

JOSÉ LUIS VILLACAÑAS
ROBERTO NAVARRETE
CRISTINA BASILI (EDS.)

**ARCANA DEL
PENSAMIENTO
DEL SIGLO XX**

Herder

OPERAACADEMICA

José Luis Villacañas, Roberto Navarrete
y Cristina Basili (eds.)

Arcana del pensamiento del siglo XX

Con textos de

José Luis Villacañas • Germán Cano • Ana Carrasco-Conde • Luisa Posada
Kubissa • Jordi Maiso • Enrico Lucca • Mauro Farnesi Camellone • Roberto
Navarrete • Libera Pisano Reinhard Mehring • Elettra Stimilli • Cristina Basili
• Alfonso Galindo Hervás • Rodrigo Castro Orellana • Kilian Lavernia •
Antonino Firenze • César Ruiz Sanjuán • Nuria Sánchez Madrid • Antonio
Gómez Ramos • Antonio Rivera García • Eduardo Maura

Herder

Diseño de la cubierta: Herder
Edición digital: José Toribio Barba

© 2021, *José Luis Villacañas, Roberto Navarrete y Cristina Basili (eds.)*

© 2021, *Herder Editorial, S.L., Barcelona*

ISBN digital: 978-84-254-4756-3

1.^a edición digital, 2021

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. Diríjase a CEDRO (Centro de Derechos Reprográficos) si necesita reproducir algún fragmento de esta obra (www.conlicencia.com)

Herder

www.herdereditorial.com

Índice

PRÓLOGO

José Luis Villacañas, Roberto Navarrete y Cristina Basili

I. LA MODERNIDAD Y SU CRISIS

LOS DIOSES DEL INSTANTE Y EL *EREIGNIS*

José Luis Villacañas

REVOLUCIÓN, CONTRARREVOLUCIÓN Y REACCIÓN. NIETZSCHE COMO MÉDICO CONTEMPORÁNEO DE LA CULTURA

Germán Cano

<<REW. *FICHTE* *REWIND*: FICHTE DESDE *SLOTTERDIJK* O LA INTERSUBJETIVIDAD COMO CONDICIÓN DE POSIBILIDAD DE CUALQUIER PRINCIPIO

Ana Carrasco-Conde

POULLAIN DE *LA BARRE*, *SARTRE* Y EL FEMINISMO FILOSÓFICO DE CELIA AMORÓS

Luisa Posada Kubissa

EL CENTRO AUSENTE. LA CRÍTICA DE LA ECONOMÍA POLÍTICA EN THEODOR W. ADORNO

Jordi Maiso

II. FILOSOFÍA Y PENSAMIENTO JUDÍO

GERSHOM SCHOLEM Y EL LUGAR DE LA CÁBALA EN LA CULTURA Y EL PENSAMIENTO DEL SIGLO XX

Enrico Lucca

TESHUVÁ. LEO STRAUSS Y EL «NUEVO PENSAMIENTO» DE FRANZ ROSENZWEIG

Mauro Farnesi Camellone

«ICH WERDE DASEIN, ALS DER ICH DASEIN WERDE». FRANZ ROSENZWEIG Y MARTIN HEIDEGGER

Roberto Navarrete

EXILIO Y REDENCIÓN. EL JUDAÍSMO ANTI-POLÍTICO DE GUSTAV LANDAUER Y FRANZ ROSENZWEIG

Libera Pisano

III. TEOLOGÍA POLÍTICA

CARL SCHMITT, ESPAÑA Y DONOSO CORTÉS. SEGUIDO DE UNA CARTA DESDE ESPAÑA DE ANIMA SCHMITT DE OTERO

Reinhard Mehring

JACOB TAUBES Y LOS ARCANA DE LA TEOLOGÍA POLÍTICA

Elettra Stimilli

LEER ENTRE LÍNEAS: CARLO GINZBURG, LEO STRAUSS Y EL PROBLEMA TEOLÓGICO-POLÍTICO

Cristina Basili

ACLAMACIÓN, CRÍTICA, OPINIÓN PÚBLICA, GLORIA. LA DIMENSIÓN POLÍTICA DE LA ESFERA PÚBLICA

Alfonso Galindo Hervás

IV. FILOSOFÍA Y VIDA

RESISTENCIA Y VITALISMO. ARCANA DEL PENSAMIENTO DE FOUCAULT Y CANGUILHEM

Rodrigo Castro Orellana

RIESGOS Y CONFINES DE LA COMUNIDAD EN CLAVE TEMPERADA. UN DIÁLOGO CON ROBERTO ESPOSITO Y HELMUTH PLESSNER SOBRE LA PROTECCIÓN NEGATIVA DE LA VIDA

Kilian Lavernia

VIDA Y AFECTIVIDAD. UNA MIRADA INÉDITA SOBRE LA ANIMALIDAD DEL DASEIN EN EL CURSO *LOS CONCEPTOS FUNDAMENTALES DE LA FILOSOFÍA ARISTOTÉLICA*

Antonino Firenze

V. HANNAH ARENDT

LA PRESENCIA DE NIETZSCHE EN ARENDT: MEMORIA Y VOLUNTAD

César Ruiz Sanjuán

«LA EXPERIENCIA DEBE SER NUESTRA ÚNICA GUÍA, YA QUE LA RAZÓN PUEDE HACERNOS ERRAR». ALGUNAS FUENTES DEL PROYECTO POLÍTICO DEL PUEBLO JUDÍO EN ARENDT

Nuria Sánchez Madrid

EL DESIERTO, EL OCÉANO Y EL OASIS. VÍAS Y EXTRAVÍOS DE ARENDT Y HEGEL ENTRE EL PENSAR Y EL MUNDO

Antonio Gómez Ramos

VI. ESTÉTICA CONTEMPORÁNEA

EL ARCANO DEL PENSAMIENTO CONTEMPORÁNEO SOBRE LA IMAGEN: LAS FUENTES BIZANTINAS EN LA FILOSOFÍA DE MONDZAIN

Antonio Rivera García

LA FOTOGRAFÍA COMO MATERIA Y MEMORIA. DE HENRI BERGSON A CINDY SHERMAN

Eduardo Maura

Prólogo

José Luis Villacañas, Roberto Navarrete
y Cristina Basili

La actualidad filosófica parece dominada por corrientes que, con sus alusiones a nuevos «ismos», pretenden superar la ironía general que se instaló en la teoría tras la deconstrucción y la posmodernidad, confiando de nuevo en la capacidad de nuestros conceptos y en su fuerza especulativa para identificar el núcleo sustancial de la realidad. Con sus reflexiones sobre los universales, el realismo, el idealismo, el problema de lo absoluto, apenas disimulan una aspiración escolástica, algo que no es del todo divergente respecto de las aspiraciones a considerar la modernidad filosófica, y con ella la época de la crítica, como un suceso reversible. Por supuesto, estas nuevas tendencias buscan separar la filosofía de los aspectos profanos, mundanos y prácticos: los ámbitos políticos, estéticos y económicos son abandonados en favor de teorías generales sobre la realidad. De este modo, un tratamiento abstracto de lo real sienta las bases para una aproximación estrictamente conceptual.

