

La huella del pasado

BIBLIOTECA DE FILOSOFÍA

TÍTULOS PUBLICADOS EN ESTA COLECCIÓN

Markus Gabriel Sentido y existencia. Una ontología realista

Bernard N. Schumacher Muerte y mortalidad en la filosofía contemporánea

Wilhelm G. Jacobs Leer a Schelling

Byung-Chul Han Muerte y alteridad

Dieter Thomä Puer Robustus

Byung-Chul Han Hegel y el poder

Claus Dierksmeier Libertad cualitativa

François Jaran

La huella del pasado

Hacia una ontología de la realidad histórica

Herder

Diseño de la cubierta: Gabriel Nunes

© 2019, *François Jaran*

© 2019, *Herder Editorial, SL, Barcelona*

ISBN: 978-84-254-4252-0

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Dirijase a cedro (Centro de Derechos Reprográficos) si necesita reproducir algún fragmento de esta obra (www.conlicencia.com).

Imprenta: *Sagràfic*

Depósito legal: B-15.649-2019

Printed in Spain - Impreso en España

Herder

www.herdereditorial.com

Para Justine

Índice

PREFACIO	13
NOTA BIBLIOGRÁFICA	15
<i>Abreviaturas</i>	16
INTRODUCCIÓN.....	17
1. EL PROBLEMA DE LA FUNDAMENTACIÓN DE LAS CIENCIAS HUMANAS	25
a) Aportación de Dilthey al problema de la fundamentación de las ciencias humanas.....	26
b) La crítica de Windelband.....	28
c) Rickert y la aprehensión de la realidad	29
d) El insostenible monismo ontológico	38
2. LA FILOSOFÍA DE LA VIDA DE DILTHEY	43
a) La vivencia como conjunto anterior a la distinción entre lo psíquico y lo físico.....	45
b) La comprensión y el nexo espiritual	49
c) Las ciencias del espíritu y la vida humana.....	52
d) La percatación de una vivencia.....	55
e) Naturaleza e historia	61
3. PENSAR LA HISTORIA DESDE LA EXPERIENCIA FÁCTICA DE LA VIDA.....	65
a) Hacia una ontología de la historia	65

b) Relación con Dilthey y los neokantianos	70
c) La filosofía y lo histórico	73
d) Primer intento de una ontología (fenomenológica) de la historia	78
e) Influencias decisivas	87
4. SITUAR A DILTHEY EN EL TERRENO	
DE LA ONTOLOGÍA.....	91
a) El ente que es como historia	92
b) Dilthey y la ontología fenomenológica	99
c) Ser-pretérito y ser-sido	104
d) Historia y saber histórico	109
e) Formulación del proyecto de una «fenomenología de la historia»	113
5. LA HISTORIA EN EL MARCO DE LA ONTOLOGÍA	
FUNDAMENTAL	117
a) La extensión entre nacimiento y muerte	118
b) Un ejemplo concreto: la antigüedad	125
c) Los límites del análisis ontológico de la antigüedad.....	129
d) La ontología fundamental y el ente histórico.....	134
e) Las tareas pendientes de una ontología del ente histórico.....	141
6. LA RE-EFECTUACIÓN EN ROBIN G. COLLINGWOOD...	147
a) La realidad ideal de la historia.....	149
b) La re-efectuación de la historia	151
c) Collingwood y la hermenéutica	159
7. LA HUELLA EN PAUL RICŒUR	163
a) El alcance ontológico de la huella.....	166
b) Huellas e historia	172
c) Huellas, artefactos y antigüedades	173

CONCLUSIÓN	177
NOTAS	189
BIBLIOGRAFÍA.....	195
I. Fuentes	195
II. Bibliografía secundaria.....	202
III. Obras de referencia	206

