
JUAN DE DIOS BARES PARTAL Y FAUSTINO ONCINA COVES
(eds.)

**LA ESCUELA
HISTÓRICO-CONCEPTUAL
DE JOACHIM RITTER
Y EL PROTAGONISMO
SOCIOCULTURAL
DE LA FILOSOFÍA**

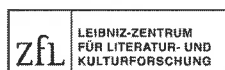


EDITORIAL COMARES
GRANADA, 2022

SERIE
FILOSOFÍA HOY

Dirigida por:
JUAN ANTONIO NICOLÁS
(jnicolas@ugr.es)

95



Esta edición se enmarca en el proyecto de investigación «Historia conceptual y crítica de la modernidad» (FFI2017-82195-P), financiado por MCIN/ AEI /10.13039/501100011033/ y por FEDER Una manera de Hacer Europa, y ha contado con una ayuda para la organización y difusión de congresos, jornadas y reuniones de carácter científico, tecnológico, humanístico o artístico de carácter internacional de la Conselleria de Innovación, Universidades, Ciencia y Sociedad Digital de la Generalitat Valenciana (AORG/2021/011).

© Los autores

Editorial Comares, 2022
Polígono Industrial Juncaril
C/ Baza, parcela 208
18220 - Albolote (Granada)
Tlf.: 958 465 382

<https://www.comares.com> • E-mail: libreriacomares@comares.com
<https://www.facebook.com/Comares> • <https://twitter.com/comareseditor>
<https://www.instagram.com/editorialcomares>

ISBN: 978-84-1369-277-7 • Depósito Legal: Gr. 1610/2022

IMPRESIÓN Y ENCUADERNACIÓN: COMARES

SUMARIO

CAPÍTULO I

HISTORIA CONCEPTUAL EN LA ESCUELA DE RITTER: LA FUNCIÓN COMPENSATORIA DE LAS CIENCIAS DEL ESPÍRITU O EL TALLER DE REPARACIÓN DE LA MODERNIDAD	1
<i>Faustino Oncina Coves</i>	

I. EL COMPROMISO RITTERIANO CON EL <i>DICCIONARIO HISTÓRICO DE FILOSOFÍA</i> (HWP)	4
II. VARIACIONES COMPENSATORIAS EN LA ESCUELA DE RITTER	6

CAPÍTULO II

EL INDISPONIBLE <i>ETHOS</i> CIVIL (ACERCA DE LA INCONVENIENTE FUNDACIÓN DE LO POLÍTICO SEGÚN HEGEL, RITTER Y LOS RITTERIANOS)	23
<i>Román Cuatango</i>	

CAPÍTULO III

LA COMPENSACIÓN COMO CRÍTICA RESIGNADA A LA ALIENACIÓN	37
<i>Ernst Müller</i>	
I. «ESCISIÓN» COMO CATEGORÍA CLAVE DE LA MODERNIDAD	39
II. ANTINOMIA Y COMPENSACIÓN EN EL PRIMER RITTER	41
III. ALIENACIÓN Y PRAXIS TRANSFORMADORA	45

CAPÍTULO IV

TEORÍA Y ESTÉTICA EN JOACHIM RITTER	47
<i>Matthias Kößler</i>	
I. TEORÍA	48
II. ESTÉTICA	53

CAPÍTULO V

PLASMACIÓN (<i>VERSACHLICHUNG</i>) Y COMPENSACIÓN EN LA INTERPRETACIÓN RITTERIANA DE HEGEL	61
<i>José Manuel Sánchez Fernández</i>	
I. EL ESTATUTO TEOLÓGICO DE LA MODERNIDAD CRISTALIZA EN LA ILUSTRACIÓN ..	63
II. LA NOVEDAD REDESCUBIERTA: LA LEGITIMIDAD BUSCA UNA PLASMACIÓN	66
III. REFORMA, ACTUALIZACIÓN Y CONSTITUCIÓN: DEL ESPÍRITU SUBJETIVO EMANCIPADO AL ESPÍRITU OBJETIVO, PLASMADO EN UNA CONSTITUCIÓN	71
IV. CONCLUSIÓN: ESPÍRITU ABSOLUTO Y COMPENSATORIA	77

CAPÍTULO VI

LA CRÍTICA DE ODO MARQUARD A LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA Y SU CONTRAPROGRAMA DE UNA FILOSOFÍA DE LA COMPENSACIÓN	81
<i>Falko Schmieder</i>	

CAPÍTULO VII

«LA ROSA EN LA CRUZ DEL PRESENTE». LA TEORÍA DE LA CIVILIDAD DE ODO MARQUARD	99
<i>Maximiliano Hernández Marcos</i>	
I. UNA INFLEXIÓN FINAL EN LA TRAYECTORIA DE MARQUARD Y SU ARTICULACIÓN FILOSÓFICA	101
1. Ritter y Heine, teoría y práctica de la civilidad	104
2. El escepticismo: de apología de lo contingente a apología de la civilidad	108
3. Compensaciones modernas o la positividad de la escisión del mundo civil	110
II. LOS CONTEXTOS DE LA GÉNESIS	113
III. LA AMBIVALENCIA DEL CONCEPTO	119

CAPÍTULO VIII

E. W. BÖCKENFÖRDE Y EL FUNDAMENTO DEL DERECHO CONSTITUCIONAL	125
<i>Óscar Cubo Ugarte</i>	
I. LA DIMENSIÓN POLÍTICA DEL ORDEN CONSTITUCIONAL	126
II. SOBRE EL FUNDAMENTO DE VALIDEZ DE LA CONSTITUCIÓN	128
III. E. W. BÖCKENFÖRDE Y C. SCHMITT	131
IV. LA DISCUSIÓN CON MARTIN KRIELE: ¿ENCAUZAR AL PODER CONSTITUYENTE O SILENCIARLO PARA SIEMPRE?	134
V. SOBRE LA POSIBILIDAD DE UN EJERCICIO ARBITRARIO DEL PODER CONSTITUYENTE ..	137
VI. REFLEXIONES FINALES SOBRE LA ASCENDENCIA HEGELIANA DEL PENSAMIENTO JURÍDICO DE E. W. BÖCKENFÖRDE	140

CAPÍTULO IX

LA ESCISIÓN EN TENSIÓN: SOCIEDAD Y CONCEPTO EN LA ESCUELA DE RITTER	143
<i>Damián Jorge Rosanovich</i>	

CAPÍTULO X

RITTER Y LA FILOSOFÍA POLÍTICA DE ARISTÓTELES	163
<i>Juan de Dios Bares</i>	
I. LA VIDA CIUDADANA	164
II. POLÍTICA Y ÉTICA EN LA FILOSOFÍA PRÁCTICA DE ARISTÓTELES	169
III. DERECHO NATURAL EN ARISTÓTELES	172
IV. CONCLUSIÓN	177

CAPÍTULO XI

LA REHABILITACIÓN DE ARISTÓTELES EN HEIDEGGER Y RITTER. UN ANÁLISIS DE SUS DISTANCIAS Y AFINIDADES	179
<i>David Hereza Modrego</i>	
I. «VOLVER A LOS GRIEGOS»: LA NECESIDAD DE UNA DESTRUCCIÓN DE LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA	181
II. RITTER Y EL ORIGEN DE LA TEORÍA: UNA LECTURA ALTERNATIVA DE ARISTÓTELES ..	187
III. CONCLUSIÓN: AFINIDADES Y DIFERENCIAS EN LA LECTURA DE ARISTÓTELES	193

CAPÍTULO XII

¿ESCISIÓN O CAÍDA? JOACHIM RITTER Y MARTIN HEIDEGGER ANTE LA MODERNIDAD	197
<i>Gennaro Imbriano</i>	
I. RITTER ENTRE HEIDEGGER Y CASSIRER. EL DEBATE DE DAVOS	198
II. EL PERÍODO NACIONALSOCIALISTA	200
III. DESPUÉS DE LA SEGUNDA GUERRA MUNDIAL	202
IV. «ENTZWEIUNG» Y MODERNIDAD	204
V. HEIDEGGER Y LA MODERNIDAD	205
VI. LO URBANO Y LO RURAL	208

CAPÍTULO XIII

DE LO METAFÓRICO DE LOS CONCEPTOS. LA POLÉMICA ENTRE HANS BLUMENBERG Y JOACHIM RITTER EN TORNO AL <i>HISTORISCHES WÖRTERBUCH DER PHILOSOPHIE</i>	211
<i>Pedro García-Durán</i>	
I. EL CONTEXTO: LA REEDICIÓN DEL «EISLER» Y LA HISTORIA CONCEPTUAL ALEMANA ..	212
II. LA OBJECCIÓN DE BLUMENBERG A LA HERMENÉUTICA RITTERIANA	217
III. EL «TRABAJO DE LA IMAGEN»	219
IV. LÍMITES Y PERSPECTIVAS DE UNA HISTORIA CONCEPTUAL EN CLAVE BLUMENBERGUIANA	222

CAPÍTULO XIV

LA CONTRIBUCIÓN DE LA ESCUELA DE RITTER AL <i>DICCIONARIO HISTÓRICO DE FILOSOFÍA</i>	225
<i>Barbara Picht</i>	

APÉNDICE

IDEAS DIRECTRICES Y PRINCIPIOS FUNDAMENTALES DEL <i>DICCIONARIO HISTÓRICO DE FILOSOFÍA</i>	239
<i>Joachim Ritter</i>	

I

HISTORIA CONCEPTUAL EN LA ESCUELA DE RITTER: LA FUNCIÓN COMPENSATORIA DE LAS CIENCIAS DEL ESPÍRITU O EL TALLER DE REPARACIÓN DE LA MODERNIDAD¹