Quizá antes de avanzar en esta dirección sea interesante dar un paso atrás y preguntarse por el movimiento del pensar en el siglo xx, de tal modo que todavía se conceda una oportunidad a una crítica que ya no puede ejercerse al margen de una renovada conciencia histórica, lejana desde luego de aquella que sirvió al futurismo acelerado de la Modernidad. Es a ello a lo que dedicamos este libro. No se trata de exponer de forma académica un aspecto u otro del pensamiento de los grandes autores del siglo xx. Se trata

de identificar sus *arcana*, entendidos como aquellas conexiones filosóficas veladas en una obra o autor que permitieron definir posiciones importantes, manteniéndose, sin embargo, por algún motivo, ocultas. Estas conexiones en reserva, latentes, muchas veces decidieron las acuñaciones conceptuales, los giros temáticos y las orientaciones, ofrecieron las premisas, posibilitaron los malentendidos creativos, generaron los estratos de sentido de determinadas nociones, marcaron los puntos de no retorno, los compromisos vinculantes... En ellas colocamos los senderos que se pueden reconstruir históricamente, lanzando sobre el valor de los conceptos las condiciones concretas, circunstanciales, ocasionales de su formación y sentido, de tal modo que retiren de ellas el aura de lo necesario. A través de esas conexiones podemos desandar los caminos de la productividad y entrever las contingencias del pensamiento. Lo relevante aquí es que esa productividad vino aumentada por la retracción de un pensamiento germinal a la latencia de lo arcano. Por supuesto, de haberse dado otro influjo, otra intuición, otro pasaje, otro concepto, otra circunstancia, otra ocasión, quizá todo habría sido por completo diferente. La posibilidad de todos los azares está alojada en esos nexos que, por su carácter oculto, pueden desplegarse en la impunidad de lo no observado. De la misma manera que la revelación de los *arcana* fue un intento de resistir la sacralización del poder, este proceder en el campo de la filosofía es uno de los poderes de la crítica.

Algunos de estos *arcana* son relativamente conocidos. Sabemos que Georges Canguilhem está detrás de Michel Foucault, o que Carl Schmitt está tras Walter Benjamin, Georg Simmel detrás de nuestro Ortega, o Arthur Schopenhauer de Ludwig Wittgenstein. También estos vínculos debemos repensarlos a la luz de ulteriores elementos reflexivos. Otros debemos identificarlos, descubrirlos, persiguiendo aquellos elementos que resultan

decisivos para innovar en el pensamiento: las *Stimmungen* comunes que determinaron afinidades, las latencias que se activaron con nuevos estímulos, las experiencias temporales condicionantes que permitieron diálogos cargados de sobreentendidos. Pero nuestra convicción es que disponer de *arcana* es el elemento constituyente de un gran pensador y que sin antes identificarlos no se puede conocer su lógica y, sobre todo, el dinamismo de su formación. Es ahí donde se activan las zonas latentes de la tradición, donde la luz del presente y sus urgencias iluminan solo parcialmente los aspectos que tienden a ser olvidados del legado conceptual y del arsenal semántico disponible. Ahí, en los *arcana*, está el terreno donde la inteligencia siempre regresa para buscar nuevos estímulos evolutivos, donde se tiene la percepción de que se camina sobre una senda no transitada y se consuma la búsqueda de la novedad. Aquí tiene lugar lo que Hans Blumenberg llamó «historias de conceptos» o «conceptos en historias».

Este libro propone aguzar la mirada para buscar los *arcana* del siglo xx en sus grandes pensadores. El juego es libre, pero se prefiere que las conexiones de *arcana* adquieran dimensiones de generatividad gramatical o léxica, de conformación de lógicas, de formación de dispositivos coherentes, de despliegues conceptuales. Que sean germinales y decisivas. Las vinculaciones ocultas están acreditadas biográficamente, filológicamente; no son productos de la imaginación o de la interpretación: no se inventan, sino que se piensan. Tampoco se trata de mitificarlas, sino de de-sublimarlas, a fin de que no resulten cosificadas o idealizadas, sino que puedan mostrar sus potencialidades todavía no agotadas en tanto muestren su obediencia al principio de razón insuficiente.

Partiendo de esta premisa teórica, el presente volumen está articulado en seis secciones consagradas a diversos motivos que consideramos fundamentales en el pensamiento filosófico del siglo pasado. La primera de ellas

se ocupa de «La Modernidad y su crisis»: una crítica que es tanto índice como factor de la *nova aetas* filosófica y que, en el pensamiento contemporáneo, parece terminar por volverse contra esa misma Modernidad, aunque esto no implique siempre la puesta en cuestión del proyecto emancipatorio de la Ilustración —a pesar de las dificultades propias de esta—. En un segundo momento se aborda en este libro una de las variaciones más fructíferas del pensamiento del siglo xx, en especial en la Europa de habla alemana: el pensamiento judío —una noción de por sí problemática— que, en su relación con la filosofía, procura no desprenderse de sus fuentes religiosas, las categorías y creaciones más propias de su tradición, para hacer frente a la realidad de su propio tiempo. En estrecha relación con esta segunda parte del libro, «Filosofía y pensamiento judío», su tercera sección está dedicada a la «Teología política», cuya irrupción en los debates teóricos del siglo pasado —no solo en los estrictamente políticos, sino también en los vinculados a una reflexión filosófica sobre la Modernidad y, por tanto, a la ontología del presente— encuentra su principal artífice en el pensamiento de Carl Schmitt. Una de las derivadas del pensamiento político contemporáneo, en absoluto ajena al problema teológico-político, y que ha disfrutado de mayor prevalencia en las últimas décadas, es la que mentamos con la expresión «biopolítica», núcleo fundamental de las contribuciones recogidas, bajo el título de «Filosofía y vida», en la cuarta parte de la obra que presentamos. La quinta de sus secciones estudia los *arcana* de una pensadora especialmente relevante y que ha venido adquiriendo una mayor presencia en los últimos años, Hannah Arendt, que da nombre a esta parte del volumen. Por último, la parte final del libro se dedica a los arcanos del pensamiento de la imagen, tanto fotográfica como cinematográfica, recogidos en la sección dedicada a la «Estética contemporánea».