Prefacio

Este libro tiene la intención de convertir en problema ontológico un tema que fue abordado desde un punto de vista metodológico en *Phénoménologies de l'histoire. Husserl, Heidegger et l'histoire de la philosophie* (Lovaina la Nueva, 2013). En nuestro anterior intento de preguntar acerca de la relación entre fenomenología e historia, analizamos las pautas que establecieron las fenomenologías de Husserl y de Heidegger a la hora de reflexionar acerca de su propia relación con la historia del pensamiento y de elaborar un método para la lectura de textos históricos. En el presente caso, la meta es otra: buscar en la obra fenomenológica de Heidegger —en la década 1919-1929— unas indicaciones para aprehender la realidad de lo histórico, para cernir de forma precisa el sentido que puede tener la expresión «realidad histórica». Esta pregunta acerca del modo de ser de lo histórico nos brinda la ocasión de desarrollar un cuestionamiento ontológico original que se entiende a sí mismo como una contribución al intento heideggeriano de repensar el vínculo que une el ser al tiempo.

*

Quiero agradecer a Ramón Rodríguez y a David Hereza Modrego sus lecturas atentas y críticas de una primera versión de este libro.

Nota bibliográfica

Para evitar sobrecargar el libro con notas a pie de página, señalamos entre paréntesis las referencias a las fuentes con unas indicaciones mínimas que encuentran su explicación en la lista de abreviaturas presentada a continuación. La primera indicación se referirá siempre al texto original (abreviatura, tomo y páginas) y la segunda, después de la barra oblicua (/), a la traducción en castellano cuando esta exista y no contenga ya indicaciones a la paginación original. Nos hemos reservado el derecho de modificar las traducciones existentes (que siempre hemos consultado) sin hacer mención de ello.

En cuanto a las referencias a la bibliografía secundaria, se indican con el apellido del autor, la fecha de publicación del texto y el número de página, en su caso. Las referencias completas se encuentran fácilmente en la bibliografía. Las pocas notas que hemos tenido a bien incluir están situadas al final del libro, ya que atañen a cuestiones de traducción, referencias adicionales o temas que, de forma general, no son necesarios para la buena comprensión del texto.

ABREVIATURAS

- DYB Wilhelm DILTHEY/Graf Paul YORCK VON WARTENBURG, *Briefwechsel 1877-1897*
GA Martin HEIDEGGER, *Gesamtausgabe*
GN Wilhelm WINDELBAND, *Geschichte und Naturwissenschaft*
GP Heinrich RICKERT, *Geschichtsphilosophie*
GS Wilhelm DILTHEY, *Gesammelte Schriften*
GW Hans-Georg GADAMER, *Gesammelte Werke*
IH Robin G. COLLINGWOOD, *The Idea of History*
SZ Martin HEIDEGGER, *Sein und Zeit*
TR Paul RICŒUR, *Temps et récit* (3. *Le temps raconté*)

Introducción

Nada distingue los recuerdos de los demás momentos. No se reconocen hasta más tarde. Por sus cicatrices.

CHRIS MARKER, *La Jetée*

Hay un consenso entre el sentido común y la filosofía tradicional para afirmar que el pasado, a diferencia del presente, *ya no es*, ha cesado de existir o ha abandonado el ámbito del ser. Sabemos, por otra parte, que el pasado no desaparece sin más, es decir, sin dejar tras él una cierta huella que atestigua su paso por el presente. Esto sucede ante todo en la memoria y gracias a la rememoración que permite volver a hacer presente lo desaparecido. Pero el paso de las cosas no solo modifica los contenidos mentales sino también la configuración del mundo mismo, dejando marcas físicas duraderas. Si la primera manera de entender la huella (mental) abre el ámbito de una reflexión epistemológica sobre la historia, la segunda (física) permite desplegar una reflexión ontológica.

El gran pensador al cual se vuelve una y otra vez para retratar el efecto del paso del tiempo es Agustín de Hipona quien, después de confesar humildemente su impotencia frente a tal empresa, escribió unas de las páginas más esclarecedoras sobre la experiencia humana del tiempo. Según esta descrip-

ción contenida en el libro XI de sus *Confesiones*, el tiempo sería algo que «tiende hacia el no ser» (*tendit non esse*).

Si nos mantuviéramos en esta comprensión tradicional del paso del tiempo y de la preeminencia ontológica del tiempo presente, lo más contradictorio sería preguntarse acerca de la existencia del pasado. En efecto, se suele considerar –o, por lo menos, así consta en el texto citado de Agustín– que solamente el presente *es*, mientras que del pasado decimos que *ya no es* y del futuro que *todavía no es*. El tiempo sería, como buena parte de la tradición filosófica y toda la tradición científica lo representa, un flujo continuo cuyo peso ontológico recae enteramente sobre el presente.

