928

17. *Einführung in die phänomenologische Forschung. Der Beginn der neuzeitlichen Philosophie* [semestre de invierno de 1923-1924], edición de Friedrich-Wilhelm von Hermann, 1994.

18*. *Aristoteles: Rhetorik* [semestre de verano de 1924] (en preparación).

19. *Platon: Sophistes* [semestre de invierno de 1924-1925], edición de Ingeborg Schüssler, 1992.
20. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* [semestre de verano de 1925], edición de Petra Jaeger, 1988.
21. *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* [semestre de invierno 1925-1926], edición de Walter Biemel, 1976.
22. *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie* [semestre de verano de 1926], edición de Franz Karl Blust, 1993.

23*. *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant* [semestre de invierno de 1926-1927], edición de Helmuth Vetter (en preparación).

24. *Die Grundprobleme der Phänomenologie* [semestre de verano de 1927], edición de Friedrich-Wilhelm von Hermann, 1975. Traducción al francés de Jean-François Courtine, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, París, Gallimard, 1985.
25. *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* [semestre de invierno de 1927-1928], edición de Ingtraud Görland, 1977. Traducción al francés de Emmanuel Martineau, *Interprétation phénoménologique de la "Critique de la raison pure" de Kant*, París, Gallimard, 1982.
26. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* [semestre de verano de 1928], edición de Klaus Held, 1978.

Los cursos de Friburgo: 1928-1944

27*. *Einleitung in die Philosophie* [semestre de invierno de 1928-1929], edición de Otto Samme (en preparación).

28*. *Der Deutsche Idealismus (Fichte, Hegel, Schelling) und die philosophische Problemlage der Gegenwart* [semestre de verano de 1929], edición de Ingtraud Görland (en preparación).

29/30. *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit* [semestre de invierno de 1929-1930], segunda edición de Friedrich-Wilhelm von Hermann, 1992. Traducción al francés de Daniel Panis, *Les concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde-finitude-solitude*, París, Gallimard, 1992.

31. *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie* [semestre de verano de 1930], edición de Hartmut Tietjen, 1982. Traducción al francés de Emmanuel Martineau, *L'essence de la liberté humaine*, París, Gallimard, 1988.

32. *Hegels Phänomenologie des Geistes* [semestre de invierno de 1930-1931], edición de Ingtraud Görland, 1980. Traducción al francés de Emmanuel Martineau, *La "Phenomenologie de l'esprit" de Hegel*, París, Gallimard, 1984. Versión castellana: *La Fenomenología del espíritu de Hegel: (Curso del semestre de invierno, Friburgo, 1930-1931)*, Madrid, Alianza Editorial, 1992.

33. *Aristoteles: Metaphysik IX* [semestre de verano de 1931], edición de Hermann Mörchen, 1988. Traducción al francés de Bernard Stevens y Pol Vandevelde, *Aristote, Métaphysique Θ 1-3. De l'essence et de la réalite de la force*, París, Gallimard, 1991.

34. *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet* [semestre de invierno de 1931-1932], edición de Hermann Mörchen, 1988.

35*. *Der Anfang der abendländischen Philosophie (Anaximander und Parmenides)* [semestre de verano de 1932], edición de Heinrich Hüni (en preparación).

36/37*. *Sein und Wahrheit. 1.- Die Grundfrage der Philosophie. 2.- Vom Wesen der Wahrheit* [semestre de verano de 1933 y semestre de invierno de 1933-1934], edición de Hartmut Tietjen (en preparación).

38. *Über Logik als Frage nach der Sprache* [semestre de verano de 1934]. En preparación dentro del proyecto de la *Gesamtausgabe*, pero existe ya una traducción castellana, no autorizada y de dudosa confiabilidad por sus intenciones amarillistas, *Lógica. Lecciones de M. Heidegger (semestre verano 1934) en el legado de Helene Weiss*, trad. Victor Farías, Barcelona, Anthropos, 1991.

39. *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"* [semestre de invierno de 1934-1935], edición de Susanne Ziegler, 1980. Traducción al francés de Julien Hervier y François Fédier, *Les hymnes de Hölderlin "La Germanie" et "Le Rhin"*, París, Gallimard, 1988.

40. *Einführung in die Metaphysik* [semestre de verano de 1935], edición de Petra Jaeger, 1983. Traducción castellana de Ángela Ackermann Pilári, *Introducción a la metafísica*, Barcelona, Gedisa, 1993.

41. *Die frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den trazendentalen Grundsätzen* [semestre de invierno de 1935-1936], edición de Petra Jaeger, 1984. Hay traducción castellana (de la edición alemana de 1962) a cargo de Eduardo García Belsunce y Zoltan Szankay, *La pregunta por la cosa: la doctrina kantiana de los principios trascendentales*, Buenos Aires, Alfa, 1975.

42. *Schelling: vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809)* [semestre de verano de 1936], edición de Ingrid Schüssler, 1988. Hay traducción castellana (de la edición alemana de 1971) a cargo de Alberto Rosales, *Schelling y la libertad humana*, Caracas, Monte Ávila, 1990.

43. *Nietzsche: Der Wille zur Macht als Kunst* [semestre de invierno de 1936-1937], edición de Bernd Heimbüchel, 1985.

44. *Nietzsches metaphysische Grundstellung im abendländischen Denken: Die ewige Wiederkehr des Gleichen* [semestre de verano de 1937], edición de Marion Heinz, 1986.
45. *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte "Probleme" der "Logik"* [semestre de invierno de 1937-1938], edición de Friedrich-Wilhelm von Hermann, 1993.
46. *Nietzsches II. Unzeitgemässe Betrachtung* [semestre de invierno de 1938-1939], edición de Bernd Heimbüchel, 1994.
47. *Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht als Erkenntnis* [semestre de verano de 1939], edición de Eberhard Hanser, 1989.
48. *Nietzsche: Der europäische Nihilismus* [segundo *trimestre* de 1940], edición de Petra Jaeger, 1986.
49. *Die Metaphysik des deutschen Idealismus. Zur erneuten Auslegung von Schelling: Philosophische Untersuchungen über das wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* [primer *trimestre* de 1941], edición de Günter Seubold, 1991.
50. *Nietzsches Metaphysik* [curso anunciado, pero finalmente no impartido, para el semestre de invierno de 1941-1942], y *Einleitung in die Philosophie: Denken und Dichten* [semestre de invierno de 1944-1945], edición de Petra Jaeger, 1990.
51. *Grundbegriffe* [semestre de verano de 1941], edición de Petra Jaeger, 1981. Traducción castellana: *Conceptos fundamentales. Curso del semestre de verano, Friburgo, 1941*, trad. Manuel E. Vázquez García, Madrid, Alianza Editorial, 1989.
52. *Hölderlins Hymne "Andenken"* [semestre de invierno de 1941-1942], edición de Curd Ochwadt, 1982.
53. *Hölderlins Hymne "Der Ister"* [semestre de verano de 1942], edición de Walter Biemel, 1984.
54. *Parmenides* [semestre de invierno de 1942-1943], edición de Manfred S. Frings, 1982.
55. *Heraklit. 1. Der Anfang des abendländischen Denkens* [semestre de verano de 1943]; *2. Logik. Heraklits Lehre vom Logos* [semestre de verano de 1944], edición de Manfred S. Frings, 1987.

Los primeros cursos de Friburgo: 1919-1923

56/57. *Zur Bestimmung der Philosophie.*
1. Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem
[semestre especial por el fin de la Guerra: 1919]
2. Phänomenologie und traszendentale Wertphilosophie
[semestre de verano de 1919]
3. Anexo: Über das Wesen der Universität und des akademischen Studiums
[semestre de verano de 1919]
Edición de los tres cursos a cargo de Bernd Heimbüchel, 1987.
58. *Grundprobleme der Phänomenologie* [semestre de invierno de 1919-1920], edición de Hans Helmuth Gander, 1993.
59. *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung* [semestre de verano de 1920], edición de Claudius Strube, 1993.
60*. *Augustinus und der Neuplatonismus* [semestre de verano de 1921], edición de Bernd Heimbüchel (en preparación).
61. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* [semestre de invierno de 1921-1922], edición de Walter Bröcker y Käte Bröcker-Oltmanns, 1985.

62*. *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik* [semestre de verano de 1922], edición de Franco Volpi (en preparación).
63. *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* [semestre de verano de 1923], edición de Käte Bröcker-Oltmanns, 1988.

Parte III. Manuscritos inéditos. Conferencias y pensamientos

64*. *Der Begriff der Zeit* [1924], en proyecto. Hay ya publicaciones al margen de la *Gesamtausgabe* de la conferencia de julio de 1924 sobre el concepto del tiempo. En nuestro trabajo citamos la siguiente edición: *Der Begriff der Zeit. Vortrag vor der Marburger Theologenschaft im Juli 1924*, edición y epílogo de Hartmut Tietjen, Tubinga, Max Niemeyer, 1989.
65. *Beiträge zur Philosophie. (Vom Ereignis)* [1936-1938], edición de Friedrich-Wilhelm von Hermann, 1989. Esta obra póstuma de Heidegger ha sido considerada por varios especialistas, a partir de 1989, como la más creativa y filosóficamente más rigurosa del autor desde la aparición de *Sein und Zeit*.
66*. *Bessinung* [1938-1939] (en proyecto).
67*. *Die Überwindung der Metaphysik* [1938-1939] (en proyecto).
68. *Hegel* [1938-1942], edición de Ingrid Schüssler, 1993. Esta obra incluye dos escritos: uno dedicado a la noción de la "negatividad" en Hegel en cuanto principio rector de todo su sistema filosófico; el otro aborda la "Introducción" de la *Fenomenología del espíritu*, a fin de entender cómo se integra este escrito fundamental en el resto del sistema de Hegel. En ambos casos Heidegger presenta una novedosa interpretación de Hegel, la cual parece "negar" dialécticamente sus propias interpretaciones previamente publicadas sobre el filósofo de Jena. Esta nueva edición generará, con toda seguridad, una gran discusión entre los estudiosos del pensamiento de Herbert Marcuse, antiguo discípulo de Heidegger en la investigación filosófica de Hegel.