I. LA MODERNIDAD Y SU CRÍTICA

Los dioses del instante y el *Ereignis*

José Luis Villacañas

1. Una honra de la filología

Hermann Usener siempre rondó los escenarios por los que anduvo Nietzsche. Sin embargo, no se cruzaron. Cuando Usener llegó a Bonn para suceder en la cátedra a Friedrich Ritschl, que se marchaba a Leipzig, Nietzsche se fue con su maestro y no pudo seguir la investigación del nuevo catedrático. Quienes sí estuvieron con él fueron Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff y Werner Jaeger, con lo que podemos suponer que, de haberse quedado Nietzsche en Bonn, los jóvenes habrían tomado direcciones opuestas. En efecto, conviene situar a Usener en la línea de Friedrich Creuzer, el gran estudioso del símbolo, y de Gottfried Hermann, que fue muy influyente en su estrategia de aplicar categorías kantianas a la filología. Hermann había sido discípulo de Reinhold en su fase kantiana y había mantenido una correspondencia con Creuzer acerca de la mitología y sobre la relación entre Homero y Hesíodo, publicada a finales de la segunda década del siglo XIX.^{[1](#)} Dentro del riquísimo panorama de la filología clásica de la Alemania del II Imperio, Usener, que también fue el maestro de Aby Warburg y que mantuvo alguna relación con Hans Natorp, estaba casi predestinado a fecundar el posterior camino de Ernst Cassirer. Amigo de Jacob Bernays, suegro de Freud y editor de sus *Gesammelte Abhandlungen*, con quien mantuvo una relación liberal a pesar de su condición judía, era lógico que sus investigaciones también acabaran siendo útiles desde una

perspectiva freudiana. En realidad, y siguiendo la intuición de Max Müller, que hacía del mito la sombra oscura que el lenguaje proyecta sobre el pensamiento, para Usener la evolución de la mitología era en gran medida un trabajo del inconsciente.²

Cuando este importante y respetado investigador de la Grecia clásica entregó su testamento científico, lo hizo en su libro *Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung* (*Nombres divinos. Ensayo de una doctrina de la formación del concepto religioso*). Todavía no había muerto Nietzsche cuando el libro vio la luz en 1896, en la editorial de Friedrich Cohen de Bonn, donde seguía ejerciendo de profesor. El libro iba dedicado, con una sobria expresión, a los hermanos Wilhelm y Karl Dilthey, con quienes Usener había emparentado. No estamos por tanto ante un libro de la periferia del sistema científico alemán finisecular. Sabemos lo que significó la escuela de Bonn, la Oxford prusiana, para la filología clásica alemana, y debemos suponer que el libro de Usener no pasó desapercibido. Su tema resulta comprensible cuando recordamos que fue su impronta kantiana, tomada de Hermann, la que lo llevó a considerar el caso de la mitología como una primera «formación conceptual» (*Begriffsbildung*). La influencia sobre Durkheim es conocida y sería de largo aliento, pues Marcel Mauss dedicó al libro una reseña importante.³ Sin embargo, frente a los intentos de atravesar el estudio de la mitología con simplificaciones teóricas acerca de las formas de los dioses (lo que llamó un método especulativo,⁴ quizá contra Nietzsche, quien sin embargo no es citado), su aspiración fue aproximar tanto como pudiera la evolución de los dioses al mundo de la vida y sus formas de estabilización. «Porque todo lo nuevo y desconocido se aproxima en primer lugar a los hombres como un ser divino».⁵ Para él la materia de la mitología quedaba vinculada a la vida histórica de los pueblos y las comunidades. La mitología

era un capítulo de la historia del espíritu, de la cultura, y debía especializarse en «la morfología de las representaciones religiosas». Esta doctrina de las formas debía «mostrar la necesidad y legitimidad del representar mítico». El planteamiento kantiano era más que evidente. También las formas de las representaciones religiosas estaban sometidas a una legalidad, disponían de estructuras de necesidad, podían ser investigadas en sus dimensiones lógico-conceptuales.

Cuando leemos las breves páginas del prólogo que Usener propuso para su obra comprendemos que muchas de las novedades posteriores del tratamiento del mito no lo son tanto. Sin embargo, es al párrafo dedicado a los «dioses del instante» (*Augenblicksgötter*) al que vamos a prestar atención, pues nos ilumina mucho en la genealogía del prestigio antropológico del acontecimiento. Su punto de partida es este: «Hemos conocido los dioses particulares [*Sondergötter*] como el contenido de los dioses religiosos originarios» y como tal, decía Usener, presentan ya un «concepto específico o genérico» (*Art- oder Gattungsbegriff*).⁶ Su representación gozaba ya de un cierto carácter «universal».⁷ Se trataba de dioses cuya nota característica era la funcionalidad (un tipo de acciones), más que la personalidad, y sobre todo eran deidades de la vida doméstica, como se ve en los *indigitamenta* romanos. Sin embargo, Usener pensaba que esta no podía ser la más simple y originaria formación de conceptos religiosos. Aseguró que se debía ir más al fondo. Así que la operación intelectual originaria, el comienzo de todas las operaciones lógico-religiosas era este: «La concepción espiritual original solo puede ser la interpretación y la denominación del ser individual o del fenómeno [*Erscheinung*] individual».⁸ La gramática kantiana de la afirmación era inconfundible. La primera operación intelectual es la individualización, la captación del singular que exige el nombrarlo. La tesis básica del libro era que «el proceso de

la formación conceptual encuentra su conclusión provisional en la acuñación de la palabra». ⁹ Antes de los conceptos particulares de funciones se tienen que hacer valer los «conceptos del instante» (*Augenblicksbegriffe*), que definen el sentido de un «concepto individual» (*Einzelbegriff*).