El reloj marca los segundos como si cada «¡tic!» correspondiese a un momento preciso de la historia de nuestro universo –único, cada vez nuevo y afortunada o desgraciadamente irrepitable– cuya entera existencia se concentra en este punto de referencia que llamamos el presente. Podemos representarnos el presente como un punto que avanza en la línea del tiempo o bien, si queremos, como un punto de vista inmóvil delante del cual desfilan los objetos que aspiran a obtener el distintivo de la presencia. En todo caso, el presente siempre se considera el núcleo desde el cual hablar de la existencia real y efectiva de las cosas, la instancia a la que uno tiene que acudir cuando se pregunta si algo *es* o *no es*.

Sin embargo, la memoria humana introduce una especie de fallo en este sistema perfecto. Como ya se da cuenta Agustín en sus *Confesiones*, si bien el pasado ya no es, no ha desaparecido del todo. Tengo recuerdos de lo que pasó y distingo perfectamente entre lo que he hecho antes de sentarme a trabajar y lo que hubiera podido hacer en este mismo tiempo, a pesar de que eso pertenece al ámbito de la ficción y que me lo represento sin atribuirle ninguna realidad. Por lo tanto, reconozco que a pesar de que el pasado haya cesado de existir, no deja de manifestarse de una forma u otra. Concede Agustín

que, aunque lo que ha dejado de ser no exista como tal, deja una huella en el presente que le otorga una cierta realidad, aunque esta no sea efectiva o perceptible. Así, en la memoria presente (y, por lo tanto, real) que tenemos de acontecimientos pasados (y, por lo tanto, irreales), el pasado seguiría existiendo.

Pero no solamente en la memoria siembra el pasado sus huellas. Al despertar por la mañana, por ejemplo, encuentro copas y platos que dejé en la mesa la noche anterior. Las copas y los platos siguen ahí en la mesa, aunque la fiesta que tuvo lugar en mi salón ha terminado hace varias horas. En esta escena, las copas y los platos son claras indicaciones de un acontecimiento pasado que ya no *es* pero que dejó una cierta huella física. Un vaso roto en la mesa me permite comprobar la veracidad de mis recuerdos acerca de la torpeza de un invitado. Este fenómeno de la huella tiene aquí una sencilla explicación: soy capaz de establecer el vínculo entre el acontecimiento de la noche anterior y lo que queda en la mesa sencillamente porque presencié lo ocurrido.

El asunto se complica un poco cuando nos damos cuenta de que aun sin haber estado ahí la noche anterior y por lo tanto sin tener ningún recuerdo de lo acontecido, me es a veces posible encontrar en las huellas dejadas por una fiesta los restos de algún acontecimiento. Mi familiaridad con este mundo es tan grande que distingo con facilidad entre los lugares en los cuales algún ser humano ha actuado y los que quedan libres de tales actuaciones.

Cuando miro a mi alrededor, veo toda una serie de objetos que no podrían presentar el mismo estado si no fuese por la intervención humana. Por la ventana, percibo una calle bordeada de árboles plantados, coches aparcados, señales de tráfico, céspedes, vallas y casas. Aunque no aparezca ningún ser humano vivo, su rastro es visible por todas partes. Cierto es que la naturaleza se manifiesta de alguna manera en los árbo-

les y los céspedes –en la medida en que son entes que contienen en sí el principio de su cambio– pero su presencia en este lugar es el resultado clarísimo de decisiones humanas que despojan estos objetos de su carácter «meramente natural». Al transformar el ente, el ser humano es capaz de otorgarle un carácter de artificialidad que definimos como *histórico* o *cultural*. Este carácter se aprecia mejor cuando salimos del ámbito urbano y encontramos en medio del bosque un sendero señalado o algún muro de piedra.