FAUSTINO ONCINA COVES

Universitat de València

El nombre de Joachim Ritter y de su escuela está ligado notoriamente a dos iniciativas: en primer lugar, al *Diccionario histórico de filosofía* (*Historisches Wörterbuch der Philosophie* —a partir de ahora: HWP—), una empresa que empezó a gestarse a principios de la década de 1960 y que, cuando su editor murió en 1974, apenas habían visto la luz 3 volúmenes de los 12 definitivos, rebasando con creces las previsiones iniciales de un trío de tomos, y, en segundo lugar, a la llamada teoría de la compensación asociada al papel de las Humanidades. La primera ha sido descrita asépticamente como el «inventario científico-espiritual de la República Federal de Alemania» o, con un deje irónico por su matiz fúnebre, como una «pirámide espiritual»². En los últimos años nos hemos ocupado de las diversas variantes de

¹ Este trabajo ha surgido en el marco del proyecto de investigación «Historia conceptual y crítica de la modernidad» (FFI2017-82195-P), financiado por MCIN/ AEI /10.13039/501100011033/ y por FEDER Una manera de Hacer Europa, y del Grupo de Investigación homónimo de la Universitat de València (GIUV2013-037), y fue ultimado durante una estancia en el Centro Leibniz de investigación literaria y cultural de Berlín y en la Universidad Johannes Gutenberg de Maguncia.

² Jens Hacke, *Philosophie der Bürgerlichkeit. Die liberalkonservative Begründung der Bundesrepublik*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2006, p. 39. El título del primer capítulo del libro *Dimensiones y límites de la historia conceptual* de Hans Ulrich Gumbrecht es elocuente: «Pirámides del espíritu. Sobre el rápido ascenso, las dimensiones invisibles y el súbito declive del movimiento histórico-conceptual» (*Dimensionen und Grenzen der Begriffsgeschichte*, München, Wilhelm Fink, 2006, pp. 7-36). Aquí llama la atención sobre una triple tacha en esas obras faraónicas de la historia conceptual: «La indeterminación del lenguaje en la referencia al mundo, el valor cognoscitivo de la historicidad y el sospechoso hábito de mantener en un estado de latencia la historia nacional y de soslayar sus compromisos con los episodios más siniestros del pasado» (*ibid.*, pp. 27-30). A este propósito se desató una polémica entre este autor y Carsten Dutt en la revista patrocinada por las bibliotecas de investigación alemanas: Marbach, Weimar y Wolfenbüttel (Carsten Dutt, «Postmoderne Zukunftsmüdigkeit. Hans Ulrich Gumbrecht verabschiedet die Begriffsgeschichte», en: *Zeitschrift für Ideengeschichte*, I/1 (2007), pp. 118-122; Hans Ulrich Gumbrecht, «(Un)dankbare Generationen. Eine Replik auf Carsten Dutt», en: *Zeitschrift für*

la historia conceptual, primordialmente de las germanas, y confesamos profesar, en términos comparativos, ciertos recelos frente a la ritteriana, lo que no conlleva regatear sus méritos y su enorme resonancia en el firmamento cultural y político occidental. El propio Ritter, a diferencia de un par de sus discípulos (p. ej., H. Lübke o K. Gründer), no se involucró en ninguna discusión doctrinal enjundiosa sobre dicho enfoque y sus incursiones en este terreno, aun no estando ausentes, fueron más bien desvaídas. Y, sin embargo, es una línea de pensamiento pujante, pujanza que no ha declinado si atendemos al volumen de literatura que ha avivado y sigue avivando³. Recientemente, se han puesto a disposición del lector en español un par de monografías de alcance que, en escorzo, se han aproximado a este grupo. A la *Introducción a la ética de Robert Spaemann* de la profesora de las Universidades Pontificia de Salamanca y Católica de Ávila, María Luisa Pro Velasco, no le es ajena el tono confesional acaso inevitable en la personalidad de quien se autocalificaba sin complejos de «teólogo ortodoxo»⁴. Más afín a la órbita de nuestras principales inquietudes es la obra de nuestro colaborador en este volumen, Román Cuartango, *Razón civil. Un ensayo excéntrico alrededor de la filosofía política de Hegel* (Madrid, Abada, 2021). Quizá nuestro interés por el líder de esta pléyade, y por su alargada sombra, es un interés avinagrado, cargado de suspicacias, entre otros motivos por su hosquedad frente a Kant, su declarada fobia por Fichte⁵ y su traición a quien fuera su jefe en Hamburgo, Ernst Cassirer, autores que se han granjeado nuestro respeto. A punto de abandonar Alemania en dirección a Viena, a finales de abril del

Ideengeschichte, I/3 (2007), pp. 122-124; Carten Dutt, «Keine Frage des Alters. Eine Duplik», en: *Zeitschrift für Ideengeschichte*, I/3 (2007), pp. 125-127).

³ Además del título citado en la siguiente nota, conviene al menos mencionar: Ulrich Dierse (ed.), *Joachim Ritter zum Gedenken*, Mainz, Franz Steiner Verlag, 2004; Mark Schweda, *Joachim Ritter und die Ritter-Schule zur Einführung*, Hamburg, Junius, 2015; Mark Schweda / Ulrich von Bülow (eds.), *Entzweite Moderne. Zur Aktualität Joachim Ritters und seine Schüler*, Göttingen, Wallstein, 2017. Para diciembre de 2022 se anuncia un manual *Die Ritter-Schule. Ein Handbuch* coordinado por Mark Schweda y Jens Hacke (Stuttgart/Weimar, Verlag J.B. Metzler).

⁴ «'Kunst ist immer Simulation'. Gespräch der Herausgeber mit Robert Spaemann», en: Joachim Ritter, *Vorlesungen zur Philosophischen Ästhetik*, Ulrich von Bülow / Mark Schweda (eds.), Göttingen, Wallstein, 2010, p. 182. María Luisa Pro Velasco subraya esa adhesión al cristianismo: «tal vez podría sostenerse que Spaemann ha hecho filosofía cristiana» (María Luisa Pro Velasco, *Introducción a la ética de Robert Spaemann*, Granada, Comares, 2021, pp. 143, 147).

⁵ Como cuenta Robert Spaemann en su autobiografía, el «espíritu abierto» de Ritter tenía una restricción: «no estaba permitido pensar y decir nada favorable sobre Fichte. Su intento de una radical reconstrucción de la realidad lo rechazaba Ritter vehementemente. Cuando en una ocasión Hermann Lübke, a quien le gustaba ser litigioso, se atrevió a plantear la cuestión tabú de por qué Hegel quería estar enterrado junto a Fichte en el cementerio municipal Dorotheen de Berlín, cayó durante un tiempo en desgracia con Ritter» (Robert Spaemann, *Über Gott und die Welt. Eine Autobiographie in Gesprächen*, Stuttgart, Klett-Cotta, 2012, p. 85). En el tabú fichteano para Ritter abunda Spaemann en otra conversación («'Kunst ist immer Simulation'. Gespräch der Herausgeber mit Robert Spaemann», p. 182).

fatídico 1933, se congregaron en casa del último, según nos cuenta Toni Cassirer, «los amigos más próximos: [entre otros] el jovencísimo *Privatdozent* y compinche de nuestros hijos, Joachim Ritter». La esposa del profesor hamburgués lo fulmina en sus memorias con este estremecedor y vitriólico párrafo: «El joven Ritter, un antiguo alumno de Heidegger, excomunista y el más acérrimo detractor del sistema [nazi] ahora inaugurado, se tomaba entonces todo todavía por el lado cómico. Pocos meses antes Ernst había impuesto su habilitación frente a una gran resistencia de la Facultad, al responder de su integridad política y declarar irrelevante su fase comunista. Al poco tiempo cayó como un soldadito de plomo, que también lo ha sido. He oído que hoy ocupa una cátedra de filosofía en una de las universidades alemanas. Esos son los héroes que se reunieron en nuestra casa. Los amigos judíos quedaron dispensados de la elección de probar que eran o no héroes»⁶.

Ritter no sólo fue desagradecido con la diáspora. Su ingratitud también alcanzó a Erich Rothacker, quien lo había iniciado en la aventura de la historia conceptual —compartiendo *expressis verbis* premisas heurísticas⁷— y se había comprometido, al igual que él, con la causa nazi, hasta el punto de ser considerado uno de los pensadores que se afanaron en guiar al *Führer*⁸. Ritter, en el período de entreguerras, de 1929 a 1930, ejerció, merced a un estipendio, como su ayudante en los primeros pinitos de Rothacker en su infatigable e infructuoso denuevo por elaborar un *Manual de conceptos fundamentales de la filosofía de la cultura*. Tanto a Cassirer como a Rothacker⁹ los ignoró este dechado de travestismo ideológico,

⁶ Toni Cassirer, *Mein Leben mit Ernst Cassirer*, Hamburg, Meiner, 2003, pp. 204-205.

⁷ En una carta del 7 de enero de 1929 Ritter le declara a Rothacker lo siguiente: «Porque hoy ya no debería ser posible dar conceptos fundamentales de las ciencias del espíritu en una definición natural 'puramente' formal, puede asegurarse su uso fecundo sólo con el esclarecimiento de su sentido mediante el análisis orientativo de su proveniencia. Realmente sólo se necesita extraer la consecuencia de lo que han logrado la Escuela histórica y sobre todo Dilthey» (citado en: Margarita Kranz, «Begriffsgeschichte Institutionell. Die Senatskommission für Begriffsgeschichte der Deutschen Forschungsgemeinschaft (1956-1966). Darstellung und Dokumente», en: *Archiv für Begriffsgeschichte*, 53 (2011), p. 181).