Mantengamos la atención en esta página. Para esta operación intelectual básica se requiere una «sensación instantánea» (*augenblickliche Empfindung*) de la «cosa ante nosotros» (*Dinge vor uns*). Por eso el nombramiento de la cosa no se produce «por medio de un acto arbitrario». ¹⁰ La presencia de la cosa debe producir la «excitación espiritual» ¹¹ (*geistige Erregung*) que ofrece el «impulso» (*Anstoß*) que lleva al nombrar. Por supuesto que Usener usaba conscientemente este concepto fichteano, pues a continuación habla expresamente de un «No-Yo» (*Nicht-Ich*) como el «basamento de las denominaciones individuales». ¹² Pues bien, esta operación lógica se dio en su origen respecto de los dioses del instante. El carácter sorprendente, inesperado del dios, es su carácter óptico, fenoménico, y reside en su brillo, la más antigua manifestación del aura, esa «fuerza divina que se hace visible en el relámpago». ¹³ Por eso los acontecimientos cósmicos son dioses del instante, como por ejemplo los que se presentan «en la forma de un meteorito». ¹⁴ De este modo, los dioses del instante son el modelo de toda posterior epifanía ¹⁵ y en ellos encontramos la matriz de la mitificación del nacimiento del niño, por recordar el famoso libro de Eduard Norden. ¹⁶

Es muy relevante esta traducción de categorías de la vieja filosofía especulativa fichteana a herramientas para describir los actos originarios de la inteligencia humana, ahora ya no alojados en un yo transcendental, sino en «el pueblo hablante» (*das sprechende Volk*). ¹⁷ Se trata de una romantización de la filosofía especulativa en la que la huella de Jakob Grimm es innegable. Los dioses del

instante fueron los primeros seres nombrados. Esta cosa, este No-Yo, debe disponer de la capacidad para ejercer una «acción de fuerza» (*Kraftwirkung*) que nos «sorprende» y que «señala» (o «fija»: *zumisst*) el valor y el «poder» (*Vermögen*) de una divinidad. La divinidad está aquí vinculada a lo no esperado, a lo nuevo, a lo sorprendente, a lo imponentemente presente, a lo inmediato, a lo que se presenta como fuerte y poderoso. «La cosa que ves ante ti, eso mismo y nada más, es el dios»,¹⁸ recuerda Usener. El nombre es así «el predicado de un sujeto indeterminado que no se deja nombrar, solo señalar con los dedos»,¹⁹ exactamente la definición que da Kant de la síntesis básica del elemento sensible y del intelectual.²⁰ Todo este arsenal neokantiano le permite perfilar la tesis final, a saber, que todos los apelativos en el fondo son de naturaleza adjetiva y describen un tipo de acción. Son así *nomina agentis*. Están en la base última, por tanto, de los *Sondergötter*. Lo decisivo de estos dioses del instante es que la divinidad es la cosa misma, pero lo que la nombra es lo que hace. Esta cosa no es una simbolización de la divinidad, sino la divinidad misma.

La clave de la posición de Usener es que con esta teoría del nombrar los dioses no se plantea una exigencia *a priori* propia de ninguna filosofía trascendental. Tras este argumento, Usener ofrece todo tipo de evidencias procedentes de las mitologías y culturas populares relacionadas con la vida agraria de las etnias y las comunidades campesinas. Con este nombrar se inician las representaciones religiosas y se fija una acción —realizada por el dios— como origen del culto. Y sabemos que solo en el culto y sus variaciones encuentra la potencialidad encerrada en el nombre la posibilidad de su despliegue. El culto es así el espacio de la creación lingüística por excelencia. Una vez más, los *indigitamenta* romanos ofrecen la prueba. La clave es que el culto no hace sino renovar y evocar la experiencia impactante y originaria del

nombrar, el encuentro renovado con la realidad del dios en la plenitud de su presencialidad. Por eso en la repetición se puede desplegar el sentido del dios más allá de la acción que lo caracterizó. Lo específico de la aproximación de Usener reside en que busca la huella de estos actos originarios en la propia evolución del lenguaje de los dioses y en los restos de los documentos históricos. Frente a otros abordajes, no le importa la descripción antropológica, el modo de vida que sirve de base y da sentido a estos dioses del instante. Así, por ejemplo, cada culto producido por el nombrar una aparición requiere una espacialidad, pues estamos en el ámbito de la intuición. Ese espacio impone la existencia de un *Zufluchtsort*: un santuario, pero también un refugio.²¹ La relación de la etnia hablante con ese lugar genera una «comunidad» (*Gemeinde*) que se reúne en el rito cultural. La repetición de un nombre del dios con el carácter activo destacado impone una «oración» (*Gebet*),²² la petición de que repita su acción benefactora o protectora de la vida. En todo caso, los cultos más antiguos suponen «dioses originarios del instante» (*ursprüngliche Augenblicksgötter*).²³ Cuando Usener tuvo que dar una definición genérica de estos dioses dijo: «Lo que de repente se nos aproxima desde arriba, como un destino [*Schickung*], lo que nos hace felices, lo que nos aflige y doblega, se aparece a la sensación más elevada [*der gesteigerten Empfindung*] como un ser». ²⁴ Desde aquí se produce el despliegue al concepto de *daimon*, que concierne a cualquier realidad que se impone al ser humano sintiente en tanto que se presenta, «todo lo que se apodera de los hombres y domina su vida». ²⁵ El acontecimiento epiléptico sería la forma más intensa, ²⁶ pero solo es una «enfermedad sagrada» entre muchas otras, si bien representa, en todo caso, el fundamento de la posterior creencia en los demonios. Por supuesto, los dioses del instante pueden estar en la base de una

construcción totémica ritual. Podemos dejar aquí la exposición de Usener para pasar a Cassirer.