Pero dentro del inmenso conjunto de entes históricos y culturales que nos rodean y que constituyen el mundo propiamente humano, algunos manifiestan de forma peculiar alguna intervención humana concreta: un cristal roto en un edificio de mil ventanas, una tienda de campaña delante del ayuntamiento, unas flores dejadas en la puerta de una casa o restos prehistóricos de cerámica descubiertos en una excavación. En un mundo donde casi todos los entes encontrados revelan algún propósito humano, estos objetos materiales nos recuerdan este hecho fácilmente olvidado: que el mundo conserva la huella de los acontecimientos que en él tienen lugar.

Casas romanas derribadas por el paso del tiempo no son para el ojo inatento del animal sino piedras amontonadas cuya presencia es equiparable a la de cualquier objeto material que comparta su espacio y su tiempo. Sin embargo, la forma y la disposición de estas piedras ofrecen al ser humano indicaciones de algo del cual decimos que ya no está presente como tal. Las piedras de la casa romana derribada no se manifiestan ante el observador como meras piedras sino como restos de una casa romana, aunque, *en sentido estricto*, podríamos argumentar que no son más que piedras. Se podría afirmar que, *en realidad*, no hay sino piedras y que las palabras «ruinas romanas» no tienen sentido más que en mi mente, la cual ha operado una interpretación *subjetiva* de la realidad, es decir, le ha otorgado valores, significados, finalidades, etcétera.

Es precisamente esta tesis –«materialista» si se le quiere dar un nombre– que intentaremos poner en tela de juicio en este ensayo gracias a una reflexión *ontológica* sobre estos entes que llevan en sí mismos la marca de algunas intenciones pasadas. La tesis materialista defiende que, *en realidad*, detrás de la representación que yo me hago de lo que comparece en mi mundo, subsisten unos objetos materiales libres de estas interpretaciones culturales, históricas y, en todo caso, subjetivas. La tesis que iremos construyendo en las páginas que siguen es que la realidad se da ella misma ya *teñida* de todos estos caracteres que solamente una visión muy adulterada de la realidad permite sustraer. Mi aprehensión más originaria de la realidad, defenderemos, es precisamente la que permite que las cosas se presenten como son en realidad: objetos que, en muchos casos, llevan la huella del pasado *en ellos mismos*. Como veremos, encontramos en el concepto arcaico de *voeiv* y en el concepto diltheyano de *Innewerden* maneras de pensar más allá de la tesis materialista.

Nuestra meta no es mostrar que Agustín se equivocó y que, en realidad, el pasado sigue siendo. Defenderemos más bien que el hecho de que el pasado ya no sea no impide la elaboración de un estudio ontológico acerca de la manera de ser de los entes *históricos*. Del mismo modo que plantearíamos preguntas acerca de entes naturales, de entes materiales, de entes vivos o de entes psíquicos –y también, en la medida en que hablaremos de Heidegger, de entes *a la mano* y de entes *ante los ojos*–, buscaremos una respuesta a la pregunta de cómo son los entes que presentan este rasgo peculiar, el de ser *históricos*. Esta pregunta, en efecto, no se puede plantear «en el vacío», sin apoyarse en –y, en consecuencia, tomar partido por– una determinada manera de plantear preguntas ontológicas. Aunque el tratamiento de la pregunta acerca del ser de los entes históricos puede llegar a sacudir la postura inicial o indicar algunos de sus límites, adoptaremos el planteamiento

ontológico que encontramos en el pensamiento del joven Heidegger, es decir, el de la fenomenología hermenéutica presentada en la obra *Ser y tiempo* en 1927.

De forma provisional, definiremos a los entes históricos como los entes que han sufrido la intervención humana y que, por esa misma razón, ponen de manifiesto propósitos humanos. En la medida en que las intervenciones humanas no pueden sino haber tenido lugar en el pasado –las futuras no dejan huellas–, una cierta referencia al pasado y al paso del tiempo siempre aparece al analizar lo histórico. No significa de ninguna manera que histórico signifique «antiguo», sino solamente que lo histórico contiene una referencia necesaria a lo (ya) hecho, a las *res gestae*. En este sentido, el carácter histórico será atribuido no primariamente a entes que ya han cesado de existir, sino sobre todo a entes encontrados en el mundo ambiente y que, por motivos que habremos de definir, aprehendemos de una manera distinta que a los entes meramente naturales.