⁸ Gereon Wolters, «Der 'Führer' und seine Denker. Zur Philosophie des 'Dritten Reichs'», en: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 47/2 (1999), pp. 231-233. Cfr. Faustino Oncina: «Introducción» a *Reinhard Koselleck. Modernidad, culto a la muerte y memoria nacional*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2011, pp. XLVI y ss. (aquí recogemos la taxonomía de Wolters de los intelectuales comprometidos con el nazismo) —el libro se ha reeditado en 2020 y hemos incorporado un nuevo y amplio Estudio introductorio—.

⁹ Ese ninguno no queda desmentido por las alusiones en el artículo programático «Ideas directrices y principios fundamentales del *Diccionario histórico de filosofía*» y en el «Prólogo» al HWP (Rothacker ya había fallecido), pues aquí solo se menciona su papel como fundador de la revista *Archiv für eine historia conceptual*, pero no como uno de los precursores tanto del proyecto de un diccionario imbuido de intereses histórico-conceptuales como de la impugnación ya en 1927 del de Eisler. No obstante, en la correspondencia relacionada con el HWP depositada en el Archivo de la Universidad Libre de Berlín, a cuya dirección agradecemos las facilidades para poder consultar sus fondos, hay al menos dos cartas, la

según el testimonio leído, pasándolos mezquinamente en silencio en los proyectos en los que se embarcó en la posguerra.

I. EL COMPROMISO RITTERIANO CON EL *DICCIONARIO HISTÓRICO DE FILOSOFÍA* (HWP)

En el prólogo al HWP de 1971 Ritter destaca, entre sus antecesores, el *Diccionario de los conceptos filosóficos* de Rudolf Eisler, aparecido en 1897 y varias veces reeditado. Ya lo hizo unos años antes al anunciar su plan en el *Archiv für Begriffsgeschichte*, en el mismo número en que Koselleck presentó el suyo¹⁰. El propósito original de la editorial helvética Schwabe era publicar de nuevo el exitoso diccionario, pero actualizado. Tras discusiones en los albores de la década de 1960 con un reducido círculo de colaboradores, surgido del *Collegium Philosophicum* de Münster, Ritter juzgó baldía esa tarea y llegó a la conclusión de que no bastaba con remozar el lexicon mencionado de Eisler, que adolecía de una grave limitación interna: la separación drástica entre la función sistemática de los conceptos y su historia. Todo lo que no franqueaba un significado exacto era relegado a la ganga histórica. Ritter replicaba que la pared divisoria entre sistema e historia de la filosofía no es compacta ni impenetrable, sino porosa. Además, se había producido una modificación en la relación de la filosofía con las ciencias. Mientras que Eisler, todavía encallado en la «cosmovisión filosófica» tributaria del «perfeccionamiento del criticismo»¹¹, privilegiaba las ciencias de

primera de Ritter (15 de agosto de 1964) y la segunda de Gründer (20 de mayo de 1965), en las que se le invita a participar en la redacción de algunas entradas para el diccionario. Ritter, en su misiva, reconoce la labor histórico-conceptual pionera del por entonces catedrático en Bonn. Entre las entradas propuestas por Gründer se encuentran las dedicadas a «historia conceptual» (*Begriffsgeschichte*), «ciencia del espíritu» (*Geisteswissenschaft*), «Historicismo, razón histórica, escuela histórica, sentido histórico, Histórica (*Historik*), pensamiento ahistórico/pensamiento verdaderamente histórico», «antropología cultural», «estilo cultural» (*Kulturstil*) y «estilo vital» (*Lebensstil*). No consta respuesta del propio Rothacker, que murió en agosto de 1965, ni hay ningún artículo en el HWP con su firma.

¹⁰ Joachim Ritter, «Leitgedanken und Grundsätze des Historischen Wörterbuchs der Philosophie», en: *Archiv für Begriffsgeschichte*, XI/1 (1967), pp. 75-80 —incluimos como apéndice a este volumen la versión en castellano que ha preparado David Hereza—. El artículo de Koselleck le seguía en ese mismo número («Richtlinien für das Lexikon politisch-sozialer Begriffe der Neuzeit», pp. 81-99).

¹¹ Joachim Ritter, «Leitgedanken», p. 75. Ya apuntamos que Hermann Lübbe y Karlfried Gründer hicieron también incursiones, aun tímidas, en la discusión histórico-conceptual. Lübbe, como la vanguardia ritteriana, promueve un doble ensanche de la historia conceptual, al remachar, por un lado, la «intención teórico-filosófica, sistemática, de la investigación de la historia conceptual», y, por otro, al concebir su tema como una magnitud dinámica y su historia, por tanto, como un proceso dialéctico (Hermann Lübbe, *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, Freiburg/München, Karl Alber, 1965, p. 11; «Begriffsgeschichte als dialektischer Prozess», en: *id.*, *Die Aufdringlichkeit der Geschichte. Herausforderungen der Moderne vom Historismus bis zum Nationalsozialismus*, Graz/Wien/Köln, Styria, 1989, p. 82). Habla de la fluidez de los conceptos: «Los conceptos [tienen] sus movimientos, [...] no [son] petrificaciones [...], sino fluidos». No obstante, matiza: «la metafórica de la fluidez, referida a los conceptos [...], es provocadora, puesto que la ausencia de malentendidos de nuestra comunicación verbal depende entre otras cosas de la estabilidad

la naturaleza y la psicología, ahora pasaban a un primer plano la teología, el arte, la literatura, la lingüística, la sociología y en general las ciencias del espíritu y se incluía la terminología de la lógica matemática y de las teorías científicas uncidas a ésta.

Ritter y su equipo, a pesar de que Blumenberg les amonestará por no atenerse a su propia consigna (Pedro García-Durán se ocupará de este tema más adelante), decidieron no seguir la senda cartesiana de Eisler, según la cual los conceptos claros y distintos eran el salvoconducto para la precisión definitiva en la filosofía, sustraída así a todo vaivén temporal¹². En el interregno entre el normativismo y el

de los elementos conceptuales» (Hermann Lübbe, *Die Aufdringlichkeit*, p. 81). Lübbe pretende «colmar el aparente hiato entre el carácter vinculante presente de un concepto, su 'definición' normativa, por un lado, y su génesis fáctica por otro. [...] En general, el lenguaje de la filosofía alcanza el fundamento de su carácter vinculante presente en el uso tradicional de este lenguaje». Le asigna dos tareas a la *Begriffsgeschichte*: una subsidiaria y otra principal. La primera funciona como una suerte de terapia semántica dirigida a enderezar el uso caótico y promiscuo de un término filosófico. Es entonces cuando le corresponde «intervenir corrigiendo, a fin de tornar el concepto otra vez practicable», restaurando continuidades quebradas en el uso filosófico del lenguaje y creando obligaciones de índole definicional. Lo anterior lo logra «en la medida en que, a través del trabajo histórico de su génesis, recomienda fijarlo preeminentemente a aquella definición acreditada por la plausibilidad y coherencia de dicha génesis». La segunda parte de la pretensión expresa de que la *historia conceptual* se erija en *historia de la filosofía*, y «presupone que los conceptos no son magnitudes eternas atemporales, sino momentos de contextos categoriales que cambian». Los conceptos son «esquemas de orientación y de acción para la praxis y la teoría», involucrados en una filosofía que se entiende como lucha espiritual. De esta manera le confiere a la historia conceptual una ulterior función: mostrar cómo ciertos conceptos en ciertas situaciones se han vuelto significativos menos por su fuerza de manifestación de la realidad que por la provocación para la formación de frentes idealpolíticos (Hermann Lübbe, *Säkularisierung*, pp. 11-12, 15-16, 22). En una toma de posición posterior no considera la génesis como fundamento de validez de formaciones o de cambios conceptuales y aboga por la idoneidad pragmática como su criterio de uso («Begriffsgeschichte und Begriffsnormierung», en: Gunter Scholtz (ed.), *Die Interdisziplinarität der Begriffsgeschichte*, Hamburg, Meiner, 2000, pp. 32, 40). Subraya la incidencia de esta investigación en el «trabajo del concepto», esto es, en los esfuerzos actuales de la filosofía por forjar y perfeccionar conceptos. Entre los conceptos a los que él mismo ha dado una impronta peculiar, menciona, p. ej.: precepción, encogimiento del presente, religión civil e iluminaridad evolutiva. En su libro de 1965 ya evocaba al segundo Wittgenstein como fuente de inspiración (Hermann Lübbe, *Säkularisierung*, p. 12).

Al asumir K. Gründer la coedición del *Archiv für Begriffsgeschichte* (a partir de ahora: AB), se ceba primordialmente en la historia terminológica («'Término' sabe a definición completa, tras la cual podría desaparecer la génesis como indiferente») y en la pujante filosofía analítica, que insiste en el uso actual de las palabras e induce un corte arbitrario con las connotaciones históricas. Reconoce como herederos legítimos de la historia conceptual, al servicio de los cuales está el AB, el diccionario de Ritter, el léxico de Conze, Brunner y Koselleck y el *Diccionario de bolsillo de la terminología musical* de H. H. Eggebrecht. Le echa un capote a la metaforología de Blumenberg al hacerla un ingrediente insoslayable de la historia conceptual («Bericht über das 'Archiv für Begriffsgeschichte'», en: *Jahrbuch der Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz* (1967), pp. 74-80.). En el volumen a partir del cual dirigen la revista Gründer, Gadamer y Ritter, el último publica «Ideas directrices y principios fundamentales del *Diccionario histórico de filosofía*», donde declara la obsolescencia del *Diccionario de los conceptos filosóficos* de Eisler (1897), cuya cuarta edición se remonta a 1927.