2. En la órbita de Aby Warburg

Usener desplegó su comentario mostrando los restos populares de estas creencias, como en las *Segensgottheiten*, las divinidades de la bendición, dando ejemplos como el de la primera gavilla o la última de la cosecha del campo, que, a través de los santos, se había incrustado en el cristianismo de forma intensa. Aunque su aspiración última era conformar un cristianismo depurado de todos estos elementos míticos, no dejó de apreciar las dificultades de la Ilustración al reconocer que su «lógica más ineludible [...] resulta impotente ante la representación popular».²⁷ El caso es que cuando Cassirer editó en 1925 su tratado *Lenguaje y mito. Una contribución al problema de los nombres de los dioses*, el ambiente intelectual era completamente distinto y aquella comprensión de la Ilustración se había dejado atrás.²⁸ Cassirer ya estaba en Hamburgo y ahora sus referencias eran Erwin Panofsky, Fritz Saxl y la Biblioteca Warburg. No en vano, *Sprache und Mythos* fue publicado originalmente en el sexto volumen de los *Studien der Bibliothek Warburg*. Desde el principio hacía referencia expresa a Usener²⁹ y asumió que era él quien había puesto ante la filosofía trascendental la plena conciencia de sus limitaciones. El sujeto trascendental no podía explicar bien el paso de las percepciones particulares al concepto genérico. Este problema lógico se podía encarar mejor desde la antropología o la historia cultural como el paso de los nombres de los *Augenblicksgötter* a los *Sondergötter*.³⁰ Era un problema de lógica y de teoría del conocimiento, desde luego, y seguía abierta así la revolución copernicana, pero una que ahora debía obtener sus resultados del estudio de

la evolución de las propias representaciones religiosas. Estas resultaban completadas en el caso de Cassirer con todo el material acumulado por la Biblioteca Warburg, de tal modo que se podía mostrar con documentos de la antropología que la tesis de Usener aspiraba a fungir «como paradigma de una conexión universal».³¹

Como es sabido, Cassirer recurrió entonces a otras fuentes de antropólogos que no era probable que estuvieran contaminados por las teorías de Usener. Entre ellos estaba el material del misionero y biblista Jakob Spieth, que había recogido ingentes muestras entre los Eweer, en Togo del Sur. Los ejemplos vivos de estas estirpes permitían proyectar luz sobre las lejanas huellas de los dioses del instante de los griegos y de los romanos. En cierto modo la operación era la misma que la de Usener, que se había percatado de los dioses del instante en Grecia a partir de la observación del folclore lituano. Ahora Cassirer regresaba a los pueblos primitivos, que tanto interesaban a Warburg, para mostrar la forma en que los dioses del instante se vinculaban al mundo de la vida y lo estabilizaban. Pues en realidad allí estaba la clave de la lógica de su formación, lo que Cassirer llamó la «ley de su formación» (*Gesetz seiner Bildung*). Presenciábamos así el «nacimiento en la conciencia mítico-religiosa», casi hasta el punto de marcar su misma «hora de nacimiento». Cassirer se preguntaba cómo podía la filosofía estar interesada en este asunto desde sus propios «problemas fundamentales».³² Estos problemas volvían a ser los de Kant, y ante todo aquellos que convergían en la estética trascendental, con su teoría de la intuición, y en la *Crítica del juicio*, con su teoría del reconocimiento del singular para el que todavía no tenemos concepto.³³ Cassirer vio que los dioses del instante eran el resultado del aprendizaje del ser humano para reconocer la «limitación de la existencia significativa»,³⁴ y para utilizarla con vistas a la captación del singular; algo que, como decía Goethe, «debe

ser visto y comprendido en el claro contorno de su figura individual». ³⁵ Lo específico de los antropólogos es que mostraban estos hechos, situados en la base de los análisis kantianos, «como una vida completa concreta». ³⁶

Así, Cassirer pudo exponer la tesis de Usener en su generalidad: «Antes de que pueda llevarse a cabo el trabajo intelectual de la concepción y la comprensión de los fenómenos, debe haberlo precedido el trabajo del nombrar». ³⁷ Pero ahora se podía expresar en términos antropológicos diciendo que, con este trabajo, «el mundo de las impresiones sensibles, tal como también lo posee el animal, se transforma por primera vez en un mundo espiritual, en un mundo de representaciones y de significados». ³⁸ Con ello, Cassirer quería evadir la vieja teoría de la abstracción y sustituirla por una teoría evolutiva. Su propuesta era que los conceptos lingüísticos primarios no eran los lógicos, sino los míticos; tal fue su manera de responder a la «pregunta fundamental» del problema de la razón. ³⁹ Y cuando desplegó este asunto en la página central de su escrito volvió a Usener y a Spieth, alejándose de este modo del cartesianismo del *cogito* y de la discursividad abstracta. Pues esos actos míticos concentrados en el nombrar los dioses del instante iban en una dirección completamente contraria a la discursividad lógica, que busca sistematizar y generalizar, conectar y controlar, calcular y encuadrar. ⁴⁰ La «acuñación» (*Prägung*) en el «pensamiento mítico» era completamente contraria. Lo singular no permite aquí ser abandonado para desplazar su contexto y compararlo. Ese contenido singular nos hipnotiza, nos aprisiona en su presencia. «Descansa en él, siente y sabe solo de su presencia sensible inmediata, tan poderosa que ante ella todo lo demás desaparece». ⁴¹ Es una intuición aislante, y el resto del mundo es como si desapareciese ante su potencia de «intensificación» (*Intensivierung*). Y eso por el mismo poder del «correspondiente contenido instantáneo». A ese contenido

dedica el ser humano su «suprema energía» (*höchster Energie*) de atención, y en él se olvida. Por supuesto, ese contenido es una parte de todo lo que se ofrece a la intuición, lo que Kant llamó *Merkmal*, pero con esa parte se nombraba el todo. Así que, antes de Blumenberg, el nombrar era una metonimia, una metáfora. La dimensión lingüística mítica era para Cassirer la metáfora originaria.⁴² Todo el vocabulario de Cassirer relativo a estos dioses del instante se condensa en actitudes involuntarias del sujeto, en actos inducidos en los que domina el efecto de lo real. Se trata de una extrema «estrechez» (*Verengung*) de la intuición, producida por lo que Cassirer llama «instinto de concentración», que se concreta en una «concentración intensiva». Que aquí estamos en el origen de las operaciones intelectuales posteriores se deriva de su tesis. «En esta reunión de todas las fuerzas en un punto descansa la condición de todo pensamiento mítico y de toda figura mítica».⁴³ Poseído por la impresión inmediata, en tensión suprema con el mundo, vinculado a él con un sentimiento extremo de miedo o de esperanza, de alegría o de angustia, de salvación o de impotencia, implicado en él todo el aparato de su deseo enraizado en la fragilidad existencial, de la chispa de esa tensión salta la objetivación por la cual el nombre identifica el dios. Para Cassirer no hay duda. «Nos encontramos aquí ante aquel protofenómeno mítico-religioso que Usener trató de establecer por medio del concepto y de la expresión “dios del instante”».⁴⁴ La diferencia con Usener reside en esa ampliación del contexto existencial, que concierne a la reducción o a la presencia de la omnipotencia de lo Real, tal y como todavía se muestra en la vida de los primitivos actuales que Spieth describe. El nómada que encuentra la fuente o el río, el hambriento que de repente se halla ante una inmensa higuera, el perseguido que se encuentra a salvo en el promontorio, el caminante que se halla ante el león, el moribundo que