La numeración para los otros volúmenes de la tercera sección de la *Gesamtausgabe* todavía no está claramente definida, pero los temas tentativos son los siguientes: *La historia del ser* [1938-1940]; *Sobre el principio* [1941]; *El acaecimiento* [1941-1942]; *El sendero del principio* [1944]; *Diálogos del sendero del campo y de la noche* [1945]; *El diálogo occidental* [1946-1948]; *La sentencia de Anaximandro* [1946]; *La esencia del nihilismo* [1946-1948]; *Conferencias de Bremen y Friburgo* [1949 y 1957]; *Conferencias y ponencias* [1915-1967].

Obras al margen de la *Gesamtausgabe*

Prácticamente todas las obras de Heidegger se encuentran contempladas para ser incluidas en el proyecto de la "edición integral" de la editorial Klostermann. Sin embargo, además de las ediciones independientes y traducciones a otros idiomas correspondientes a los volúmenes de la *Gesamtausgabe* que ya han sido indicadas en la sección anterior de esta bibliografía, hay algunas

obras de Heidegger que, o bien se descubrieron después de la planeación del proyecto general de la *Gesamtausgabe*, tal y como ocurrió con el famoso "Reporte Natorp" sobre Aristóteles, o bien constituyen testimonios políticos del periodo del nazismo que Heidegger decidió dejar fuera de la edición eminentemente académica de sus obras completas. Incluimos a continuación las más importantes de estas omisiones, al lado de otros textos que no hemos podido encontrar todavía en la *Gesamtausgabe*.

La autoafirmación de la Universidad alemana. El Rectorado: 1933-1934. Entrevista del Spiegel, estudio preliminar, traducción y notas de Ramón Rodríguez, Madrid, Tecnos, 1989.

Guido Schneeberger (comp.), *Nachlese zu Heidegger. Dokumente zu seinem Leben und Denken*, Berna, Suhr, 1962.

"Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. (Ainzeige der Hermeneutischen Situation)" [1922], en *Dilthey Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geistenwissenschaften*, editado por F. Rodi, Gotinga, vol. 6, 1989, pp. 237-269. Se trata del esbozo de un proyecto de investigación que Heidegger presentó simultáneamente ante Paul Natorp de la Universidad de Marburgo, y Georg Misch de la Universidad de Gotinga, para obtener en 1922 una plaza como profesor ordinario. Durante años se consideró este texto como algo mítico, irremediablemente perdido, hasta su reciente hallazgo en los archivos de la Universidad de Gotinga en 1989 Hans Georg Gadamer lo había clasificado previamente como la "forma embrionaria" de *Sein und Zeit*. Todavía no se anuncia su publicación dentro de la *Gesamtausgabe*, pero lo más probable es que se incluya en el volumen 62 de la misma.

"Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit und der gegenwärtige Kampf um eine Historische Weltanschauung" [1925], en *Dilthey Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geistenwissenschaften*, Gotinga, vol. 8, 1992-1993, pp. 143-180. Este texto, reproduce las conferencias que dictara Heidegger sobre Dilthey en una asociación cultural privada de la ciudad de Kassel, entre el 16 y el 21 de abril de 1925. La manera en que Heidegger asimiló a Dilthey para superarlo, tanto a él como al relativismo historicista, al mismo tiempo que hacía un llamado para volver a ocuparse del viejo filósofo berlinés, es expuesta magistralmente en estas conferencias de 1925. El texto fue preparado para su publicación por Frithjof Rodi y Walter Bröcker, quien también escribe un breve comentario explicativo para ubicar el contenido de las conferencias.

Aufenthalte, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1989. Edición bilingüe francés-alemán, de François Vezin como: *Séjours-Aufenthalte*, Ligugé, Poitiers, Éditions du Rocher, 1992.

Nueve textos y tres cartas de Heidegger, todavía no incluidos en la *Gesamtausgabe*, pueden encontrarse traducidos al francés en Michel Haar (ed.), *Cahier de L'Herne. Heidegger*, París, Éditions de l'Herne, 1983, pp. 33-112 y 361-405.

"Heidegger y sus alumnos judíos. (Dos escritos inéditos a Ortega y Gasset)", traducción y notas de Jaime de Salas, en *Revista de Occidente*, núm. 93, mayo de 1989, pp. 103-107. Se trata de dos cartas enviadas por Heidegger a Ortega, el 29 de mayo de 1933 y el 25 de octubre de 1934, para solicitarle ayuda para dos discípulos suyos, Karl Löwith y un tal "Dr. Brock", quienes no podían permanecer en Alemania debido a su origen judío. Las cartas confirman cómo Heidegger no guardaba prejuicios antisemitas, lo cual ya era previsible dada la especial relación que había tenido con su maestro Husserl, y con sus alumnos Hannah Arendt y Herbert Marcuse.

"Vom Ursprung des Kunstwerkes: Erste Ausarbeitung" [1935], en *Heidegger Studien*, Berlín, Duncker & Humblot, vol. 5, número conmemorativo del centenario del nacimiento de Heidegger, 1989, pp. 5-22.
"Zur Überwindung der Äesthetik. Zu 'Ursprung des Kunstwerks' " [1934], en *Heidegger Studien*, Berlín, Duncker & Humblot, vol. 6, 1990, pp. 5-7.

Escritos breves de Heidegger traducidos al castellano

"El arte y el espacio" [1969], en *ECO. Revista de la Cultura de Occidente*, Bogotá, vol. XXI, 2, núm. 122, junio de 1970, pp. 113-120.
Arte y poesía, trad. y prólogo de Samuel Ramos a "El orígen de la obra de arte" (1935) y "Hölderlin y la esencia de la poesía" [1936), México, Fondo de Cultura Económica, 1958.
"Comentarios a la poesía de Hölderlin" [1944], trad. y notas de Rafael Gutiérrez Girardot, en *Bolívar*, Bogotá, núm. 18, abril de 1953, pp. 577-595.
Hölderlin y la esencia de la poesía [1936], edición, traducción, comentarios y prólogo de Juan David García Bacca, Barcelona, Anthropos, 1989. Tanto este texto, como el anterior, se encuentran recopilados en la traducción de José María Valverde, como *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*, Barcelona, Ariel, 1983.
La época de la imagen del mundo [1938], trad. Alberto Wagner de Reyna, Santiago de Chile, Ediciones de la Universidad de Chile, 1958. Otra traducción por José Rovira Armengol incluida en *Sendas perdidas*, Buenos Aires, Losada, 1960, pp. 67-98, y otra más de Helena Cortés y Arturo Leyte incluida en *Caminos del bosque*, Madrid, Alianza Editorial, 1995, pp. 75-109.
Doctrina de la verdad según Platón y Carta sobre el Humanismo [1947], Traducción de Juan David García Bacca y Alberto Wagner de Reyna, Santiago de Chile, Instituto de Investigaciones Histórico-Culturales, Centro de Estudios Humanísticos, 1958. Ambos forman parte de los catorce ensayos recopilados en *Wegmarken*, pp. 201-236 y 311-360.
"De la esencia del fundamento" [1929]; "De la esencia de la verdad" [1943]; y "La tesis de Kant sobre el ser" [1962], en *Ser, Verdad y Fundamento*, trad. Eduardo García Belsunce, Caracas, Monte Ávila, 1975. Incluidos en *Wegmarken*, pp. 123-173, 175-199 y 439-473.
"Hegel y los griegos; conferencia dictada en la sesión general de la Academia de Ciencias de Heidelberg el 26 de julio de 1958", trad. Ian Mesa Echeverría, revisada por Francisco Soler Grima, *Revista de Filosofía*, Santiago de Chile, vol. 13, núm. 1, enero-marzo de 1966, pp. 115-130. Incluido en *Wegmarken*, pp. 421-438.
"El regreso hacia el fundamento de la metafísica" [1949], trad. Aníbal del Campo, *Número*, Montevideo, núm. 13-14, marzo-junio de 1951, pp. 91-111. Otra traducción de Rafael Gutiérrez Girardot como "El retorno al fundamento de la metafísica", en *Ideas y Valores. Revista de la Universidad Nacional de Colombia*, Bogotá, núms. 3-4, junio de 1952, pp. 203-220; incluido en *Wegmarken*, pp. 361-377.
"Qué es la metafísica. (Epílogo)" [1943], trad. Eduardo García Belsunce, *Revista de Filosofía*, Buenos Aires, Universidad Nacional de La Plata, núm. 14, 1964, pp. 74-82; incluido en *Wegmarken*, pp. 301-310.
Qué es metafísica [1929], trad. Xavier Zubiri, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1970; incluido en *Wegmarken*, pp. 103-121.

Sobre la cuestión del ser [1955], trad. Germán Bleiberg, Madrid, Revista de Occidente, 1958; incluido en *Wegmarken*, pp. 379-419.

"La voz del camino" [1949], trad. Aurelio Fuentes Rojo, *Notas y Estudios de Filosofía*, Tucumán, Argentina, vol. II, núm. 5, enero-marzo de 1951, pp. 1-4. Otra traducción, con el título más apegado al original, es la de "El sendero del campo", *ECO. Revista de la Cultura de Occidente*, Bogotá, vol. XXXVI, 3, núm. 219, enero de 1980, pp. 225-229; incluido como "Der Feldweg", en *Denkerfahrungen*, pp. 37-40.