No son pocos ni poco interesantes los pensadores que han luchado por defender la idea según la cual el mundo no termina donde acaban los datos sensoriales. Es en la tradición hermenéutica –en sentido lato– donde encontraremos los apoyos más sólidos para intentar lo que podemos llamar un análisis *ontológico* del *ente* histórico. El autor en el cual basaremos la parte central de nuestro estudio será Martin Heidegger (1889-1976), el filósofo que, a nuestro modo de ver, más ha hecho avanzar la reflexión ontológica en el siglo xx y que, en concreto, ha evocado la posibilidad de una «ontología de la historia». Mostraremos que las tesis que presenta en su obra maestra *Ser y tiempo* son el fruto de casi una década de reflexiones acerca del ser de lo histórico. Pero para entender esta forma novedosa de abordar la pregunta acerca del ente histórico, es fundamental arrojar luz sobre autores anteriores que constituyen el ámbito desde donde emerge este planteamiento

nuevo. Empezaremos nuestro recorrido con autores de finales del siglo XIX como Wilhelm Dilthey (1833-1911), Wilhelm Windelband (1848-1915) y Heinrich Rickert (1863-1936) con la finalidad de mostrar que detrás de sus preocupaciones epistémicas o gnoseológicas se esconden importantes reflexiones ontológicas acerca del modo de ser de los entes históricos. En todos estos casos, lo histórico es concebido como algo estrechamente vinculado a la esencia humana, algo que se manifiesta ante los seres humanos no porque cuentan a historiadores profesionales entre sus miembros sino porque son, en su esencia, «seres históricos» (Dilthey) o «animales que tienen historia» (Windelband).

Aunque no constituya la meta explícita del libro, nuestros análisis participan de la empresa más amplia de esclarecer la génesis de *Ser y tiempo*, empresa que procuraremos articular en torno a un tema específico: la historia. Después de haber reconstituido y criticado el proyecto varias veces anunciado por Heidegger en los años 1920 de una «ontología de la historia», echaremos la vista hacia delante, pero no hacia el proyecto de una «historia del ser» que elaboró Heidegger a partir de mitad de los años 1930, sino hacia otros autores que también recogieron la influencia de Dilthey como Robin G. Collingwood (1889-1943) y Paul Ricœur (1913-2005). Es nuestra convicción que estos autores ciertamente más cercanos que Heidegger al trabajo del historiador permiten complementar y quizá corregir algunas carencias de la consideración heideggeriana acerca del ser de lo histórico.

A lo largo de este ensayo, plantearemos preguntas filosóficas –*ontológicas*, para ser más precisos– acerca de lo histórico que no están ligadas a la historia como ciencia o a la investigación histórica. Este planteamiento no será *más* que ontológico, negándose a entrar en los debates propios de los historiadores acerca de los métodos de interpretación de lo dado y centrándose precisamente en la donación originaria

del material sobre el cual trabajan las ciencias humanas en general. No nos interesarán, por lo tanto, los debates metodológicos acerca de los conceptos históricos, los métodos, las teorías en investigación, el tratamiento de las fuentes, etcétera, problemas que tienen que ver con lo que se llama –tras Raymond Aron– la filosofía *crítica* de la historia. Tampoco nos interesará estudiar el curso, el sentido y la posible finalidad de la historia, es decir, buscar si existen leyes que nos permitan percibir una cierta orientación en la historia, problemas que se asocian con la filosofía *especulativa* de la historia. Tanto la primera como la segunda de estas filosofías de la historia toman su concepto de historia de una ciencia ya constituida, sin nunca esclarecer cuál puede ser la estructura ontológica de su objeto. En efecto, no es su tarea ni su intención constituirse en una reflexión explícita acerca del modo de darse de la historia, problemas que Hans Blumenberg ha vinculado a una «fenomenología de la historia» (véase Jaran, 2013: 15-20). Nuestro problema, si es que hay que darle un nombre, será el de una filosofía *ontológica* de la historia –expresión empleada por Paul Ricœur antes que nosotros (Ricœur, 2000: 461/457)–, es decir, un preguntar filosófico que se interese por la *existencia* o por el *ser* de la historia, por su realidad.