encuentra un bisonte herido, todos elevan el objeto a dios del instante mediante un proceso de intensificación, aislamiento, separación, magnificación, y «fijación» (*Verdichtung*), a partir de la cual la implicación existencial radical forja «la figura objetiva del Dios».⁴⁵ Este proceso de configuración (*Gestaltung*) ofrecería los procesos lingüísticos originarios, el nombrar de acciones, a partir del cual todo proceso evolutivo lingüístico echa a andar.

Lo decisivo de la reflexión de Cassirer es que hizo depender la emergencia del dios del instante de la «situación vital perfectamente concreta e individual», atravesada por la necesidad, la esperanza, el miedo o la preocupación, los estados de ánimo, *Stimmungen* relativos a la situación originaria que extrema la fractura del mundo de la vida. Al aplicar el principio de que el ser humano nunca olvida lo existencialmente significativo, Cassirer ve en los dioses del instante otros tantos lugares de culto al poder que se objetiva de ese modo. El nombre del dios es tan constante como ese culto, pues es parte de lo real del dios. Con aquella objetivación de la tensión existencial comienza, dice Cassirer, una peripecia del espíritu por la cual la excitación interna se ha objetivado y liberado. Por supuesto, cada vez que el ser humano sintió zozobra ante algo, allí apareció de nuevo la figura de un dios del instante, produciendo así una «articulación» paralela del mundo mítico y del mundo lingüístico, haciendo más complejo el nombre de los dioses según las actividades que resultaban significativas. Podemos comprender por qué toda la teoría de los dioses del instante de Usener fue dedicada a Dilthey. En el fondo mostraba que las bases operacionales de la lógica no eran contemplativas, sino que estaban implicadas en la condición existencial de la vida, en «el conjunto del actuar y de la vida», en su problematicidad, ya sea para favorecerla o para impedirla. «A todo lo que en algún sentido parece significativo para el desear y para el querer, para el esperar y para el cuidar,

para el actuar y el impulsar: a todo ello se le imprime el sello del significado lingüístico». [46](#) Esta referencia al mundo de la vida excepcionalmente quebrado por una presencia imponente permitía mostrar la continuidad de la identificación de los dioses del instante —dice Cassirer— con «los comienzos de esta percepción», que «debemos sin duda atribuir ya al animal», en tanto objetivaciones de «la dirección fundamental de sus instintos». La diferencia entre el modo perceptivo del humano y del animal concierne a la fijación de la temporalidad, que no puede entregarse ni confiarse a las irrupciones instintivas discretas, sino a la fijación de una objetividad marcada. [47](#) Sin abandonar la condición trascendental de su filosofía, Cassirer asume que «aquí la determinación y especificación del actuar precede a la determinación del ser», [48](#) lo que implicaba que el lenguaje no se deja llevar por supuestas analogías y parecidos de lo natural, sino por las complejas tramas funcionales en las que se enlaza al mundo de la vida. [49](#) Pero toda la referencia a la vida converge en asegurarse la subsistencia.

Por supuesto, no nos interesa seguir todo el tratado de Cassirer, increíblemente rico en matices, sino solo insistir en algunos rasgos fenomenológicos de estos dioses del instante que produce el nombrar. Sus prestaciones de aislamiento, intensificación, separación, concentración, han permitido decir a Cassirer que cumplen casi la función de excepcionalidad que está en la base de lo absolutamente significativo, pues en el fondo, por un instante, brotan del absolutismo de la realidad. Por eso, al estar más allá de toda comparación, el dios del instante tendrá dimensiones de arquetipo platónico y se puede asegurar que «su mera, simple presencia, reúne en sí la suma completa del ser». [50](#) Nombre y realidad son idénticos en él. Y ninguno de los dos elementos realmente depende del ser humano. El dios del instante es presencia y lenguaje, referencia perfecta que constituye la pérdida que identifica nuestra melancolía.

Cassirer ha dicho que en esa exteriorización completa está contenida la «regla fundamental de toda creación inconsciente».⁵¹ Freud podría decir que en ese acto una angustia es desplazada, taponada, exportada, y su fruto es una realidad nombrada, fijada. Cuando esta estructura se aplica al útil (la piedra, el palo, la lanza), su objetivación es completa. Tiene su propio ser; no es humano ni producido por el ser humano. Es un dios del instante, ha sido dado, y se ha presentado como un redentor más, un *Heilbringer*.⁵² La dimensión receptiva aquí es total, pasando la actividad humana que contribuye a su presencia a ser ignorada. La dimensión inconsciente se hunde ahí. «Toda espontaneidad como receptividad; toda creación como ser; todo lo que es testimonio de la subjetividad es interpretado como substancialidad».⁵³

Sabemos cómo continuó Cassirer su investigación. La puso en relación con los dos grandes padres de esta temática, el inglés Robert Henry Codrington, que había publicado poco antes de Usener su famoso *The Melanesians. Studies in their Anthropology and Folk-Lore*, editado en 1891 en Oxford, y el texto fundamental de Max Müller, *Lectures on the Origin and Growth of Religion*, que en cierto modo fue su respuesta al misionero anglicano. La conversación giró en torno al problema del maná y del infinito.⁵⁴ Con ello nos acercamos a la problemática de Heidegger. La discusión es muy compleja y tiene que ver con la tipificación lingüística de esta representación: «maná». Cassirer lo resume como una «representación por completo indeterminada, en sí todavía completamente indiferenciada, de un poder en general».⁵⁵ Como tal, alude a lo que se teme, a lo que se venera, y por tanto tiene como otra cara el tabú. Es la forma originaria de la diferencia ontológica. Cada tabú tiene maná, pero no lo agota. Siempre despierta admiración, produce sorpresa, se separa de lo habitual y tiene una capacidad de actuación extraordinaria. Lo decisivo es que separa el campo de lo