"La pregunta por la técnica" [1953], trad. Óscar Terán, *Espacios. Revista del Centro de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Autónoma de Puebla*, vol. 1, núm. 3, 1984, pp. 54-68; incluido en *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, Neske, 1954, pp. 13-44.

"En poema habita el hombre" [1954], trad. Rafael Gutiérrez Girardot, *Revista Nacional de Cultura*, Caracas, núm. 110, 1955, pp. 145-157. Otra traducción, es la de Ruth Fischer de Walther como "...poéticamente habita el hombre", *Revista de Filosofía*, Santiago de Chile, vol. 7, núms. 1-2, enero-junio de 1960; incluido como "*...dichterisch wohnet der Mensch...*", en *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, Neske, 1954, pp. 187-204.

"¿Quién es el Zaratustra de Nietzsche?" [1953], traducción y notas de Luis González Suárez Llanos, *Cuadernos Hispanoamericanos. Revista mensual de Cultura Hispánica*, Madrid, núm. 150, junio de 1962, pp. 321-340; incluido en *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, Neske, pp. 101-126.

"La voluntad de poder como arte" [1961], trad. Ramón Pérez Mantilla, en M. Heidegger, T. W. Adorno *et al.*, *Nietzsche: 125 años*, Bogotá, Editorial Temis, 1977, pp. 112-145. Traducción parcial de la primera sección, del primer capítulo, del primer volumen de *Nietzsche*, Pfullingen, Nieske, 1961.

"El final de la filosofía y la tarea de pensar" [1964], trad. Andrés-Pedro Sánchez Pascual, en M. Heidegger, Karl Jaspers, Jean-Paul Sartre, *et al.*, *Kierkegaard vivo. Coloquio organizado por la UNESCO en París, del 21 al 23 de abril de 1964*, Madrid, Alianza Editorial, 1968, pp. 125-152.

Hebel der Hausfreund [1957], Pfullingen, Günther Neske, 1985. Traducción castellana: "Hebel, el amigo de la casa", *ECO. Revista de la Cultura de Occidente*, Bogotá, vol. XLI, 3, núm. 249, julio de 1982, pp. 225-240.

Aus der Erfahrung des Denkens, Pfullingen, Günther Neske, 1954. Edición trilingüe [alemán, castellano y catalán], de J. B. Llinares, como *Des de l'experiència del pensament*, Barcelona, Península, Eds. 62, 1987.

Was ist das-die Philosophie?, Pfullingen, Günther Neske, 1956. Traducción y notas de Víctor Li Carrillo como *¿Qué es esto, la filosofía?* Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1958; incluye un prólogo escrito especialmente por Heidegger para esta edición peruana: pp. 10-15.

Gelassenheit, Pfullingen, Günther Neske, 1959. Traducción castellana de Yves Zimmermann como *Serenidad*, Barcelona, Serbal, 1989.

Libros y artículos selectos sobre Heidegger

Allemann, Beda, *Hölderlin y Heidegger*, trad. y notas de Eduardo García Belsunce, Buenos Aires, Fabril Editora, 1965.

Arendt, Hannah, "Martin Heidegger ist 80 Jahre alt", *Merkur*, núm. 258, octubre de 1969, pp. 893-902. Traducción al inglés de Albert Hofstadter, como "Martin

Heidegger at 80", *The New York Review of Books*, vol. XVII, núm. 6, octubre 21 de 1971, pp. 50-54.

——, "La *voluntad-de-no-querer* de Heidegger" [1971], en Hannah Arendt, *La vida del espíritu. El pensar, la voluntad y el juicio en la filosofía y la política*, trad. Ricardo Montoro y Fernando Vallespin, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1984, pp. 446-472.

Beaufret, Jean, *Al encuentro de Heidegger*, trad. Juan Luis Delmont, Caracas, Monte Ávila, 1987.

——, *Dialogue avec Heidegger. Le chemin de Heidegger*, París, Minuit, 1985.

Berciano, Modesto, *La crítica de Heidegger al pensar occidental*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 1990.

Bernet, Rudolf, "Die Frage nach dem Ursprung der Zeit bei Husserl und Heidegger", en *Heidegger Studien*, vols. 3-4, Berlín, Duncker & Humblot, 1987-1988, pp. 89-104.

Biemel, Walter, *Martin Heidegger mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Hamburgo, Rowohlt, 1973.

Brisart, Robert, *La phénoménologie de Marbourg, ou la résurgence métaphysique chez Heidegger à l'époque de* Sein und Zeit, Bruselas, Publications des Facultés Universitaires de Saint-Louis, 1991.

Cardoff, Peter, *Martin Heidegger*, Frankfurt, Campus Verlag, 1991.

Cerezo Galán, Pedro, *Arte, verdad y ser en Heidegger*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1963.

Constante, Alberto, *El retorno al fundamento del pensar (Martín Heidegger)*, México, UNAM, 1986.

Cotten, Jean-Pierre, *Heidegger*, París, Seuil, 1974.

Chassard, Pierre, *Heidegger. Jenseits der Dinge*, Wesseling, Verlag A. Thomas, 1993.

Dastur, Françoise, *Heidegger et la question du temps*, París, PUF, 1990.

Dostal, Robert J., "Time and phenomenology in Husserl and Heidegger", en Charles B. Guignon (comp.), *The Cambridge Companion to Heidegger*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, pp. 141-169.

Dreyfus, Hubert L. y Harrison Hall (comps.), *Heidegger: A Critical Reader*, Oxford, Basil Blackwell, 1992.

Duque, Félix (comp.), *Heidegger: La voz de tiempos sombríos*, prólogo de José Luis Aranguren, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1991.

Emard, Paul, "Zur Fragen der Interpretation und Entzifferung der Grundlagen der *Gesamtausgabe* Martin Heidegger's" en *Heidegger Studien*, Berlín, Duncker & Humblot, vol. 9, 1993, pp. 161-171.

Farías, Víctor, *Heidegger et le nazisme*, París, Verdier, 1987.

Fehér, István M., "Heidegger's future timeliness" [entrevista conjunta a Hans Georg Gadamer, Otto Pöggeler y Friedrich-Wilhelm von Hermann en noviembre de 1989], *New Hungarian Quarterly*, núm. 117, primavera de 1990, pp. 140-143.

Ferry, Luc y Alain Renaut, *Heidegger et les Modernes*, París, Grasset, 1988.

Figal, Günter, *Heidegger zur Einführung*, Hamburgo, Junius, 1992.

Gadamer, Hans Georg, "Die Marburger Theologie" [1964], en *Hegel, Husserl, Heidegger*, vol. 3 de sus *Obras Recopiladas*, Tubinga, Mohr, 1987, pp. 197-208.

——, *Verdad y Método I. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, trad. del vol. 1 de sus *Obras Recopiladas*, a cargo de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito, Salamanca, Ediciones Sígueme, 5a. ed., 1993.

——, *Verdad y Método II*, trad. del vol. 2 de sus *Obras Recopiladas* a cargo de Manuel Olasagasti, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1992.

——, "Praktisches Wissen" [1930], en *Gesammelte Werke*, vol. 5, Tubinga, Mohr, 1985, pp. 230-248.

——, "Erinnerungen an Heideggers Anfänge", en *Dilthey Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geistenwissenschaften*, vol. 4, 1986-1987, pp. 13-26.

Gaos, José, *Introducción a* El ser y el tiempo *de Martin Heidegger*, México, Fondo de Cultura Económica, 1977.

Gil Villegas M., Francisco, "Heidegger y el nazismo en la agenda oculta del debate contemporáneo sobre la posmodernidad", en *La Jornada Semanal*, núm. 15, 24 de septiembre de 1989, pp. 36-41.

Guignon, Charles B. (comp.), *The Cambridge Companion to Heidegger*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

Gurvitch, Georges, *Las tendencias actuales de la filosofía alemana*, trad. P. Almela y Vives, Buenos Aires, Losada, 1939.

Gutiérrez, Carlos B., "El neokantismo como punto de partida de la filosofía de Heidegger", *Ideas y Valores. Revista de la Universidad Nacional de Colombia*, núms. 48-49, abril de 1977, pp. 47-65.

Haar, Michel, *Heidegger et l'essence de l'homme*, Grenoble, Jérôme Millon, 1990.

—— (comp), *Cahier de l'Herne. Martin Heidegger*, París, Éditions de l'Herne, 1983.

Habermas, Jürgen, *El discurso filosófico de la modernidad*, trad. Manuel Jímenez Redondo, Madrid, Taurus, 1989.

Hermann, Friedrich-Wilhelm von, *Subjekt und Dasein: Interpretationen zu* Sein und Zeit, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1985.

——, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Erläuterung von* Sein und Zeit, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1987.

——, *Heideggers "Grundprobleme der Phänomenologie". Zur "Zweiten Hälfte" von* Sein und Zeit, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1991.

——, *Augustinus und die phänomenologische Frage nach der Zeit*, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1992.

Hühnerfeld, Paul, *In Sachen Heidegger. Versuch über ein Deutscher genie*, Hamburgo, Hoffmann und Campe Verlag, 1959.

Jaspers, Karl, *Notizen zu Martin Heidegger*, edición de Hans Saner, Munich, Piper, 1978.

Jolivet, Régis, *Las doctrinas existencialistas*, trad. Arsenio Pacios, Madrid, Gredos, 1976.

Jung, Mathias, *Das Denken des Seins und der Glaube an Gott. Zum Verhältnis von Philosophie und Theologie bei Martin Heidegger*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1990.