¹² En otros trabajos ya nos hemos ocupado de la voluntad, en general por motivos meramente pragmáticos, de apearse a las metáforas de los dos grandes diccionarios histórico-conceptuales, lo que no

relativismo y frente a la incipiente preponderancia de los programas rejuvenecidos de una *mathesis universalis* y de un fisicalismo, se aliaron con Gadamer y su «nueva conciencia crítica que... debe acompañar a todo filosofar responsable, y que coloca a los hábitos de lenguaje y pensamiento... ante el foro de la tradición histórica a la que todos pertenecemos comunitariamente»¹³. El ariete contra la «vieja conciencia crítica», la de la Ilustración, ya estaba arrojado. Como sabemos ahora por el intercambio epistolar entre Gadamer y Ritter, no había desavenencias de contenido entre ellos en lo concerniente a una eventual cooperación en calidad de coeditores, sino meramente crematísticas¹⁴, buscando el jeque de la hermenéutica implicarse en una empresa más lucrativa para su propio peculio que la de su colega de Münster.

II. VARIACIONES COMPENSATORIAS EN LA ESCUELA DE RITTER

La segunda iniciativa aludida al comienzo, emblema de esta escuela y de su patriarca, es la declinación funcional del concepto de compensación en el ámbito de las ciencias del espíritu y su trasposición a los estudios universitarios e incluso a una teoría de la civilidad. Aquí, sin embargo, habrá que levantar acta sobre estridencias entre el prócer y sus aventajados catecúmenos. Volveremos sobre el asunto.

La etiqueta «Escuela de Ritter» ha trascendido la obra de su inspirador, obra llamativamente magra, en la que apenas sobresalen dos libros, ambos a su vez compendios de artículos: *Metafísica y política* (1969) y el póstumo *Subjetividad* (1974). Su autor no influyó de manera determinante en la filosofía germana de la posguerra y para un público culto ajeno a su terruño, Münster, de cuya Universidad llegó a ser rector, era conocido por la titánica organización y coordinación del mentado diccionario. En su hogar académico Ritter abrió y dirigió en las décadas de 1950 y 1960 un espacio de discusión para estudiantes avanzados, doctorandos

conllevar que sus dos principales patrocinadores, Koselleck y Ritter, desdeñaran su relevancia. Al último no le era ajena la mirada metaforológica, como destaca uno de los miembros de la redacción del HWP, Ralf Konersmann, en su prólogo a la edición del *Wörterbuch der philosophischen Metaphern* (Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2007, p. 13). Sobre la actitud del primero véase Faustino Oncina, «Las metáforas de Reinhart Koselleck», en: Javier Fernández Sebastián / Faustino Oncina (eds.), *Metafóricas espacio-temporales para la historia. Enfoques teóricos e historiográficos*, Valencia, Pre-Textos, 2021, pp. 25-52.

¹³ Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método* [1960] (a partir de ahora: VM), Salamanca, Sígueme, 1991, p. 27; Joachim Ritter, «Leitgedanken», pp. 75-80 y su prólogo al primer volumen del HWP (pp. VII-VIII). Además, con frecuencia el proceder de Ritter fue caracterizado como hermenéutico («Kunst ist immer Simulation». Gespräch der Herausgeber mit Robert Spaemann», pp. 180, 191).

¹⁴ Margarita Kranz, «Gelehrte Geschäfte: warum Hans-Georg Gadamer nicht Herausgeber des Historischen Wörterbuchs der Philosophie wurde», en: *Zeitschrift für Ideengeschichte*, II/4 (2008), pp. 95-111; «Der 'Grosse Ritter'. Joachim Ritter und das Historische Wörterbuch der Philosophie», en: Mark Schweda / Ulrich von Bülow (eds.), *Entzweite Moderne*, pp. 354-377; «Die Entstehung des Historischen Wörterbuchs der Philosophie aus dem Geist des Ritter-Kreises», en: *Archiv für Begriffsgeschichte*, LXVIII/2 (2021), pp. 65-92. El capítulo de B. Picht aporta abundante bibliografía sobre la implicación de los ritterianos en el HWP.

y habilitandos con el rótulo de *Collegium Philosophicum*. Mientras que su sucesor en la cátedra, Blumenberg, siempre se mantuvo retirado en la caverna de los eruditos y sin pupilos, el eco de Ritter apenas es audible sin sus alumnos, que con posterioridad continuaron derroteros ideológicos distintos e incluso antagónicos, pero con una gran resonancia universitaria, cultural y política. La etiqueta circuló al principio como un mote despectivo entre sus enemigos, pero con el tiempo sus propios miembros reciclaron lo que originalmente era un vituperio en un toque de distinción y tales «caballeros» (significado de la palabra alemana *Ritter*) se ufanaban de ser el reverso de la otra Escuela celebrísima, la de Fráncfort, cuya penetración miasmática en la juventud y en la sociedad se esforzaban por denunciar y neutralizar. Uno de los tabús en el seno del *Collegium* era el empleo de la expresión «*entlarven*», esto es, desvelar o desenmascarar, que asociaban con la voluntad de destruir y por tanto estaba vetada con el argumento de que sugería una superioridad intelectual basada en el desprecio del contrario¹⁵. Sin duda, ese veto traslucía una firme oposición a corrientes coetáneas que desvelaban algo como «ideológico» para birlarle así su legitimidad teórica y constituía una estrategia de autoblindaje contra el propio desenmascaramiento. El caso de Ritter fue sonado, pues de ser catalogado como mero compañero de viaje (*Mitläufer*) en el test de desnazificación inicial, con la documentación que fue saliendo a la luz más tarde, ascendió bastantes peldaños en el escalafón de su militancia en las huestes pardas y su barbarie. Un ardid de tal estrategia lo representa la defensa por uno de sus adláteres, Hermann Lübke, del «silencio comunicativo», la entente para no escarbar en las biografías porque la metamorfosis de una dictadura en una democracia sólo se podía alcanzar mediante el desistimiento de las desacreditaciones individuales. Orillar un debate público sobre los pasados nazis coadyuvaba a acomodarlos en el incipiente Estado de derecho¹⁶. Semejante forma consensuada de sigilo tras 1945 fue positiva, según Lübke, pues sin esa autoindulgencia no se habrían logrado ni la vertebración de la sociedad ni el desarrollo de la democracia alemana. Ese mutismo terminó cuando la generación del 68, y hasta mediados de la década de 1980 (la denominada disputa de los historiadores), dejó de cerrar los ojos y se decidió a mirar de frente a sus progenitores, negándose a liquidar el siniestro y exigiendo una depuración de responsabilidades.

¹⁵ Margarita Kranz, «Joachim Ritter in Münster», en: Reinold Schmücker / Johannes Müller-Salo (eds.), *Pietät und Weltbezug. Universitätsphilosophie in Münster*, Paderborn, Brill/mentis, 2020, pp. 166-167. Agradecemos a M. Kranz su amable disposición a responder a nuestras consultas.

¹⁶ Hermann Lübke, «Der Nationalsozialismus im politischen Bewusstsein der Gegenwart», en: Martin Broszat, *Deutschlands Weg in die Diktatur*, Berlin, Siedler, 1983, pp. 329-349, aquí p. 335; Hermann Lübke im Gespräch, München, Wilhelm Fink, 2010, pp. 59-60, 158. El inconveniente de esta discreción fue que las víctimas del nacionalsocialismo no consiguieron ningún reconocimiento ni rehabilitación hasta muy tarde. Hans Jörg Sandkühler realizó un soberbio ajuste de cuentas con su maestro en «Eine lange Odyssee». Joachim Ritter, Ernst Cassirer und die Philosophie im 'Dritten Reich', en: *Dialektik*, 1 (2006), pp. 139-179.

El silencio, abonado por una suerte de voluntaria amnesia colectiva, como una etapa de latencia en épocas de transición es algo recurrente, como evidencian también el caso español y el boicot a la ley de la memoria histórica.

Aparte de sus bestias negras, Ritter no tenía un filósofo de cabecera, aunque cortejaba particularmente a Aristóteles y a Hegel hasta el punto de que su presunto neoaristotelismo o neohegelianismo ondeaban como estandartes de su rehabilitación conservadora de la filosofía práctica. Las contribuciones de Juan de Dios Bares y de David Hereza ahondarán en su exégesis del Estagirita y Román Cuartango y José Manuel Sánchez Fernández en la del suabo. Como dice Marquard, filosofar no significaba para Ritter «un paseo trascendental por las nubes»¹⁷, sino «tener presente (*vergegenwärtigen*)» lo que movía a los pensadores para poder entenderlo (*begreifen*) y preservarlo (*bewahren*). Pero «¿qué significa esto?»¹⁸.