profano y lo sagrado. Cassirer llama a esto «la gran separación, la crisis espiritual». ⁵⁶ El concepto de «maná» ha forjado esta articulación. Lo que pertenece a un campo es maná y se nombra. Lo otro ni se nombra. Es el mundo de la vida en su carácter implícito. Maná es el campo de lo excepcional. No es una entidad y casi ha sido traducido por el campo de lo que debe ser respondido por una interjección. Es el campo de lo excepcional, sorprendente, digno de admiración y productor de miedo. ⁵⁷ Sin embargo, no estoy de acuerdo en que, como dice Cassirer, la fase de los *Augenblicksgötter* sea posterior a la fase maná. ⁵⁸ Se trata de un prejuicio que sitúa la forma personalizada después del carácter anónimo e impersonal. En el espacio desprovisto de nombres no se da la condición de posibilidad del nombrar. Al contrario, cuando los nombres de los dioses se han multiplicado tanto, entonces conviene aplicar a fenómenos sorprendentemente esperables el espacio genérico de maná, sin que ello implique un rito y su evolución, pero sí un tabú. Primero fue el nombrar, luego el ordenar abstracto. Es la proliferación del nombrar lo que recomienda identificar muchos casos con una sola palabra: maná. Se trata del mismo proceso que lleva al campo del «ser». Son fases muy tardías de evolución del lenguaje, cuando lo digno de nombre no es excepcional. «Solo muy paulatinamente llega a desprenderse la expresión del puro “ser” [*des reinen “Seins”*] de la del “ser así” [*“Soseins”*]», ⁵⁹ dice Cassirer. Lo mismo puede afirmarse de maná. Solo muy tarde se llega a aplicar un nombre genérico, maná, a cada una de las cosas que se consideraron dioses del instante. En la postulación de la unidad de lo sagrado, o maná, converge con la expresión del ser en la filosofía griega, y desde ahí es fácil llegar a un dios sin figura, cuyo rasgo es solo ser.

3. El *Ereignis*

De todas maneras, no necesito resaltar estas analogías entre el proceder generalizante del pensamiento mítico y el posterior proceso abstractivo de la filosofía griega, analogías que saltarían la pretendida dualidad entre el mito y el logos. Lo decisivo para mí no está ahí. Lo que quiero resaltar es la profunda impresión que se experimenta cuando, con estas herramientas en mente, leemos los *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* de Martin Heidegger.⁶⁰ Tenemos razones para pensar que la situación existencial de Heidegger cuando escribió este texto impresionante de los años 1936-1939 era excepcionalmente intensa. Por supuesto, no hay identificación alguna con el régimen nazi en sus páginas. Pero si vamos a las últimas del manuscrito, a ese §279 en el que Heidegger se pregunta «¿Pero cómo lo dioses?», encontramos un clima angustioso en el que las preguntas y las exclamaciones parecen más el ejercicio ritual de invocación de la venida de lo que todo el texto llama el dios, caracterizado por la «Einzigkeit des *Letzten*» —la «singularidad del *último*», como se traduce.⁶¹ Allí nos sugiere de la manera más simple su *Stimmung*, marcada por la «indigencia del dios» (*Not-schaft des Gottes*), por mucho que para Heidegger esa indigencia de dios sea realmente el *Seyn*. Con un lenguaje cargado de ambivalencias, Heidegger dice que «El ser [*das Seyn*], sin embargo, es la indigencia del dios [*die Not-schaft des Gottes*], en la que él [*er*] se encuentra en primer lugar»⁶². Pero más importante que este antepenúltimo epígrafe es el último, titulado «El lenguaje (su origen)». Allí dice Heidegger, en la última página del texto, lo siguiente:

Cuando los dioses llaman a la tierra y en el llamado hace eco un mundo y así el llamado resuena como ser-ahí del hombre, entonces es lenguaje en tanto palabra histórica, que funda historia.

Lenguaje y evento. El comenzar a sonar de la tierra, eco del mundo. *Contienda*, el originario abrigo del quiebre, porque la más íntima *hendidura*. El *sitio abierto*.⁶³

Es mi convicción que aquí Heidegger está recreando, con su tono característico, la larga tradición de los dioses del instante como el acontecimiento inicial del lenguaje, como la fundación de la historia humana: todo lo que el manuscrito llama «el primer comienzo». No lo hizo solo aquí,⁶⁴ aunque queda confirmado cuando, unas líneas más abajo, afirma que con el lenguaje tenemos «la primera y más amplia humanización del ente».⁶⁵ En 1939, cuando se cierra el texto, Heidegger estaba muy cerca de los temas de *Sprache und Mythos* de Cassirer, el momento en que identificó el paso del modo de percepción animal al humano. Su primer inicio es el que Usener y Cassirer identificaron con el de los dioses del instante. Sin embargo, él continuaba afirmando que «falta el saber de lo acaecido en el primer comienzo».⁶⁶ Lo afirmaba porque, en su opinión, lejos de ser una conquista, como pensaba Cassirer, justo con este inicio, asegura Heidegger, lo que se abre es la «más originaria deshumanización del hombre en tanto *viviente presente ante la mano* y “sujeto” y todo lo vigente [*alles Bisherigen*]».⁶⁷ Con la humanización del ente, ya nombrado, lo que se produce es la deshumanización originaria del ser humano. Pues dejó atrás su estatuto de «ser vivo existente» y se transformó en sujeto. Ese *alles Bisherigen* es muy confuso, pero no puede ocultar un desdén generalizado por las consecuencias. En el manuscrito se resume en lo gigantesco y en la historia, en las habladurías.