Kisiel, Theodor, "The Missing Link in the Early Heidegger", en Joseph Kockelmans (comp.), *Hermeneutic Phenomenology: Lectures and Essays*, Washington, University Press of America, 1988, pp. 1-40.

——, "Why the First Draft of *Being and Time* was Never Published?", *Journal of the British Society for Phenomenology*, vol. XX, núm. 1, enero de 1989, pp. 3-22.

——, "War der frühe Heidegger tatsächlich ein cristlicher Theologe?", en Annemarie Gethmann-Siefert y Kurt Rainer Meist (comps.), *Philosophie und Poesie. Spekulation und Erfahrung* [volumen de homenaje a los 60 años de Otto Pöggeler], Stuttgart, Metzler, 1988.

Löwith, Karl, *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*, trad. Fernando Montero, Madrid, Rialp, 1956.

——, *Mi vida en Alemania antes y después de 1933: un testimonio*, trad. Ruth Zauner revisada por Andreas Lotha, Madrid, Visor, 1993.

Macquarrie, John, *An Existentialist Theology: A Comparison of Heidegger and Bultmann*, Nueva York, Macmillan, 1955.

Marcuse, Herbert, "Über konkrete Philosophie", *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, vol. 62, núm. 1, 1929, pp. 111-128. Se trata de un elogioso homenaje a la aparición de *Sein und Zeit*, donde Marcuse propone por primera vez sintetizar al marxismo con la filosofía de la "autenticidad individual". El artículo aparece en la prestigiada revista de ciencias sociales fundada por Max Weber y dirigida en 1929 por Joseph Schumpeter.

——, "The Struggle Against Liberalism in the Totalitarian View of the State" [1934], en *Negations: Essays in Critical Theory*, traducción del alemán al inglés por Jeremy J. Shapiro, Middlesex, Penguin Books, 1968, pp. 3-42.

Megill, Allan, *Prophets of Extremity: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*, Berkeley, University of California Press, 1985.

Menéndez Samara, Adolfo, *Dos ensayos sobre Heidegger*, México, Letras de México, 1939.

Misch, Georg, *Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinendersetzung der Diltheyschen Richtung mit Heidegger und Husserl*, 3a. ed., Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967.

Oudemans, Th. C. W., "Heideggers 'logische Untersuchungen'", en *Heidegger Studien*, vol. 6, Berlín, Duncker & Humblot, 1990, pp. 85-105.

Ott, Hugo, *Martin Heidegger. En camino hacia su biografía*, trad. Helena Cortés Gabaudan, Madrid, Alianza Editorial, 1992.

Padrutt, Hanspeter, "Heideggers Denken und die Ökologie", en *Heidegger Studien*, vol. 6, Berlín, Duncker & Humblot, 1990, pp. 43-67.

Palmier, Jean-Michel, *Les Écrits politiques de Heidegger*, París, Éditions de l'Herne, 1968.

Peñalver, Patricio, *Del espíritu al tiempo. Lecturas de* El Ser y el Tiempo *de Heidegger*, Barcelona, Anthropos, 1989.

Pöggeler, Otto, *El camino del pensar de Martin Heidegger*, traducción, notas y apéndice de Félix Duque, Madrid, Alianza Editorial, 1986.

——, *Filosofía y política en Heidegger*, trad. Juan de la Colina, Madrid, Alfa, 1984.

——, *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*, Friburgo, Alber Verlag, 1983.

—— (comp.), *Heidegger: Perspektiven zur Deutung seines Werkes*, Weinheim, Beltz Athenäum, 1994.

Rentsch, Thomas, *Martin Heidegger: Das Sein und der Tod. Eine kritische Einführung*, Munich, Piper, 1989.

Rodríguez García, Ramón, *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Madrid, Cincel, 1987.

Rorty, Richard, *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*, trad. Jorge Vigil Rubio, Barcelona, Paidós Ibérica, 1993.

Safranski, Rüdiger, "Martin Heidegger-Der Philosoph und sein Jahrhundert", pp. 1-2 del núm. 157 de la sección "Bilder und Zeiten", del *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, sábado 9 de julio de 1994.

——, *Ein Meister aus Deutschland: Heidegger und seine Zeit*, Munich, Hanser, 1994.

Sánchez Macgregor, Joaquín, *Acoso a Heidegger*, Puebla, Cajica, 1969.

Santander, Jesús Rodolfo, *Trabajo y Praxis en "El Ser y el Tiempo" De Martin Heidegger*, Puebla, Universidad Autónoma de Puebla, 1985.

Schaeffler, Richard, "Heidegger und die Theologie", en Annemarie Gethmann-Siefert y Otto Pöggeler (comps.), *Heidegger und die praktische Philosophie*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1988, pp. 286- 309.

Sheehan, Thomas, "The 'Original Form' of *Sein und Zeit*: Heidegger's *Der Begriff der Zeit* (1924)", *Journal of the British Society for Phenomenology*, vol. X, núm. 2, mayo de 1979, pp. 78-83.

——, "Caveat Lector: The New Heidegger", *The New York Review of Books*, vol. XXVII, núm. 19, diciembre 4 de 1980, pp. 39-41.

——, "Heidegger's Early Years: Fragments for a Philosophical Biography", en T. Sheehan (comp.), *Heidegger: The Man and the Thinker*, Chicago, Precedent, 1981, pp. 3-19.

——, "Reading a life: Heidegger and hard times", en Charles B. Guignon (comp.), *The Cambridge Companion to Heidegger*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, pp. 70-96.

Schérer, René y Arion Lothar Kelkel, *Heidegger o la experiencia del pensamiento*, trad. Bartolomé Parera Galmes, Madrid, EDAF, 1981.

Steiner, George, *Heidegger*, trad. Jorge Aguilar Mora, México, Fondo de Cultura Económica, 1983.

Strauss, Leo, "An Introduction to Heideggerian Existentialism", en *The Rebirth of Classical Political Rationalism. An Introduction to the Thought of Leo Strauss*, edición e introducción de Thomas L. Pangle, Chicago, Chicago University Press, 1989.

Vattimo, Gianni, *Introducción a Heidegger*, trad. Alfredo Báez, Barcelona, Gedisa, 1993.

——, *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger*, trad. Juan Carlos Gentile, Barcelona, Península, 1990.

——, *La sociedad transparente*, traducción, introducción y notas de Teresa Oñate, Buenos Aires, Paidós, 1990.

Wagner de Reyna, Alberto, *La ontología fundamental de Heidegger*, Buenos Aires, Losada, 1939.

Wolin, Richard (comp.), *The Heidegger Controversy: A Critical Reader*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1993.

Wolzogen, Cristoph von, "*Es gibt*. Heidegger und Natorps 'Praktische Philosophie'", en Annemarie Gethmann-Siefert y Otto Pöggeler (comps.), *Heidegger und die praktische Philosophie*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1988, pp. 313-337.

Zimmerman, Michael E., *Heideggers Confrontation with Modernity. Technology, Politics, Art*, Bloomington, Indiana University Press, 1990.

Obras citadas de Karl Mannheim y Max Weber

Mannheim, Karl, *From Karl Mannheim*, edición de Kurt H. Wolff, introducción de Volker Meja y David Kettler, Londres, Transaction Publishers, 2a. ed. aumentada, 1993.

——, *Ensayos sobre Sociología y Psicología Social*, edición de Paul Kecskemeti, México, Fondo de Cultura Económica, 1963.

——, *Essays in the Sociology of Culture*, edición de Ernest Mannheim y Paul Kecskemeti, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1956.

——, "Die Grundprobleme der Kulturphilosophie" [1919], en Éva Karádi y Erzébet Vezér (comps.), *Georg Lukács, Karl Mannheim und der Sonntagskreis*, Frankfurt, Sendler, 1985, pp. 206-231.

——, *Ideology and Utopia. An Introduction to the Sociology of Knowledge*, Londres, Kegan Paul, 1936. Traducción castellana de Salvador Echevarría como *Ideología y Utopía. Introducción a la sociología del conocimiento*, México, Fondo de Cultura Económica, 1941.

——, *Konservatismus. Ein Beitrag zur Soziologie des Wissens* [1925], edición de D. Kettler, V. Meja y N. Stehr, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1984.

——, "Das Problem der Generationen" [1929], en Kurt H. Wolff (ed.), *Karl Mannheim, Wissensoziologie. Auswahl aus dem Werk*, Berlín, Luchterhand Verlag, 1964, pp. 509-565.

——, *El problema de una sociología del saber* [1925], trad. y estudio preliminar de Jesús Carlos Gómez Muñoz, Madrid, Tecnos, 1990.

——, "Seele und Kultur" [1918], en Kurt H. Wolff (ed.), *Karl Mannheim, Wissensoziologie. Auswahl aus dem Werk*, Berlín, Luchterhand Verlag, 1964, pp. 66-84.

——, "Zur Problematik der Soziologie in Deutschland" [1929], en Kurt H. Wolff (ed.), *Karl Mannheim, Wissensoziologie. Auswahl aus dem Werk*, Berlín, Luchterhand Verlag, 1964, pp. 614-624.

Weber, Max, *Economía y sociedad. Esbozo de una sociología comprensiva* [1913-1920], estudio preliminar y traducción coordinada por José Medina Echavarría, México, Fondo de Cultura Económica, 1981.

——, *Ensayos sobre metodología sociológica* [1904-1917], trad. José Luis Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu, 1973.

——, *Ensayos sobre sociología de la religión* [1904-1920], 3 vols., traducción de José Almaraz, Julio Carabaña y Jorge Vigil, Madrid, Taurus, 1983-1987.

——, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* [1904-1905], trad. Luis Legaz Lacambra, Barcelona, Península, 1969.