Para reflexionar sobre la actualidad desde el pasado se vale de un recurso hegeliano y aquí encontramos un primer puente entre la historia conceptual y la teoría de la modernidad. Ese puente lo tiende el concepto de «escisión» (*Entzweiung*), cuya entrada redactará el propio Ritter para su monumental diccionario. El idealista habla de la «descomposición de la época» en la que «desaparece de la vida de los hombres el poder de unificación (*Vereinigung*)» y «ha desgarrado (*zerrissen*) la totalidad». Lo que se pierde ahora con la escisión es «la unidad animada de los días lejanos del mundo antiguo»¹⁹. Ritter se solidariza con la pretensión hegeliana de lograr la «reconciliación (*Versöhnung*) con la realidad». Tal reconciliación la cifra en que la escisión del mundo contemporáneo es, paradójicamente, algo positivo al producir en la realidad la conciencia de la libertad²⁰. Sin duda, las disociaciones tienen efectos negativos para los individuos, como la cosificación de la naturaleza, la enajenación de la subjetividad en el orbe de las entidades colectivas y el achique y desecamiento de la historia, pero su positivación estriba en que ese extrañamiento se muda en el humus de la libertad, cuyos garantes son la constitución jurídica del Estado y la sociedad civil, junto con sus instituciones, desde la familia a las políticas. Semejante interpenetración de lo particular y lo universal también la tematiza

¹⁷ «Zukunft und Herkunft», en: Odo Marquard, *Skepsis und Zustimmung*, Stuttgart, Reclam, 1994, p. 18.

¹⁸ Según Spaemann, esa era la pregunta clave para su maestro: «Respecto a las posiciones filosóficas, Ritter no preguntaba: ¿Es esto verdadero o falso?. Su interrogación típica era: ¿qué significa esto?, es decir, ¿qué función y qué fundamento tiene pensar así?» («Kunst ist immer Simulation'. Gespräch der Herausgeber mit Robert Spaemann», p. 182).

¹⁹ Artículo «Entzweiung, entzweien», en: HWP, 2 (1972), pp. 565-572, aquí, p. 566.

²⁰ «la reconciliación que proporciona la filosofía estriba en que supera el peligro subyacente en la escisión consistente en la alienación recíproca de lo subjetivo y lo universal [...], en la medida en que ella concibe la escisión como la realidad de la razón y de la libertad, de la que ha de partir política y espiritualmente todo obrar» (*Ibid.*, p. 570).

Aristóteles en «el justo medio» (o término medio): «La felicidad que puede conseguir el hombre es la autonomía y la estabilidad de la vida civil»²¹, lo que rima con los anhelos de la posguerra, aunque en las siguientes décadas empezaría a chirriar con el espíritu de los tiempos.

La respuesta a la pérdida que acarrea la modernidad no es la negación del progreso técnico. La dialéctica entre las facilidades que éste da a la cotidianidad y el hiato con lo transmitido la describió, tras su estancia bianual (1953-55) en calidad de profesor visitante en Turquía, como la «discontinuidad entre provenir y porvenir»²². Su discípulo Spaemann se regodeaba entre sus camaradas en el punto de inflexión de la actitud respecto al «progreso» que supuso para su mentor la experiencia otomana con la siguiente observación cínica: «Ahora ha descubierto la ventaja del inodoro»²³. En suma, para subvenir a las necesidades del mundo burgués industrial es menester la liberación del poder exterior de la naturaleza mediante su reificación. Tal liberación es el requisito previo de la institución jurídico-política del concepto de libertad por el que hay pagar el peaje de la ahistoricidad y la abstracción²⁴. Luego ese doble proceso de escisión de la humanidad respecto a la naturaleza y la historia es jánico, emancipador y subyugador, y de ahí la búsqueda de elementos compensatorios de ese extrañamiento, desde el paisaje a las Humanidades.

Tal como ya comentamos, no hubo en sentido estricto una escuela, pero en el terreno de la confrontación, ese marbete se volvió una signatura ignominiosa

²¹ Joachim Ritter, «Das bürgerliche Leben. Zur aristotelischen Theorie des Glücks» (1956), en: *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel* (1969), edición ampliada Frankfurt a. M., Suhrkamp, 2003, pp. 57-105, aquí p. 89.

²² Joachim Ritter, «Europäisierung als europäisches Problem» (1956), en: *Metaphysik und Politik*, pp. 321-340, aquí, p. 329. En esa escisión típica de la modernidad el arte o, mejor dicho, la intuición estética brinda también la posibilidad de reconciliación. En sus recurrentes lecciones de estética clarificó la función del sentido estético no sobre la base de la obra de arte, sino de la percepción de la naturaleza. La modernidad ha modificado drásticamente la relación del hombre con la naturaleza. La dominación moderna de la misma conlleva su cosificación, escindiendo a uno de la otra. Como contrapeso o punto de sutura la naturaleza es percibida estéticamente como paisaje y de un modo mediato le devuelve al hombre el sentimiento de la unidad con ella. La mirada estética compensa lo que en la modernidad es experimentado como pérdida y por consiguiente pertenece esencialmente a la subjetividad moderna (Joachim Ritter, *Vorlesungen zur philosophischen Ästhetik*, Göttingen, Wallstein, 2010). Véase su discurso en la toma de posesión del cargo de rector el 17.11.1962, publicado con el título de *Paisaje. Sobre la función de lo estético en la sociedad moderna* (Münster, 1963; también en *Subjektivität*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1974, pp. 141-163, reimpresión de nuevo como apéndice en *Metaphysik und Politik*, pp. 407-434, junto con dos excursos sobre «Paisaje», pp. 435-441). Hay una traducción al castellano de ese discurso en: *Subjetividad. Seis ensayos*. Barcelona, Alfa, 1986, pp. 125-158. Matthias Kossler se ocupa en este volumen de la estética ritteriana.

²³ «Kunst ist immer Simulation'. Gespräch der Herausgeber mit Robert Spaemann», pp. 185-186.

²⁴ Joachim Ritter, «Subjetividad y sociedad industrial. Sobre la teoría hegeliana de la subjetividad», en: *Subjetividad*, pp. 9-30.

endilgada al conservadurismo restaurador. De un lado, estaba la Escuela francfortiana de Teoría Crítica, acrisolada, al menos así fue la percepción, en el movimiento del 68, que cuestionaba la sociedad existente o exigía fundar una nueva. Del otro, los ritterianos, que tachaban a sus adversarios favoritos de profesionales del no y atletas de la queja y que no se arredraban ante conceptos como «afirmación», puesto que, por mor de la libertad, estimaban indispensable el reconocimiento de las instituciones y racional la identificación con un Estado de derecho. En el rifirrafe entre la izquierda y la derecha, entre Fráncfort y Münster, primó el maniqueísmo sin atender a los matices²⁵. De esta manera pasó inadvertido, p. ej., el protagonismo del reconocimiento en ambas Escuelas, aun con distintas modulaciones, improntas y objetivos. Decenios después de aquella lucha de trincheras, la Escuela de Ritter, despachada como filosofía de la civilidad, encarna ahora «la fundamentación liberal-conservadora de la República Federal de Alemania»²⁶.

Retomemos el otro concepto talismán de esta hornada de celebridades, el de compensación. Marquard admite que su acuñación y sobre todo pulimentación son deudoras del trabajo histórico-conceptual. Lo cierto es que algún intérprete cualificado ha llegado a sostener, y no está del todo desatinado, que esa labor de alambicamiento de los ritterianos (Lübbe y Marquard) alteró más bien que acendró el concepto forjado por su mentor. Hemos de recordar que el ensayo desencadenante de la polémica fue *La tarea de las ciencias del espíritu en la sociedad moderna*, aparecido en 1961 en un anuario universitario local de Münster y reeditado en Suhrkamp

²⁵ Junto a los tres astros (Lübbe, Spaemann y Marquard), hubo una facción izquierdista (Sandkühler y Seifert) y otra de extrema derecha, lindando con el neofascismo (Rohmoser y Willms). Todavía en 1989, Karlfried Gründer aprovechó su condición de editor del HWP y sucesor de Ritter en esa responsabilidad para lanzar invectivas contra la Escuela de Fráncfort en un ominoso y extemporáneo suplemento que añadió a la entrada «pars sanior/pars maior» (Margarita Kranz, «Joachim Ritter in Münster», p. 173). Sus pullas ideológicas crearon tensiones con la autora de esa entrada, con la editorial y con la redacción berlinesa del propio diccionario. Luego, no solo subrepticamente, algunos ritterianos estamparon en el HWP el sello o, mejor dicho, el sesgo, a veces tendencioso de sus fobias, arrogándose una potestad que no les correspondía, una autoridad autoritaria. No obstante, al propio Habermas se le invitó a participar en la autoría de varias entradas, invitación que declinó muy elegantemente, alegando sus compromisos de trabajo o docentes ya adquiridos, como atestigua la correspondencia intercambiada con responsables del HWP depositada en el Archivo de la Universidad Libre de Berlín. Al menos en dos ocasiones se intentó ganar al francfortiano para el diccionario. En la primera el propio Lübbe, en un escrito fechado el 20 de abril de 1965 y dirigido a la redacción del «Eisler», propone enviarle la siguiente lista de conceptos: «opinión pública» (*öffentliche Meinung*), «publicidad» (*Öffentlichkeit*), «público» (*öffentlich*), «privado» (*privat*), «público» (*Publikum*), «representación» (*Repräsentation*), «civilización» (*Zivilisation*) y «mayoría de edad» (*Mündigkeit*). En la segunda, L. Oeing-Hanhoff, fechada el 4 de agosto de 1983 y en nombre del editor principal K. Gründer, le anima a encargarse de la voz «praxis» (*Praxis*) en la época moderna. Habermas rehusó el primer ofrecimiento el 3 de junio de 1965 y el segundo el 29 de agosto de 1983.