Todo el manuscrito de los *Beiträge* nos habla de la búsqueda de otro comienzo, caracterizado a partir de la referencia al «único y primer comienzo».⁶⁸ Por supuesto, Heidegger deseaba expresar su respeto por este primer comienzo, pero deseaba otro capaz de revelar un último dios. Heidegger pensaba que todos los dioses, y también el último, estaban subordinados a lo abismal.⁶⁹ Este no era, para él, el maná, sino el *Seyn*. Pero pensaba que su pensamiento era el camino, el tránsito para abrir la vía a

este segundo comienzo, para preparar otro futuro que solo podía corresponder a una decisión del *Seyn*. Esa decisión, como la de los dioses del instante, produce «suerte o desgracia», «misión de nuestra historia» o desconcierto. Ese sería el nuevo *Ereignis*. Para propiciar la cercanía del nuevo dios, la actitud adecuada era el silencio [*Verschweigung*],⁷⁰ uno que retumba en cien volúmenes de obras completas. Mientras tanto, un «anillo invisible rodea a quienes la seña del ser responde en el preguntar»,⁷¹ a los que llamó los insólitos, los solitarios que preguntan.⁷² Esos silenciosos, indigentes, que se detienen ante el abismo, los que rechazan el remedio del encantamiento, «ellos son los verdaderos *creyentes*».⁷³ Han llevado la soledad a su máxima hora. Como aquellos angustiados ante la omnipotencia de lo real, aunque rechazando el alivio de ver al nuevo dios del instante, estos aceptan que la disposición fundamental de pensar en otro comienzo es el espanto [*Erschrecken*].⁷⁴ Esta disposición sustituye a la que dominó en el primer comienzo, que fue el asombro. El espanto se separa de lo familiar y urge al silencio; en él se abre paso la *Ahnung*, el presentimiento del *Ereignis*, cuyo efecto es el temor, el «modo de acercarse y permanecer cerca de lo más lejano como tal»,⁷⁵ pero también el nuevo entusiasmo⁷⁶ que anticipa el éxtasis que Heidegger vinculaba a lo entrevisto en la poesía de Hölderlin.⁷⁷ Heidegger, sin embargo, exhortaba a la calma ante el paso del último dios. Es más, él se entendió a sí mismo como «custodio de esa calma».⁷⁸ Eso lo llamó «[estar] a disposición de los dioses», que por cierto se mostraban indecisos; con una frase muy bella dijo que «lo abierto del diosar permanece aún rehusado» (*das Offene der Götterung [bleibt] versagt*).⁷⁹

«¿Cuán alejado está de nosotros el dios, aquel que nos designa fundadores y creadores, porque su esencia los necesita?»,⁸⁰ se preguntaba Heidegger. Eso no lo sabía nadie, pero lo que sí se sabía, porque se conocía la teoría

de los dioses del instante, es que ocurría «al detenerse del instante y del sitio de la primera decisión».⁸¹ El último dios, como el primero, aparecería en un instante y tendría su santuario, su abrigo,⁸² su espacio abierto, el sitio de la lucha. Eso sí lo sabemos: el sitio-instantáneo del *Ereignis* del último dios.⁸³ Como sabemos que forjaría una *Gemeinde*, algo que ahora se llamaba pueblo (*Volk*), y que con ello «comienzan nuevamente “presupuestos” a devenir reales para una “historia”»⁸⁴ que por fin tenga la «garantía de una pertenencia a la verdad del ser».⁸⁵ Esa sería la «oculta historia de la gran calma. Solo en ella un pueblo puede aún *ser*»,⁸⁶ aseguró. También se sabía, como sucedió con los dioses del instante, que el ser humano sería consciente de deber todo a la divinidad. De la misma forma, el «*Ereignis* transfiere el dios al ser humano, en tanto adjudica este al dios».⁸⁷

Por supuesto que todo esto, escrito entre 1936 y 1939, nos ofrece un fecundo testimonio de un estado de ánimo concreto, aunque por muchas razones pueda ser todavía el nuestro. Cuando lo ponemos en relación con los análisis de Usener y Cassirer nos damos cuenta de que responde a una pauta antropológica bastante arraigada. Por supuesto que Heidegger pensaba que él estaba convencido de que lo que hacía no tenía nada de antropológico,⁸⁸ pero eso se parece mucho a la convicción de Juan o de Mahoma de que lo que ellos experimentaban no era un asunto humano. Es preciso recordar el estatuto de los «verdaderos creyentes». Pero cuando intentaba concretar esta disposición, esa forma de abrigar la calma que presiente la verdad del *Seyn*, dijo lo siguiente:

Inaparentemente, como en campo solitario bajo el gran cielo, el sembrador con paso grave, interrumpido, reteniéndose a cada instante, mide los surcos y al tiro del brazo recorre y configura el oculto espacio de todo crecer y madurar.⁸⁹

En mi opinión, esta frase describe perfectamente a los campesinos lituanos que siembran protegidos por el dios

del instante de la primera espiga, al que en cada gesto invocan de nuevo de forma promisorio. Cuando se preguntó «¿quién es aún capaz de realizar esto en el pensar, como lo más inicial de su fuerza y como su supremo futuro?»,⁹⁰ quizá estaba confesando que ningún dios del instante asiste a esta profesión del filósofo, como sin embargo asistió a todas las profesiones de nuestros antepasados. En suma, lo que estaba reclamando Heidegger era reponer el modo inicial de la esencia del ser humano, y su nuevo comienzo no era sino el retorno del primero. A ese presentir lo llamó «tarea de la filosofía». Conservar aquella «chispa» (*Funke*) era la tarea.⁹¹ Pero nadie puede negar que, cuando se considera bien, todo esto tiene un magnífico efecto apotropaico, tanto como lo tuvo el primer comienzo con los dioses del instante. Debemos imaginarlo: a punto de estallar la mayor tormenta de la historia, los dos hermanos Heidegger, uno con el escrito mecanografiado y el otro con el manuscrito, leen meticulosamente para que ni una sola palabra sea alterada, casi como el ángel cuida de que Mahoma no escriba nada que no haya sido dictado. «La retención es el fundamento del cuidado»,⁹² dijo Heidegger, y debía de ser verdad. Como la experiencia del dios del instante, vemos a los dos hermanos dominados por «la ley de la concentración».⁹³ De este modo, casi estamos tentados a pensar que el verdadero dios del instante es el propio libro de Heidegger. Es el verdadero *Ereignis*, por mucho que solo anticipe el *Ereignis*. A fin de cuentas, la historia de los dioses del instante no puede prescindir de los hallazgos evolutivos que implica la existencia de profetas y anticipadores. Pero de lo que no cabe duda es de que, para Heidegger, «Filosofía es el querer volver al comienzo de la historia y de este modo el querer sobrepasarse».⁹⁴ Si, en efecto, la historia había comenzado en su primer inicio con los dioses del instante, la filosofía de Heidegger es un llamamiento a que se presente de nuevo algún dios del instante, aunque sea el último. Pero