——, *El problema de la irracionalidad en las ciencias sociales* [1903], traducción y estudio preliminar de José María García Blanco, Madrid, Tecnos, 1985.

——, "La ciencia como vocación" [1918], en *El político y el científico*, trad. Francisco Rubio Llorente, estudio introductorio de Raymond Aron, Madrid, Alianza Editorial, 1972, pp. 180-231.

——, "La singularidad psicológica y sociológica de los profetas escritores" [1918], en *Ensayos sobre sociología de la religión*, trad. José Almaraz, vol. 3, Madrid, Taurus, 1987, pp. 306-324.

Obras selectas sobre Karl Mannheim y Max Weber

Aguilar Villanueva, Luis F., *Weber: la idea de ciencia social*, 2 vols., México, UNAM-Miguel Ángel Porrúa, 1988.

Burger, Peter L. y Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*, Middlesex, Penguin University Books, 1971.

Burger, Thomas, *Max Weber's Theory of Concept Formation. History, Laws and Ideal Types*, Durham, Duke University Press, 1976.

Curtius, Ernst Robert, "Soziologie und ihre Grenzen", *Neue Schweizer Rundschau*, núm. 21, octubre de 1929, pp. 727-736.

——, "Max Weber über Wissenschaft als Beruf", *Die Arbeitgemeinschaft*, vol. I, 1920, pp. 197-203.

Fleischmann, Eugéne, "De Weber à Nietzsche", *Archives Européennes de Sociologie*, vol. V, núm. 2, 1964, pp. 190-238.

Fügen, Hans Norbert, *Max Weber, mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Hamburgo, Rowohlt, 1985.

Gil Villegas M., Francisco, "El concepto de racionalidad en la obra de Max Weber", *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, UNAM, núms. 117-118, julio-diciembre de 1984, pp. 25-47.

——, "Democracia y dictadura en la teoría del realismo político de Max Weber y Carl Schmitt", *Foro Internacional*, núm. 117, julio-septiembre de 1989, pp. 129-152.

——, "Los fundamentos políticos de la teoría de la administración pública. (En el centenario del natalicio de Karl Mannheim)", *Foro Internacional*, núm. 131, enero-marzo de 1993, pp. 30-53.

Honigsheim, Paul, *Max Weber. Apuntes sobre una trayectoria intelectual*, trad. Nuria C. de Kohan, Buenos Aires, Paidós, 1977.

Jaspers, Karl, "Max Weber. Discurso conmemorativo" [1920] y "Max Weber. Político, investigador y filósofo" [1932], en *Conferencias y ensayos sobre historia de la filosofía*, trad. Rufino Jimeno Peña, Madrid, Gredos, 1972, pp. 330-417.

Kettler, David, Volker Meja y Nico Stehr, *Karl Mannheim*, trad. Francisco González Arámburo, México, Fondo de Cultura Económica, 1989.

Lassman, Peter, Irving Velody y Herminio Martins (comps.), *Max Weber's* "Science as Vocation", Londres, Unwin Hyman, 1989.

Loader, Colin, *The Intellectual Development of Karl Mannheim: Culture, Politics and Planning*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

Löwith, Karl, "Max Weber und Karl Marx", en *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolotik*, vol. 67, 1932, pp. 53-99 y 175-214. Traducción al inglés de Hans Fatel con estudio introductorio de Tom Bottomore y William Outhwaite y prefacio de Bryan S. Turner, como *Max Weber and Karl Marx*, Londres, Routledge, 1993.

——, "Max Webers Stellung zur Wissenschaft", en *Zur Kritik der christlichen Uberlieferung*, Stuttgart, Kohlhammer, 1966, pp. 228-252.

Lowy, Michel, *¿Qué es la sociología del conocimiento?*, trad. Francisco Dávila Aldás, México, Premía, 1991.

Meja, Volker y Nico Stehr (comps.), *Der Streit um die Wissensoziologie. Die Entwicklung der deutschen Wissensoziologie*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1982.

Mitzman, Arthur, *La jaula de hierro: una interpretación histórica de Max Weber*, trad. Ángel Sánchez Pascual y María Dolores Castro Lobera, Madrid, Alianza Editorial, 1978.

Piché, Claude, "De Max Weber à Heidegger: L'historiographie comme liquidation méthodique de l'histoire", *Critique*, vol, XLI, núm. 461, octubre de 1985, pp. 954-973.

Remmling, Gunter W., *La sociología de Karl Mannheim*, trad. Rafael Lassaletta, México, Fondo de Cultura Económica, 1982.

—— (comp.), *Hacia la sociología del conocimiento*, trad. Gerardo Novás *et al.*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982.

Simonds, A. P., *Karl Mannheims Sociology of Knowledge*, Oxford, Oxford University Press, 1978.

Weber, Marianne, *Max Weber. Ein Lebensbild*, Tubinga, Mohr, 1926.

Wolff, Kurt H., *Contribución a una sociología del conocimiento*, trad. Alfredo Antognini y José Rosario Turiano, Buenos Aires, Amorrortu, 1974.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

Adorno, Theodor W., *Einleitung in die Musiksoziologie*, Munich, Rowohlts Deutsche Enzyklopädie, 1968.

——, *Kierkegaard. Ensayo*, trad. Roberto J. Vernengo, Caracas, Monte Ávila, 1969.

Arendt, Hannah, *Between Past and Future*, Nueva York, Viking Press, 1968.

——, *La condición humana*, trad. Ramón Gil Novales, introducción de Manuel Cruz, Barcelona, Paidós Ibérica, 1993.

——, *Der Liebesbegriff bei Augustin*, Berlín, Springer, 1929.

Ascunce, José Ángel (comp.), *Eugenio Ímaz: hombre, obra y pensamiento*, México, Fondo de Cultura Económica, 1990.

Barber, Michael D., *Guardian of Dialogue: Max Scheler's Phenomenology, Sociology of Knowledge, and Philosophy of Love*, Toronto, Associated University Presses, 1993.

Baudelaire, Charles, "Le Peintre de la vie moderne" [1868], en *Critique d'art*, edición de Claude Pichois, introducción de Claire Brunet, París, Gallimard, 1992, pp. 343-384.

Bauer, Hermann (comp.), *Marburg, Paradies der Romantiker: (aus Briefen derer die sich 1802-1804 im Forsthof trafen)*, Marburgo, Bauer, 1955.

Benjamin, Walter, "Sobre algunos temas en Baudelaire", en *Sobre el programa de la filosofía y otros ensayos* [parte de las *Illuminationen*], trad. Roberto J. Vernengo, Caracas, Monte Ávila, 1970, pp. 89-124.

Bergson, Henri, *La evolución creadora*, trad. María Luisa Pérez Torres, México, Planeta Mexicana, 1994.

Bergson, Henri, *La risa*, trad. Amalia Aydée Raggio, Madrid, Sarpe, 1985.

Berking, Helmuth (comp.), *Kultursoziologie-Symptom des Zeitgeistes?*, Würzburgo, Königshausen & Neumann, 1989.

Berlin, Isaiah, *Against the Current. Essays in the History of Ideas*, Londres, Hogarth Press, 1979.

——, *Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas*, Londres, Hogarth Press, 1976.

Beutin, Wolfgang *et al.*, *Historia de la literatura alemana*, trad. José González y Berit Balzer Haus, Madrid, Cátedra, 1991.

Bloch, Ernst, *Geist der Utopie. Erste Fassung. Faksimile der Ausgabe von 1918*, Frankfurt, Suhrkamp, 1985.

——, *El principio Esperanza*, 3 vols., traducción Felipe González Vicen, Madrid, Aguilar, 1979-1980.

——, *Sujeto-Objeto: El pensamiento de Hegel*, trad. Wenceslao Roces *et al.*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983.

Cassirer, Ernst, *La filosofía de las formas simbólicas*, 3 vols., trad. Armando Morones, México, Fondo de Cultura Económica, 1972-1976.

——, *El problema del conocimiento en la filosofía y en las ciencias modernas*, 4 vols., trad. Wenceslao Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 1948-1957.

——, *Kant, vida y doctrina*, trad. Wenceslao Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 1948.

—— y Martin Heidegger, "Disputación de Davos entre Ernst Cassirer y Martin Heidegger" [1929], apéndice a Martin Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, 2a. ed. en español, traducida por Gred Ibscher Roth y revisada por Elsa Cecilia Frost, México, Fondo de Cultura Económica, 1973, pp. 208-226.

Casullo, Nicolás (comp.), *La remoción de lo moderno: Viena del 900*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1991.

Croce, Benedetto, *Estética como ciencia de la expresión lingüística general*, trad. Ángel Vegue, prólogo de Miguel de Unamuno [a la edición castellana de 1912], Culiacán, Universidad Autónoma de Sinaloa, 1982.

——, *Breviario de estética*, trad. José Sánchez Rojas, México, Planeta Mexicana, 1993.

Curtius, Ernst Robert, *Ensayos críticos sobre la literatura europea*, trad. Eduardo Valentí, Madrid, Visor, 1989.

——, *Gesammelte Aufsätze zur Romanischen Philologie*, Berna, Francke Verlag, 1960.