²⁶ Jens Hacke, *Philosophie der Bürgerlichkeit. Die liberalkonservative Begründung der Bundesrepublik*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2006.

el mismo año de la muerte de Joachim Ritter, 1974, en un volumen recopilatorio titulado *Subjetividad*²⁷. Se trata de un texto que tuvo impacto solo en la segunda mitad de la década de 1980, tan citado entonces por doquier como poco leído con rigor, y con una recepción póstuma y en diferido. Tal vez este anómalo retraso en su recepción explique sus tergiversaciones, más allá de los aspectos controvertidos de la versión original. La repercusión de la «teoría de la compensación de las ciencias del espíritu» tiene que ver menos con lo enunciado por Ritter que con las posiciones de sus herederos. La mayor resonancia la alcanzó Marquard, si bien conviene contextualizar la contribución que saltó a la fama, su conferencia inaugural de la asamblea anual de los rectores germanos que pronunció en 1985 en virtud del cargo que a la sazón ostentaba, el de presidente de la Sociedad de Filosofía en Alemania. Aquella reunión iba a evaluar la situación universitaria de las ciencias del espíritu. El orador no desperdició la ocasión para disertar, en este foro de políticos de la ciencia, sobre la inevitabilidad de las Humanidades. La intervención delata el habitual tono jocoso de Marquard y por eso el título hay que tomarlo con cierta cautela, porque presumiblemente apunta a algún administrador público tentado, en época de recortes, a aplicar la tijera a estos estudios que no considera imprescindibles ni por supuesto rentables. Esa inevitabilidad consiste en su utilidad compensatoria en la sociedad moderna. Las ciencias naturales (CCNN) plantean un desafío y las del espíritu (CCEE), cuya institucionalización se demoró un siglo con respecto a las anteriores, la respuesta al mismo²⁸. Las CCNN (desde la física y la química hasta las ingenierías y la medicina) generan un saber disponible y aprovechable técnicamente, se erigen en los heraldos y propulsores de la modernización, cuyo proceso se produce a un ritmo cada vez más creciente erosionando el mundo de la vida. La novedad técnica desbanca a lo antiguo, reducido a ranciedad fútil (el automóvil al carruaje, el ordenador a la máquina de escribir, el mail y el SMS a la carta postal), y además es un fenómeno global de tal suerte que la presión trepidante y universal de la modernización está conectada con una espiral uniformizadora (p. 115). Sus secuelas hacen aparecer en escena, genética y funcionalmente, a las CCEE (p. 112),

²⁷ Joachim Ritter, *Subjektivität. Sechs Aufsätze*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1974, pp. 105-140; la editorial germana lo acaba de reeditar en 2021, un síntoma del interés que vuelve a despertar (en: *Subjetividad*, pp. 93-123, abreviaremos ese escrito con TCE). Cfr. Carsten Dutt, «Zweierlei Kompensation. Joachim Ritters Philosophie der Geisteswissenschaften gegen ihre Popularisatoren und Kritiker verteidigt», en: *Scientia Poetica*, 12 (2008), pp. 294-314.

²⁸ «ambos grupos de ciencias van juntos inevitablemente en el mundo moderno, al que imprimen su sello, y esto de tal modo que la formación y el desarrollo de las CCEE responde a la formación y al desarrollo de las ciencias duras de la naturaleza» («Sobre la inevitabilidad de las ciencias del espíritu» (1985), en: Odo Marquard, *Apología de lo contingente*, Valencia, Institució Alfons el Magnànim, 2000, pp. 111-112). A partir de ahora incluiremos entre paréntesis en el texto la referencia a la página de este célebre trabajo, aunque no siempre nos atendremos a la literalidad de la traducción.

a las que les compete exclusivamente la acogida de lo desechado y relegado a la cuneta en esa carrera, esto es, de «nuestros mundos de procedencia que se están volviendo extraños» y fungen de medios compensatorios para «recobrar la confianza», mediante «actividades conservadoras» y «narrativas» (*Bewahrungsgeschichten*). Luego no están malquistadas con la modernización, sino que, al compensar los daños infligidos por ella, incluso la posibilitan (pp. 116-117). Son su taller de reparación.

Marquard invoca a Ritter y a Lübbe como los veneros del «papel compensatorio de las CCEE» en el mundo moderno (pp. 113, 115). En el capítulo final de su libro *Geschichtsbegriff und Geschichtsinteresse* de 1977 Lübbe habla de las «CCEE históricas»²⁹, para deslindarlas no solo de las naturales, sino también de las sociales y las dogmático-normativas como la jurisprudencia. Relaciona la teoría fetiche de la Escuela únicamente con aquellas disciplinas que cultivan el saber histórico: las ciencias históricas, las artísticas y las filologías (en obras posteriores preferirá englobarlas bajo el nombre, recomendado por Rickert y Cassirer, de ciencias de la cultura) y precisa que su tarea estriba en la «compensación cultural de la desaparición de la familiaridad (*Vertrautheit*)» resultante de la velocidad de los cambios y tal función la cumple mediante la conservación y actualización (*Vergegenwärtigung*) del pasado, como muestra el caso paradigmático de la protección del patrimonio arquitectónico o natural.

Es la versión de Lübbe la que ha metabolizado Marquard y la ha equiparado sin más a la de Ritter³⁰, quien caracteriza las CCEE (y aquí destaca la filosofía entre la enumeración explícita que realiza: la historia, el lenguaje, el arte, la literatura, las religiones, ..., todas ellas con un anclaje histórico y hermenéutico) como el órgano compensatorio de la sociedad moderna por la abstracción y la ahistoricidad que le son constitutivas³¹. Parece que el maestro y los dos discípulos no se refieren exactamente a lo mismo cuando aluden a la relación entre CCEE y sociedad y al rol del concepto de compensación para remarcar dicha relación, y cabe entonces conjeturar que no afectan al primero las pertinentes objeciones que se han formulado, indiscriminadamente, contra los adalides de la compensación. No obstante, ya hemos visto que hay convergencias paradigmáticas que tampoco conviene desdeñar. La discrepancia principal aflora si reparamos en dos de los dardos más venenosos lanzados contra ese trío. El primero lo arrojó Habermas al tacharlo de tradicionalismo por reclamar que ellas alberguen «los poderes tradicionales tutelares de un mundo de la vida amenazado en su sustancia histórica»³². Marquard acentúa que las

²⁹ Hermann Lübbe, *Geschichtsbegriff und Geschichtsinteresse. Analytik und Pragmatik der Historie* (a partir de ahora: *GuG*), Basilea, Schwabe, 1977, p. 304.

³⁰ Odo Marquard, «Menschliche Endlichkeit und Kompensation II», en: *Menschliche Endlichkeit und Kompensation. Bamberger Hegelwochen 1994*, Bamberg, Verlag Fränkischer Tag, 1995, p. 35.

³¹ TCE, 106, 116-117; cfr. Carsten Dutt, «Zweierlei Kompensation», p. 303.

³² Jürgen Habermas, «La unidad de la razón en la multiplicidad de sus voces», en: *Pensamiento postmetafísico*, Madrid, Taurus, 1988, p. 172.

CCEE deben «ayudar» a las tradiciones, pero deja sin elucidar aquí su significado³³. Si ocuparse de las tradiciones conlleva reforzar su pretensión de validez, estaríamos ante un dislate. Un historiador de las religiones no se comporta como un fiel devoto frente a los dogmas de los credos que estudia, ni, p. ej., un helenista tiene que ser forzosamente escéptico, estoico o epicúreo. Lo mismo podríamos decir, *mutatis mutandis*, de un etnólogo, un politólogo o un filósofo. Tampoco parece que su cometido sea simplemente evitar su desaparición y olvido (custodiándolas, archivándolas o editándolas a guisa de testimonios, vestigios o reliquias). Una acepción de «ayudar» se pasaría por exceso y la otra por defecto. Las CCEE conservan tradiciones, pero para investigarlas desde diversas perspectivas. Para Ritter ellas mantienen presentes sus objetos [«las sustancias morales y espirituales del ser humano»], esto es, «conceptualmente actuales (*begreifend gegenwärtig*)» comprendiéndolas, mas no porfían en «salvarlas en la realidad». La instrumentalización tradicionalista, con su vocación soteriológica, desborda, por tanto, los propósitos de estas ciencias (TCE, p. 122). Además, el catedrático de Münster aboga por dar un alcance transcultural y transhistórico a las Humanidades y por resarcir la abstracción y ahistoricidad del mundo moderno, no solo europeo, con un órgano de apertura, actualización y preservación científica con miras universales que no se ciñe a lo propio a costa de lo extraño (TCE, pp. 113-114). Lübbe y Marquard, por el contrario, cargan las tintas en una jerga psicológica (necesidad o desaparición de familiaridad, recuperación de la confianza, ...) o crítica civilizatoria (daños de la modernización, presión selectiva, tempo del cambio, ...) e incluso particularista (énfasis en su país y en sus regiones), que no es la idiosincrática de Ritter.