La pregunta que planteamos –¿qué significa ser para los entes *históricos*?– es una pregunta algo curiosa que no ha sido planteada como tal ni por Dilthey ni por los filósofos neokantianos. Pero no deja de ser una pregunta fundamental de la investigación sobre la historia si es cierto, como sostiene Heidegger, que «el enigma de la historia radica en lo que significa *ser* histórico» (GA 64, 123/58). Este enigma, como veremos, será uno de los temas centrales del tercer tomo de *Tiempo y narración* de Paul Ricœur en el cual plantea la peculiar pregunta «¿qué significa el término “real” aplicado al pasado histórico?» (TR, 252/837).

1. El problema de la fundamentación de las ciencias humanas

El problema filosófico que planteamos acerca del estatuto ontológico del ente histórico es una pregunta que aparece en la obra de Heidegger como resultado del cruce entre su fascinación por las preocupaciones de Wilhelm Dilthey con la historia y de su reinterpretación ontológica de la fenomenología de Edmund Husserl (1859-1938). Husserl dirigió los ojos de Heidegger hacia el problema de la «fenomenalidad» del ente –su donación o su manifestación–, mientras que Dilthey le enseñó que el ente nunca se da sino históricamente (véase Jaran, 2013: 56 *sq.*).

Para circunscribir adecuadamente el ámbito en el cual puede surgir tal cuestionamiento, es necesario en un primer momento definir el contexto intelectual de principios de siglo xx que ilustraremos a partir del debate gnoseológico que opuso a Dilthey contra los neokantianos de Baden (Wilhelm Windelband, Heinrich Rickert). Como atestiguan los primeros cursos de Heidegger, son debates con los cuales el joven filósofo tiene gran familiaridad (véase GA 56/57, §§ 6-8). La cercanía de Dilthey con la fenomenología y su brillante defensa del carácter histórico de la existencia humana han hecho de él un pensador esencial para el joven Heidegger y su intento de convertir en un problema ontológico cuestiones propias de la filosofía de la historia. Aunque Dilthey sea sobre todo conocido por su contribución al tema del estatuto epistemológico de las ciencias humanas, veremos que sus descubrimientos tienen

consecuencias que van más allá de esta reflexión metodológica sobre las ciencias.

En 1883, Dilthey publica en Leipzig su *Introducción a las ciencias del espíritu. Ensayo de una fundamentación del estudio de la sociedad y de la historia*, obra con la cual se hace conocer. Aquella obra desata poco a poco un debate acerca de las «ciencias del espíritu» –las *Geisteswissenschaften*, estas ciencias que llamamos más comúnmente las «ciencias humanas» o las «humanidades»–,¹ cuyo trasfondo ontológico nos interesa destacar. En efecto, Dilthey no se conforma con preguntar acerca del *conocimiento* que podemos tener del objeto de las ciencias humanas, sino también acerca del objeto mismo, de la *manera de ser* que es la suya. Como defiende Heidegger en 1925, el problema central de Dilthey no era la ordenación de las ciencias, sino conseguir «ver la realidad histórica en su propia realidad» (GA 80.1, 124/57).

A) APORTACIÓN DE DILTHEY AL PROBLEMA DE LA FUNDAMENTACIÓN DE LAS CIENCIAS HUMANAS

La aportación de Dilthey a la tradición hermenéutica se suele pensar desde el punto de vista metodológico. Kant habría otorgado a las ciencias de la naturaleza una base filosófica que legitimaba su trabajo (mostrando cómo funciona el conocimiento de los fenómenos naturales que está en la base de las ciencias de la naturaleza), pero dejado abierta la pregunta acerca de las demás ciencias, las que estudian el ser humano y sus obras. A partir de finales del siglo XVIII, escribe Dilthey, si bien las ciencias que abordan la sociedad y la historia emprendieron el camino de su emancipación frente a la metafísica, enseguida fueron aplastadas por el poder creciente de las ciencias de la naturaleza (GS I, xv/3). La historia y la filología conocieron a lo largo del siglo XIX un desarrollo importante,