——, *Literatura Europea y Edad Media Latina*, 2 vols., trad. Margit Frenk y Antonio Alatorre, México, Fondo de Cultura Económica, 1955.
Díaz Ruanova, Oswaldo, *Los existencialistas mexicanos*, México, Editorial Giménez Siles, 1982.
Dilthey, Wilhelm, *Hegel y el idealismo*, traducción y epílogo de Eugenio Ímaz, México, Fondo de Cultura Económica, 1944.
——, *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*, traducción y notas de Eugenio Ímaz, México, Fondo de Cultura Económica, 1944.
——, *Introducción a las ciencias del espíritu. En la que se trata de fundamentar el estudio de la sociedad y de la historia*, traducción, prólogo, epílogo y notas de Eugenio Ímaz, México, Fondo de Cultura Económica, 1944.
——, *El mundo histórico*, traducción, prólogo y notas de Eugenio Ímaz, México, Fondo de Cultura Económica, 1978.
——, *Teoría de la concepción del mundo*, traducción, prólogo y notas de Eugenio Ímaz, México, Fondo de Cultura Económica, 1945.
——, *Vida y poesía*, trad. Wenceslao Roces, prólogo y notas de Eugenio Ímaz, México, Fondo de Cultura Económica, 1953.
Dussort, Henri, *L'École de Marbourg*, París, PUF, 1963.
Dust, Patrick H., "El extremismo a la luz de la razón histórica", *Cuadernos Hispanoamericanos*, Madrid, núms. 403-405, enero-marzo de 1984, pp. 141-152.
Ermarth, Michael, *Wilhelm Dilthey: The Critique of Historical Reason*, Chicago, Chicago University Press, 1978.
Ettinger, Elzbieta, *Hannah Arendt and Martin Heidegger*, New Haven, Yale University Press, 1995.
Fellmann, Ferdinand, *Fenomenología y expresionismo*, Trad. Enrique Müller del Castillo, Barcelona, Alfa, 1984.
Forster, Ricardo, *Benjamin y Adorno: El ensayo como filosofía*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1991.
Gadamer, Hans Georg, *The Idea of the Good in Platonic-Aristotelian Philosophy* [1978], traducción, introducción y notas de P. Christopher Smith, New Haven, Yale University Press, 1986.
——, *Philosophische Lehrjahre*, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1977.
——, *Die Universität Heidelberg und die Geburt der modernen Wissenschaft*, Heidelberg, Springer, 1987.
Gaos, José, *Historia de nuestra idea del mundo*, nueva edición cotejada con el manuscrito original, prólogo de Andrés Lira, vol. XIV de las *Obras Completas*, Fernando Salmerón (coord.), México, UNAM, 1994.
—— (comp.), *Trabajos de historia filosófica, literaria y artística del cristianismo y la Edad Media*, México, El Colegio de México-Fondo de Cultura Económica, 1943.
García Morente, Manuel, *Lecciones preliminares de filosofía*, México, Editorial Época, 1971.
Gay, Peter, *Weimar Culture: The Outsider as Insider*, Nueva York, Harper & Row, 1968.
Gil Villegas M., Francisco, "La libertad en la evolución del pensamiento político de Sartre", *Iztapalapa. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, UAM, núm. 7, junio-diciembre de 1982, pp. 334-346.
——, "Razon y libertad en la filosofía política de Hegel", *Estudios. Filosofía-Historia-Letras*, ITAM, núm. 15, invierno de 1988, pp. 49-86.
Glockner, Hermann, *Heidelberger Bilderbuch*, Bonn, Bouvier Verlag, 1969.

Goethe, Johann Wolfgang, *Urfaust. Goethes "Faust" in Ürsprunglicher gestalt*, edición de Robert Petsch, Stuttgart, Reclam Universal Bibliotek, 1985.
Goldmann, Lucien, *Introducción a la filosofía de Kant*, trad. José Luis Etcheverry, Buenos Aires, 1974.
Gómez Martínez, José Luis, *Teoría del ensayo*, México, UNAM, 1992.
Gómez Robledo, Antonio, *Platón. Los seis grandes temas de su filosofía*, México, FCE-UNAM, 1974.
González, Juliana, *La metafísica diálectica de Edurdo Nicol*, México, UNAM, 1981.
Grabert, Willy *et al.*, "Heidelberger und späte Romantik", en *Geschichte der deutschen Literatur*, Munich, Bayerischer Schulbuch Verlag, 1981, pp. 165-174.
Green, Martin, *Else und Frieda: die von Richthofen-Schwestern*, Munich, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1980
Habermas, Jürgen, "La modernidad: un proyecto inacabado" [1980], en *Ensayos políticos*, trad. Ramón García Cotarelo, Barcelona, Península, 1988, pp. 265-283.
——, *Observations on the "Spiritual Situation of the Age"*, traducción y estudio introductorio de Andrew Buchwalter, Cambridge, Mass., MIT Press, 1984.
——, *Philosophical-Political Profiles*, traducción del alemán al inglés de Frederick G. Lawrence, Cambridge, Mass., The MIT Press, 1983.
——, *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 vols., Frankfurt, Suhrkamp, 1981. Hay traducción castellana en la Editorial Taurus de Madrid, 1988-1989.
Hartmann, Nicolai, *Autoexposición sistemática* [1955], trad. Bernabé Navarro, estudio preliminar de Carlos Mínguez, Madrid, Tecnos, 1989.
——, *Introducción a la filosofía* [1949], trad. José Gaos, México, UNAM, Centro de Estudios Filosóficos, 1961.
——, *Metafísica del conocimiento* [1921], 2 vols., trad. José Rovira Armengol, Buenos Aires, Losada, 1957.
——, *Ontología* [1934-1950], 5 vols., trad. José Gaos, México, Fondo de Cultura Económica, 1954-1964.
——, *Platos Logik des Seins* [1909], Berlín, Walter de Gruyter, 2a. ed., 1965. Reproducción inmodificada de la edición original de 1909, publicada como tercer volumen de los *Philosophischen Arbeiten* editados por Hermann Cohen y Paul Natorp, Marburgo, 1909.
Heidegger, Martin, "Zur Geschichte des philosophischen Lehrsthuls seit 1866", en Heinrich Hermenlink (comp.), *Die Phillips-Universität zu Marburg: 1527-1927*, Marburgo, Phillips-Universität, 1927, pp. 680-687.
Heine, Heinrich, *Alemania*, traducción e introducción de Max Aub, México, UNAM, 1972.
Herf, Jeffrey, *Reactionary Modernism. Technology, Culture, and Politics in Weimar and the Third Reich*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984.
Hodges, H. A., *Wilhelm Dilthey. An Introduction*, Londres, Kegan Paul, 1944.
Holborn, Hajo, "Dilthey and the Critique of Historical Reason", *Journal of the History of Ideas*, vol. 11, 1950.
Hölderlin, Friedrich, *Poemas: edición bilingüe*, trad. José María Valverde, Barcelona, Icaria, 1983.
Holthusen, Hans Egon, *Rainer Maria Rilke in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Hamburgo, Rowohlt, 1958.
Husserl, Edmund, "Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins" [1917], en *Phänomenologie der Lebenswelt. Ausgewählte Texte II*, Stuttgart, Reclam, 1986, pp. 80-165 y 296-297.

——, *El artículo de la* Encyclopaedia Britannica [1925], traducción y edición de Antonio Zirión, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1990.
——, *Las conferencias de París. Introducción a la fenomenología trascendental* [1929], traducción, presentación y notas de Antonio Zirión, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1988.
——, *La filosofía como ciencia rigurosa* [1911], trad. Elsa Tabering, Buenos Aires, Nova, 1972.
——, *Investigaciones lógicas* [1900], 2 vols., trad. Manuel García Morente y José Gaos, Madrid, Alianza Universidad, 1982.
——, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* [1913], trad. José Gaos, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.
——, *Meditaciones cartesianas* [1929], trad. José Gaos, México, El Colegio de México, 1942.
Ímaz, Eugenio, *El pensamiento de Dilthey*, México, El Colegio de México, 1946.
Jaeger, Werner, *Aristóteles: bases para la historia de su desarrollo intelectual* [1923], trad. José Gaos, México, Fondo de Cultura Económica, 1946.
——, *Cristianismo primitivo y Paideia griega* [1960], trad. Elsa Cecilia Frost, México, Fondo de Cultura Económica, 1965.
Janik, Allan y Stephen Toulmin, *Wittgenstein's Vienna*, Nueva York, Simon and Schuster, 1973.
Laín Entralgo, Pedro, *La generación del noventa y ocho*, Madrid, Espasa-Calpe, 1983.
Larroyo, Francisco, *El existencialismo: sus fuentes y direcciones*, México, Stylo, 1951.
——, "Presentación introductiva", a Pablo Natorp, *Propedéutica filosófica. Kant y la Escuela de Marburgo. Curso de pedagogía social*, México, Porrúa, 1975.
Lask, Emil, *Gesammelte Schriften*, vol. 3, edición póstuma a cargo de E. Herrigel, Tubinga, Mohr, 1924.
Lenk, Kurt (comp.), *El concepto de ideología*, trad. José Luis Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu, 1982.
Lieber, Hans-Joachim, *Saber y sociedad. Los problemas de la sociología del saber*, trad. Felipe González Vicen, Madrid, Aguilar, 1981.
Lipton, David R., *Ernst Cassirer: The dilemma of a liberal intellectual in Germany, 1914-1933*, Toronto, University of Toronto Press, 1978.
Löwith, Karl, *Gesammelte Abhandlungen. Zur Kritik der geschichtlichen Existenz*, Stuttgart, Kohlhammer, 2a. ed., 1960.
——, *El sentido de la historia. Implicaciones teológicas de la filosofía de la historia* [1949], trad. Justo Fernández Buján, Madrid, Aguilar, 1973.
Lukes, Steven, *Émile Durkheim: His Life and Work*, Middlesex, Penguin Books, 1975.
Mader, Wilhelm, *Max Scheler in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Hamburgo, Rowohlt, 1980.
Mann, Thomas, *Consideraciones de un apolítico* [1918], trad. León Mames, Barcelona, Grijalbo, 1978.
——, *Obras Completas*, 3 vols., trad. J. Moreno, F. Oliver, J. Farran y R. Coll, Barcelona, Plaza & Janés, 1965.
Marcuse, Herbert, *L'Ontologie de Hegel et la théorie de l'historicité* [1932], traducción del alemán de Gérard Raulet y Henri Baatsch, París, Gallimard, 1991. Existe una traducción al castellano, poco recomendable por su ininteligibilidad, en la Editorial Martínez Roca de Barcelona, 1970.
Marías, Julián (comp.), *El espíritu europeo*, Madrid, Guadarrama, 1957. Recopilación de las ponencias y discusiones de las *"Rencontres Internationales"* de Ginebra del año