La segunda objeción es la de un funcionalismo heterónomo. Y de nuevo es un reproche más acertado si el blanco es el tándem Lübbe-Marquard que si lo es a Ritter. El dúo diagnostica, en su arremetida civilizatoria, carencias y remedios que deben abordar las CCEE, sin interrogarse acerca de si prestar ese auxilio es una de sus atribuciones esenciales o genuinas. Sus fórmulas difusas dan pábulo a que se delegue la atención compensatoria del déficit de familiaridad en el mundo de la vida en asociaciones o museos regionales protectores de un costumbrismo popular. Puntualmente las CCEE acaso puedan tener esas virtudes nostálgicas y reparadoras, pero no se debería preterir la cuestión de su especificidad epistémica ni abonar su folklorización. Justamente Ritter intenta escanciar tres rasgos estructurales: su

³³ «Las ciencias del espíritu ayudan a las tradiciones para que los seres humanos puedan soportar las modernizaciones: estas ciencias no son hostiles a la modernidad (esto lo subrayo en mi calidad de escéptico como tradicionalista de la modernidad), sino que posibilitan la modernización en tanto que compensación de los daños que causa la modernización. Para ello necesitan el arte de volver a hacer familiares mundos de procedencia que se están volviendo extraños» («Sobre la inevitabilidad de las ciencias del espíritu» (1985), en: Odo Marquard, *Apología de lo contingente*, p. 116).

universalismo, esto es, se dirige en el horizonte temporal tanto al pasado como al presente, a lo propio como a lo foráneo; su carácter teórico, esto es, su inaplicabilidad práctica, ergo su libertad; y su autonomía o independencia de todo dictado teológico o metafísico en su enfoque y su método, quedando exonerada de hipotecas exógenas su dedicación a la investigación. Desde estas premisas, la ahistoricidad de la sociedad moderna es aquello a lo que remite el rendimiento epistémico de las CCEE como compensación institucionalizada y, a pesar del repelús que le provoca la filosofía de la historia, apuntala una tesis cara a la última en torno a la identidad epocal de la modernidad, y lo hace bajo palio hegeliano³⁴, rastreando la configuración de la sociedad civil a través de la emancipación de los ordenamientos ligados al origen. Frente a tales adscripciones (la herencia derivada de la cuna, el estamento, ...) hasta entonces consideradas estables e incluso «eternas», la sociedad civil de sujetos libres e iguales procede discontinua, abstractamente, como una «sociedad humana potencial», como «poder de escisión» (TCE, pp. 114-115). De aquí resulta una doble consecuencia: la subjetivación, esto es, la privatización de las referencias tradicionales, por lo cual se convierten en un asunto personal de cada particular, y la franquicia de la objetivación e historización, esto es, de la cientifización de dichas referencias. La puesta a disposición de la ciencia de los contenidos tradicionales destrona la primacía de los intereses históricos normativos y de su influencia en las pautas de comportamiento en favor de los cognitivos, allanando el paso a una nueva concepción del sentido histórico (distinta de la anterior en la que los pueblos e individuos se conducían en su vida en continuidad con el pasado) y al auge de las CCEE, que compensan la amnesia moderna con la investigación y la docencia de lo olvidado y excluido (TCE, pp. 112-114). Despunta así una sutil disyunción entre, por un lado, la noción de la ahistoricidad de la sociedad moderna y, por otro, el «aplanamiento (*Einebnung*) de las diferencias condicionadas históricamente en el fenotipo de la civilización mundial científico-técnica», y de este modo Lübke y por ende Marquard difuminan el mensaje prístino, pues en su palimpsesto, en lugar de ahistoricidad, hablan de la «historicidad única históricamente (*historisch einzigartige Geschichtlichkeit*)» de la sociedad moderna, de la «dinámica evolutiva que se expande globalmente»³⁵. Marquard describe esa dinámica como la de una modernización movida por las fuerzas productivas cuyos efectos secundarios y daños colaterales deben contrarrestar las CCEE. Luego para ambos discípulos se trata de una historicidad singular históricamente, atenazada por ciclos de innovación cada

³⁴ Véanse también «Hegel und die französische Revolution» (1956) y «Person und Eigentum. Zu Hegels 'Grundlinien der Philosophie des Rechts' §§ 34 bis 81» (1961), en: *Metaphysik und Politik*, pp. 183-255, 256-280.

³⁵ Hermann Lübke, GuG, 311; cfr. 22. La impronta de Arnold Gehlen y Niklas Luhmann parece corroborada por sus referencias (p. 309 s.).

vez más cortos y dotada de una capacidad sin par para la transformación de las circunstancias de nuestra vida, remendada con los puntos de sutura de la cultura. Sin embargo, la versión de Ritter tematiza un giro epocal: el final de la hegemonía premoderna de los intereses históricos normativos sobre los cognitivos y la reconversión de la tradición en investigación y libertad académica, recogiendo el guante de la Universidad humboldtiana de enlazarla con la docencia, pero despidiéndose de ella como un anacronismo por abandonar la fe en su destino demiúrgico y redentor, y de ubicar en tal institución el hábitat para dos clases de ciencia que a la postre son siamesas y conforman un todo³⁶.

Aquí podemos columbrar una bifurcación entre dos estilos de pensamiento *prima facie* emparentados por el aire de familia entre los lemas de la conservación y la compensación, que explicaría que, no solo entre las filas progresistas despertara recelos el último, sino también entre sus aliados. Mientras que Gadamer abunda en la cualidad de los objetos del saber científico-espiritual, esto es, en su dignidad formativa y su relevancia para nuestra autocomprensión y el entendimiento mutuo³⁷, encontrando en lo clásico su vergel, Ritter remarca su irreductibilidad a las otras clases de ciencia y su complementariedad funcional con ellas (TCE, pp. 122-123). La sociedad moderna es una sociedad del conocimiento³⁸, y las Humanidades, sin las cuales ella quedaría diezmada en su humanidad, cumplen la tarea de ser un correctivo irremplazable y de «comprender y concebir las creaciones y objetivaciones del espíritu humano a partir de ellas mismas y dentro de su propio contexto en cada caso para recuperarlas como son en sí mismas para el presente» (TCE, p. 118). Gadamer ha desestimado el sesgo que le han imprimido los acólitos ritterianos a su emblema por ser restrictivo, al «minusvalorar el potencial de experiencia de las ciencias del espíritu», y oclusivo, al no hacer justicia su sentido de lo histórico al flujo vivo de la tradición y a su magisterio³⁹. Los compensadores se contentan con

³⁶ TCE, p. 117. En conexión con esta ilación de ideas, son importantes sus reflexiones en el artículo «Freiheit der Forschung und Lehre», en: *Studium Generale*, 18/3 (1965), pp. 143-150. Aquí sostiene que la investigación libre y sobre todo liberada de las ataduras de los fines prácticos y de la aplicación inmediata, liberación que constituye la condición de la teoría, es el medio y la substancia de la universidad y de la docencia que se imparte en su seno. Un pueblo o un Estado que menosprecia la función de la teoría libre y de una enseñanza fundada en ella está condenado a la marginalidad de una existencia provinciana (*ibid.*, pp. 149-150).

³⁷ Hans-Georg Gadamer, «El futuro de las ciencias filosóficas europeas», en: *La herencia de Europa. Ensayos*, Barcelona, Península, 1990, pp. 41-63.

³⁸ El sentido del trabajo filosófico reside no en la profecía, sino en el «aseguramiento [...] del sentido del conocimiento objetivo, de la claridad racional y en la ampliación de nuestra experiencia científica. [...] Lo mismo que Sócrates se sentía en su casa en los talleres de Atenas, así también tiene que tener su hogar la filosofía en los sobrios talleres y laboratorios de la ciencia. En ellos ha de hallar su tarea crítica, y con ello también progresista» (Joachim Ritter, *Subjetividad*, p. 51).

³⁹ Carsten Dutt, *En conversación con Hans-Georg Gadamer*, Madrid, Tecnos, 1998, pp. 51-52.

brindar refugio a los desperfectos víctimas de la modernización a la espera de ser llamados para reparar averías en un engranaje del que se autoexcluyen como artífices. Se ofrecen como empresa de reformas y prefieren reponer o reparar antes que construir o producir, apelando a su praxis consuetudinaria acreditada a lo largo del tiempo y sin cuestionarse si sus servicios son un mero placebo.

A pesar de nuestras cuñas adversativas, se nos antojan fundamentales algunos de los asuntos que plantean, como el estatuto y función de las Humanidades, su relación con la universidad o la sociedad, su panegírico de una razón civil arracimada en una multiplicidad de ámbitos (desde la religión al derecho) o su diagnóstico de la modernidad, por espigar tan solo unos ejemplos, que se verán ensanchados en los próximos capítulos. Ya señalamos que la Escuela de Ritter fue inicialmente un baldón que hicieron circular sus opositores, quienes le afeaban ser un nido de neoconservadores provincianos.

Es una interrogación retórica preguntarse si son conservadores los diversos paradigmas de la historia conceptual germana. Gadamer, presidente de la comisión de historia conceptual de la DFG (Fundación para la investigación alemana) durante una década (1956-1966), encarece explícitamente la «conducta... libre» (VM, p. 350) de la conservación y Ritter, impulsor del *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, la de la compensación. Para su discípulo más conspicuo, Marquard, la misión de la filosofía no es tanto la de cambiar el mundo como la de cuidarlo, reformulando la undécima tesis de Marx sobre Feuerbach⁴⁰. Koselleck, alma mater del léxico *Geschichtliche Grundbegriffe*, abandera un proyecto de optimización de la modernidad en la estela de los dos anteriores. Sin embargo, todos ellos procuran que sus propuestas sean buenas anfitrionas para la crítica. La Introducción a *Verdad y método* acaba su daguerrotipo de la hermenéutica reputándola de la «nueva conciencia crítica» de un filosofar responsable. Marquard ha deslindado entre la «filosofía del no» y el escepticismo, entre ser conciencia y tener conciencia, advirtiendo de la peligrosidad del hipercriticismo y de la filosofía de la historia negacionista del presente. Koselleck se congració con la crítica ideológica. Más recientemente, Hartmut Rosa ha desplegado el programa de una Teoría Crítica de la modernidad tardía o de la aceleración bajo el explícito espíritu rector de Koselleck, Lübke y Blumenberg⁴¹.