de 1946, en las que participaron, entre otros, Julien Benda, Georges Bernanos, Karl Jaspers y Georg Lukács.
Meinecke, Friedrich, "Kausalitäten und Werte in der Geschichte" [1928], en *Staat und Persönlichkeit*, Berlín, E. S. Mittler, 1933.
——, *Strassburg, Freiburg, Berlin: 1901-1919. Erinnerungen*, Stuttgart, K. F. Koehler Verlag, 1949.
Merton, Robert K., "Insiders and Outsiders: A Chapter in the Sociology of Knowledge", *American Journal of Sociology*, vol. 78, núm. 1, julio de 1972, pp. 9-47.
Metall, Rudolf Aladár, *Hans Kelsen. Vida y obra*, trad. Javier Esquivel, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 1976.
Mönch, Walter, *Deutsche Kultur: von der Aufklärung bis zur Gegenwart*, Munich, Max Hueber Verlag, 1971.
Morgan, Robert, "Ernst Troeltsch and the dialectical theology", en John Powell Clayton (comp.), *Ernst Troeltsch and the future of theology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976.
Naeher, Jürgen, *Oswald Spengler mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Hamburgo, Rowohlt, 1984.
Nicol, Eduardo, *Metafísica de la expresión*, México, Fondo de Cultura Económica, 1957.
Paetzold, Heinz, *Ernst Cassirer zur Einführung*, Hamburgo, Junius, 1993.
Palmier, Jean-Michel, *L'Expressionnisme comme Révolte. Apocalypse et Révolution*, París, Payot, 1983.
——, *L'Expressionnisme et les arts: Portrait d'une génération*, París, Payot, 1979.
——, *L'Expressionnisme et les arts. Peinture, théâtre et cinéma*, París, Payot, 1980.
Pérez Gay, José María, *El imperio perdido*, México, Cal y Arena, 1991.
Raulet, Gérard (comp.), *Weimar ou l'explosion de la modernité*, París, Anthropos, 1984.
Reed, Thomas J., *Thomas Mann. The Uses of Tradition*, Oxford, Oxford University Press, 1974.
Rickert, Heinrich, *Ciencia cultural y ciencia natural* [1910], trad. Manuel García Morente, Madrid, Espasa-Calpe, 1922.
——, *Introducción a los problemas de la filosofía de la historia* [1907], trad. Walter Liebling, Buenos Aires, Nova, 1961.
——, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*, Tubinga, Mohr, 4a. ed., 1921.
——, *Die Heidelberger Tradition in der deutschen Philosophie*, Tubinga, Mohr, 1931.
Rickmann, H. P. (ed.), *Dilthey: Selected Writings*, traducción, edición, introducción y notas de H. P. Rickmann, Cambridge, Cambridge University Press, 1976.
——, *Wilhelm Dilthey, Pioneer of the Human Studies*, Londres, Paul Elek, 1979.
Ries, Wiebrecht, *Karl Löwith*, Stuttgart, Metzler, 1992.
Ringer, Fritz, *The Decline of the German Mandarins: The German Academic Community, 1890-1933*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1969.
——, *Education and Society in Modern Europe*, Bloomington, Indiana University Press, 1979.
Sánchez Villaseñor, José, *Gaos en Mascarones. La crisis del historicismo y otros ensayos*, México, Editorial Jus, 1945.
Saner, Hans, *Karl Jaspers in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Hamburgo, Rowohlt, 1979.
Sartre, Jean-Paul, *Baudelaire* [1947], trad. Aurora Bernárdez, prólogo de Michel Leiris, Madrid, Losada en Alianza Editorial, 1984.

——, *El existencialismo es un humanismo* [1946], trad. Victoria Prati, Buenos Aires, Sur, 1973.

——, *El ser y la nada. Ensayo de ontología fenomenológica* [1943], trad. Juan Valmar, Buenos Aires, Losada, 1972.

Schapp, Wilhelm, *Beiträge zur Phänomenologie der Wahrnehmung*, Gotinga, Erlangen, 2a. ed., 1925.

Scheler, Max, *Conocimiento y trabajo* [1926], trad. N. Fortuny, Buenos Aires, Nova, 1969.

——, *Ética* [1913-1916], 2 vols., trad. H. Rodríguez Sanz, Madrid, Revista de Occidente, 1941.

——, *El puesto del hombre en el cosmos* [1928], trad. José Gaos, Buenos Aires, Losada, 1938.

——, *El resentimiento en la moral* [1915], trad. José Gaos, Madrid, Revista de Occidente, 1927.

——, *Sociología del saber* [1924], trad. José Gaos, Madrid, Revista de Occidente, 1935.

——, *Philosophische Weltanschauung* [1925-1927], Maria Scheler (comp.), Berna y Munich, Francke Verlag, 3a. ed., 1968.

Schilpp, Paul Arthur (ed.), *The Philosophy of Ernst Cassirer*, LaSalle, Illinois, Open Court, 1973.

—— (ed.), *The Philosophy of Karl Jaspers*, LaSalle, Illinois, Open Court, 1974.

Schmitt, Carl, *Political Romanticism* [1925], traducción e introducción de Guy Oakes, Cambridge, Mass., MIT Press, 1986.

Schonauer, Franz, *Stefan George in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Hamburgo, Rowohlt, 1979.

Schorske, Carl E., *Fin-de-siècle Vienna. Politics and Culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.

Schumpeter, Joseph A., "*Sozialpolitik* and Historical Method", en *History of Economic Analysis*, Nueva York, Oxford University Press, 1954, pp. 800-824.

Schutz, Alfred, "El forastero: ensayo de psicología social" [1944], en *Estudios sobre teoría social*, trad. Néstor Míguez, Buenos Aires, Amorrortu, 1974, pp. 95-107.

Segovia Canosa, Rafael, *Tres salvaciones del siglo XVIII español*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1960.

Skinner, Quentin, *The Foundations of Modern Political Thought*, 2 vols., Cambridge, Cambridge University Press, 1978.

Spengler, Oswald, *La decadencia de Occidente. Bosquejo de una morfología de la historia universal* [1918-1922], 2 vols., trad. Manuel García Morente, México, Planeta Mexicana, 1993.

——, *El hombre y la técnica. Contribución a una filosofía de la vida* [1931], trad. Manuel García Morente, Madrid, Espasa-Calpe, 1932.

——, *Años decisivos. Alemania y la evolución histórica universal* [1933], trad. Luis López Ballesteros, Madrid, Espasa-Calpe, Colección Austral, 1962.

Strauss, Leo, *What is Political Philosophy?*, Glencoe, The Free Press, 1959.

Stuart Hughes, H., *Conciencia y sociedad. La reorientación del pensamiento social europeo: 1890-1930*, trad. Luis Escobar Bareño, Madrid, Aguilar, 1972.

Szilasi, Wilhelm, "Lo lógico-desnudo: observaciones sobre un concepto fundamental del filósofo Emil Lask" [1967], en W. Szilasi, *Fantasía y conocimiento*, trad. Edgardo Albizu, Buenos Aires, Amorrortu, 1977, pp. 107-116.

Troeltsch, Ernst, *Der Historismus und seine Probleme*, Tubinga, Mohr, 1922.

——, *Deutscher Geist und Westeuropa*, Tubinga, Mohr, 1923.

Tuchman, Barbara, *The Proud Tower. A Portrait of the World Before the War: 1890-1914*, Nueva York, Macmillan, 1966.
Unamuno, Miguel de, *Del sentimiento trágico de la vida* [1913], México, Planeta Mexicana, 1993.
Veblen, Thorstein, "The Intellectual Pre-eminence of Jews in Modern Europe" [1919], en Max Lerner (ed.), *The Portable Veblen*, Middlesex, Penguin Books, 1976, pp. 467-479.
Voeglin, Eric, *Order and History*, 4 vols., Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1956-1958.
——, *Science, Politics and Gnosticism*, Chicago, Regnery, 1968.
Volke, Werner, *Hugo von Hofmannsthal in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Hamburgo, Rowohlt, 1989.
Vossler, Karl, *Filosofía del lenguaje. Ensayos* [1910-1913], tradución y notas de Amado Alonso y Raimundo Lida, Buenos Aires, Losada, 1943.
Weber, Alfred, *Historia de la cultura* [1935], trad. Luis Recaséns Siches, México, Fondo de Cultura Económica, 1974.
Whitehead, Alfred North, *Adventures of Ideas*, Nueva York, Macmillan, 1933.
Wilhelm, Daniel, *Les romantiques allemands*, París, Seuil, 1980.
Willey, Thomas E., *Back to Kant. The Revival of Kantianism in German Social and Historical Thought, 1860-1914*, Detroit, Wayne State University Press, 1978.
Windelband, Wilhelm, *Historia general de la filosofía* [1892], trad. Francisco Larroyo, México, El Ateneo, 1960.
Witte, B., "Benjamins Baudelaire. Rekonstruktion und Kritik eines Torsos", *Text + Kritik. Zeitschrift für Literatur*, núms. 31-32, 1979, pp. 81-90.
Wohl, Robert, *The Generation of 1914*, Londres, Weidenfeld and Nicolson, 1980.
Worringer, Wilhelm, *Abstracción y naturaleza* [1908, con prefacio de 1947], trad. Mariana Frenk, México, Fondo de Cultura Económica, 1953.
——, *La esencia del estilo gótico* [1911], trad. Manuel García Morente, Madrid, Revista de Occidente, 1925.
Wunberg, Gotthart y Johannes Braakenburg (comps.), *Die Wiener Moderne. Literatur, Kunst und Musik zwischen 1890 und 1910*, Stuttgart, Reclam, 1984.
Young-Bruehl, Elizabeth, *Hannah Arendt. For Love of the World*, New Haven, Yale University Press, 1982.

ÍNDICE

Agradecimientos 9
Introducción 13

I. Los reclamos de prioridad cronológica frente a Heidegger 31
A. El reclamo de originalidad de Ortega y su relación con Heidegger 31
B. Lukács como "creador" de la filosofía existencialista 46

II. Divergencias y problemas compartidos en las primeras teorías literarias de Lukács y Ortega 65
A. Coincidencias y paralelismos de Lukács y Ortega en sus respectivas teorías de la novela 69
B. Épica, aventura y novela en la génesis de la modernidad 74
C. Tiempo y Ser en el análisis de la novela 81
D. La novela: modernidad y decadencia de un género literario 84
E. Un mismo planteamiento del problema de la crisis de la modernidad en la novela, pero dos respuestas diferentes 89

III. El *Zeitgeist* de la Alemania guillermina durante los años de aprendizaje de Lukács y Ortega 93
A. La definición sociológica del *Zeitgeist* con fundamento en el factor generacional 95
B. La localización social de los *outsiders* 102
C. Dilthey, la idea de la vida y el existencialismo 108
D. Georg Simmel como *Herr Zeitgeist* 116
E. Las categorías fundamentales en la *Lebensphilosophie* de Simmel 133
1. Alma, forma y vida: una estrategia impresionista 134
2. La crítica del racionalismo neokantiano a la filosofía de la vida 140
3. Ejemplificación de la pluralidad irreductible de las formas 147
4. La tragedia de la cultura de la modernidad 151

IV. El problema de la modernidad y la transformación del legado de Simmel 163
A. Simmel y Ortega: de la teoría estética y la tragedia de la cultura a la "rebelión de las masas" 168

B. Lukács y Simmel: del problema de la crisis de la cultura moderna al desarrollo de la estética del joven Lukács 182
C. La combinación de Simmel con Hegel y Bloch en la transición del ensayo a la estética "sistemática" del joven Lukács: 1912-1918 200
D. De la tragedia de la cultura a la "filosofía existencialista" y el problema general de la modernidad. Las modificaciones de Lukács, Ortega y Max Weber al legado de Simmel 214

V. Las universidades alemanas y la generación de 1914 en la configuración del *Zeitgeist* de la modernidad 225
A. Heidelberg, Marburgo y Friburgo como centros de producción cultural entre 1900 y 1929 226
1. Heidelberg am Neckar 231
2. Freiburg im Breisgau 236
3. Marburg an der Lahn 239
B. La localización generacional de Lukács y Ortega entre 1906 y 1918 248
1. La misión histórica de la *unidad* generacional de Ortega y Gasset 252
2. La misión histórica de la *unidad* generacional de Lukács 256
3. Lukács y Ortega como líderes de la generación de 1914 267

VI. La marginalidad social de los intelectuales extranjeros: Lukács y Ortega como *outsiders* en Alemania 273
A. Los intelectuales y la sociología del conocimiento como método hermenéutico 276
B. Ortega como "espectador" y comunicador de contextos culturales en Alemania 285
C. Georg von Lukács: *outsider* "libremente flotante" entre dos mundos culturales 300
1. Genios y judíos aristócratas del Imperio Austrohúngaro 302
2. Lukács en Heidelberg o la época del "señorito satisfecho" 309
3. Los esfuerzos de Max Weber para convertir a Lukács en un "mandarín" alemán 320
D. Problemas filosóficos compartidos por los *outsiders* con el *complejo* generacional de 1914 en Alemania 336
1. La oposición entre lógica y vida y la superación de la dualidad sujeto-objeto 339
2. Nicolai Hartmann: fuente compartida en el problema de la verdad 343

3. La influencia del expresionismo en la generación de 1914 351
4. Dos "vasos comunicantes" para los *outsiders* en Alemania: Worringer y Curtius 361

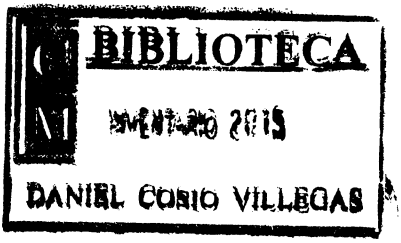
VII. El ensayo precursor y el tratado sistemático 377
A. Fenomenología del ensayo 377
B. El ensayo y la "voluntad" de sistema en Ortega y Gasset 383
C. Lukács el ensayista o el problema de la relación del Bautista con el Mesías 400
D. Importancia de la localización espacial en la génesis de los ensayos precursores y del tratado sistemático 409
1. La raíz urbana y cosmopolita de los ensayos de Simmel 410
2. El esteticismo urbano y distanciado de Lukács, el ensayista 413
3. Ortega y Heidegger o la antropología del *outsider* contrapuesta a la del *insider* 416

VIII. Génesis de *Sein und Zeit* o arqueología de un tratado 431
A. Primeras publicaciones y procedencia teológica de Heidegger 432
B. Los primeros cursos de Friburgo (1919-1923) como material preparatorio de *Sein und Zeit* 438
1. Los cursos de 1919 y el problema de la "irracionalidad" 438
2. La temática teológica de los cursos de 1920 y 1921 447
3. Los cursos sobre Aristóteles de 1921 y 1922 como "introducción" a la hermenéutica de la facticidad 452
4. El curso de 1923 como borrador de la primera sección de *Sein und Zeit* 455
C. Marburgo, de 1924 a 1927, o la pregunta por el Ser abordada desde el horizonte del tiempo 461
1. El proyecto original de escribir un libro sobre Aristóteles 461
2. La conferencia de julio de 1924 como "versión embrionaria" de *Sein und Zeit* 474
3. Los prolegómenos de 1925 a la historia del concepto del tiempo como primera redacción de *Sein und Zeit* 483
4. El curso de 1926 sobre el problema de la verdad como afinación final para la redacción definitiva del tratado de 1927 492
D. Teología, humanismo y "existencialismo" en la epigénesis de *Sein und Zeit* 502

Epílogo 513

Bibliografía 521

Los profetas y el Mesías.
Lukács y Ortega como precursores de Heidegger
en el Zeitgeist *de la modernidad (1900-1929)*
se terminó de imprimir en noviembre de 1996
en Impresora y Encuadernadora Progreso, S. A. de C. V. (IEPSA),
Calz. de San Lorenzo, 244; 09830 México, D. F.
Se imprimieron 2 000 ejemplares más sobrantes para reposición.
Cuidó la edición el Departamento de Publicaciones
de El Colegio de Mexico.



EL COLEGIO DE MEXICO

3 905 0648692 V

Acerca de Lukács y de Ortega y Gasset, filósofos de la generación de 1914, se ha sostenido que ambos representan posiciones radicalmente opuestas y que puede adjudicárseles el crédito de ser precursores de Martin Heidegger. Sin embargo, cuando Francisco Gil Villegas M. aplica el método de la sociología del conocimiento al ambiente cultural europeo del primer tercio del siglo XX, cuestiona estos dos lugares comunes de la historia de las ideas. *Los profetas y el Mesías* es el primer estudio que hace hincapié en las coincidencias entre las obras de juventud de Lukács y las de Ortega y Gasset. El autor expone además una audaz "arqueología del saber" de *El ser y el tiempo* de Heidegger para demostrar que, si bien algunos de sus elementos ya se encuentran en los ensayos estéticos tanto del húngaro como del español, la obra de Heidegger sigue siendo profundamente original e innovadora.

Fiel al método filológico de la germanística y al método sociológico, el autor explica las coincidencias y discrepancias por factores generacionales y de localización social. La metodología del presente trabajo constituye un argumento más en su favor: por su estilo claro y preciso, por la erudición de sus notas y de su bibliografía y, sobre todo, por su exigencia de continuidad con la obra de José Gaos, *Los profetas y el Mesías* recupera las mejores tradiciones de investigación en México.

Francisco Gil Villegas M. (1953) realizó sus estudios de licenciatura en relaciones internacionales y de maestría en ciencia política en El Colegio de México, y los del doctorado en estudios políticos en el Balliol College de la Universidad de Oxford, Inglaterra, bajo la supervisión de Steven Lukes. De 1981 a 1982 fue investigador visitante del Instituto de Sociología de la Universidad de Heidelberg. Desde 1982 es profesor investigador de El Colegio de México, donde ha impartido cursos de Teoría Sociológica y Teoría de la Historia en los programas del doctorado de sociología e historia, y de filosofía política e historia de las ideas en los programas de licenciatura. Actualmente es director de la revista *Foro Internacional.*

El Colegio de México
Fondo de Cultura Económica

En la portada: Fotografía de George Lukács, © 1980, 1981 Éva Fekete y Éva Karádi.
Fotografía de José Ortega y Gasset tomada del libro *José Ortega y Gasset: Imágenes de una vida 1883-1955*, Fundación Ortega y Gasset Madrid, 1983. © Soledad Ortega.
Fotografía de Martin Heidegger, © 1973 Rowohlt Taschenbuch Verlag GmbH.

9 789681 206673