Con frecuencia se ha subrayado que el conservadurismo se distingue por un escepticismo frente a los principios abstractos y por la adhesión a valores, instituciones y tradiciones vigentes y concretos. Recordemos cómo Gadamer tacha la Ilustración

⁴⁰ «El filósofo de la historia se ha limitado a transformar el mundo de diversas maneras; ahora conviene cuidarlo» (Odo Marquard, *Las dificultades con la filosofía de la historia* (1973), Valencia, Pre-Textos, 2007, p. 19).

⁴¹ Hartmut Rosa, *Alienación y aceleración. Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía*, Buenos Aires, Katz, 2016.

de «abstracta y revolucionaria» en su opera magna (VM, p. 349); Marquard, que se autocalificaba de «tradicionalista de la modernidad», titula dos de sus libros más célebres *Adiós a los principios* (*Abschied vom Prinzipiellen*) y *Apología de lo contingente* (*Apologie des Zufälligen*); y Koselleck desmitifica los singulares colectivos, surgidos en los albores de la era moderna por un creciente proceso de abstracción y que nos llevan en volandas desde esa época. El conservadurismo se ha fogueado en la resistencia contra el cambio, primordialmente contra el acelerado. Por consiguiente, la modernidad, entendida en clave cronológica como un «nuevo tiempo», incubado por la Ilustración, se halla en nuestro epicentro.

Gadamer denuncia la depreciación ilustrada del prejuicio por respeto a otros, de la autoridad y la tradición, sin dar por ello su beneplácito al prejuicio por precipitación, al autoritarismo y al tradicionalismo (VM, pp. 338-353). La apostasía de la Ilustración parece arrastrarlo a sus antípodas, a una profesión de fe romántica, y por eso ha sido alineado con esta grey. Sin embargo, a esta última no le escatima una doble objeción. La primera es un remedo de su embestida contra la Ilustración, pues los rivales comparten un esquema básico: la bipolaridad *mythos-lógos*, aunque su valoración sea distinta e incluso opuesta, esto es, el culto idolátrico a lo nuevo se troca en culto a lo viejo. La segunda es menos perspicaz. Si bien encomia la exaltación romántica de la sabiduría del mito, tildada de supersticiosa por la *hýbris* ilustrada, Gadamer no comulga con la tendencia novalisiana «a la restauración... [de] lo antiguo porque es lo antiguo» (VM, pp. 340-341). El romanticismo acepta las reglas de juego de la Ilustración y ambos representan «una misma ruptura con la continuidad de sentido de la tradición», sacrificando aquél el presente por mor del pasado y ésta haciendo lo propio con el pasado en nombre del futuro (VM, pp. 343). La famosa sentencia gadameriana: «no es la historia la que nos pertenece, sino que somos nosotros los que pertenecemos a ella»⁴², concuerda con la refutación koselleckiana de la creencia ilustrada en la factibilidad o disponibilidad absoluta de la historia y con la vindicación del topos ciceroniano *Historia magistra vitae*. El siglo XVIII cataliza la patogénesis de la modernidad y consuma las nupcias entre el imperativo categórico y el velociferino⁴³. La mutación de la crítica en crisis, de

⁴² Y continúa: «Mucho antes de que nosotros nos comprendamos a nosotros mismos en la reflexión, nos estamos comprendiendo ya de una manera autoevidente en la familia, la sociedad y el Estado en que vivimos. [...] La autorreflexión del individuo no es más que una chispa en la corriente cerrada de la vida histórica» (VM, p. 344). Y unas páginas más adelante: «La realidad de las costumbres es y sigue siendo ampliamente algo válido por tradición y procedencia (*aus Herkommen und Überlieferung*)» (*ibid.*, p. 348).

⁴³ «El proceso de la crítica», en: *Crítica y crisis* (1959), Madrid, Rialp, 1965, pp. 221 ss., 339-340; Otto Brunner / Werner Conze / Reinhart Koselleck (eds.), *Geschichtliche Grundbegriffe*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1982, III, pp. 662-666; «Sobre la disponibilidad de la historia» y «Espacio de experiencia y horizonte de expectativa. Dos categorías históricas», en: *Futuro pasado*, pp. 251-266, 333-357; *Zeitschichten*,

la Ilustración en Revolución, obedece a que se omite un obstáculo insalvable para los seres humanos, la inconmensurabilidad entre intención y realidad, entre la idea y su realización. Esa omisión aboca a una violenta escatología del *ipso facto*, que se remonta al jacobinismo y cuyas secuelas aún padecemos.

Para los discípulos de Ritter, Ilustración y sesentayochismo son las dos caras siniestras de la misma moneda, la del moralismo político⁴⁴. Como reacción a las temidas proclamas emancipatorias, gustan de presentarse como virtuosos del *homo compensator*⁴⁵. Marquard se retrata a sí mismo como un contemporizador, como un utópico maduro y experimentado, alguien que, en lugar de ir en pos de alternativas a lo existente, apuesta por lo lento y conocido, por los osos de peluche (*Teddybärchen*) espirituales con los que soportar la pérdida de confianza en un mundo volátil, demudado a una velocidad de vértigo a costa de lo establecido, de lo solidificado, de lo transmitido.

El motivo de su adiós a la filosofía de la historia, criatura mimada de las Luces, reside en que la (mala) modernidad, y no obstante triunfante, ha encumbrado capciosamente al hombre, al trasluz de la autonomía, al rango de un ser absoluto, legatario de los atributos omnipotentes de la divinidad (creador ex nihilo, juez supremo, ser infinitamente bueno, etc.) y ha repudiado el mundo presente. La propensión a la utopización sin fecha de caducidad, a una embustera «futurición» del orden bueno e ideal, alcanzable con una ingeniería de diseño, llámese revolución o planificación, reduce el *statu quo* a un maleficio que urge erradicar. La sedicente modernidad emancipatoria no es consecuente con el principio de realidad del ser humano finito y se adentra en la órbita del terrorismo humanista como la encarnación de la conciencia moral (o crítica) que condena siempre lo existente y se exonera a la vez de cualquier responsabilidad en el torticero curso de las cosas.

Marquard declara expresamente una fuerte imbricación entre su filosofía y su escrutinio del concepto de compensación por encargo del *Historisches Wörterbuch der Philosophie* de Ritter. De ahí extrajo dos corolarios: en primer lugar, el concepto no sólo tuvo un gran eco en algunas ciencias sociales contemporáneas (psicoanálisis, economía política, pedagogía, teoría de sistemas, etc.), sino que, además, el *homo compensator* se erigió en categoría axial de la antropología filosófica del siglo xx

Frankfurt a. M., Suhrkamp, 2000, pp. 172-173, 191-192 (de la última referencia hay traducción en *Aceleración, prognosis y secularización*, Valencia, Pre-Textos, 2003, pp. 57-59).

⁴⁴ Hermann Lübbe, *Politischer Moralismus. Der Triumph der Gesinnung über die Urteilskraft*, Berlín, Corso bei Siedler, 1987.

⁴⁵ Odo Marquard, «Autopresentación» (1995), en: *Filosofía de la compensación*, Barcelona, Paidós, 2001, p. 14; *cfr.* pp. 11, 15-31. En la Introducción a *Las dificultades con la filosofía de la historia* se leen otros rasgos característicos del autor: «Un elemento socavador de la fuerza filosófica, un boicoteador que frena el avance del convoy de la emancipación, un indeciso ante una expectativa inminente, un revolucionario *go slow*, un vagabundo de la escatología» (p. 29).

(Plessner, Cassirer y Gehlen); y, en segundo lugar, en él se hallaba el auténtico y más prometedor caladero de la modernidad, cuya genealogía se remontaba hasta la teodicea leibniziana y era reflatado desde entonces de manera recurrente en los momentos de crisis de la noción de progreso⁴⁶. El propio Ritter había desbrozado el terreno en 1961 con su teoría de la compensación de las CCEE como un proceso típicamente moderno. Para Hegel la modernidad está atravesada por una escisión entre la tradición, conmocionada por la irrupción de la libertad en la historia con la Revolución Francesa, y el futuro, que vislumbra un horizonte político duradero sobre tales cimientos. Esa escisión es positiva, porque impide la supremacía de uno de los polos disociados, provenir o porvenir, y el individuo ve reconocidos en la sociedad civil sus derechos de libertad y propiedad para desarrollar una vida autónoma en intercambio con los otros⁴⁷.

En Marquard una antropología pluralista se presenta como el contrapeso de la indigencia natural del ser humano *finito*, abocado a enmendar y remendar de continuo sus deficiencias vigorizándose en las tradiciones históricas, lo que conlleva el abandono de toda ilusión de absoluto y su aquiescencia a modestas soluciones terrenales, donde sólo caben reparaciones, pero no curas totales, alivios consoladores, no conjuración definitiva de nuestras cuitas y tribulaciones y por tanto no falsas expectativas. Una «dietética de la expectativa de sentido» es el mejor régimen para un ser hipoléptico como es el humano⁴⁸. Su conservacionismo natural y cultural y su pragmatismo político, alérgicos a cualquier evasión en la fata morgana del deber ser, equiparan el escapismo utópico con el activismo filototalitario.

La Ilustración osó revisar el conjunto del saber inoculado en el hombre durante su socialización, instaurando un tribunal inapelable presidido por la razón universal. Los ritterianos denuncian tal hipertribunalización. Los prejuicios constituyen nuestro ser en mayor medida que los juicios, como escribió Gadamer, y según Marquard: «los seres humanos somos siempre más nuestras contingencias o casualidades que nuestra elección»⁴⁹. Llegamos a un mundo anterior a nosotros mismos, somos «seres posteriores» que «nacen tarde», y encontramos una facticidad que nos cincela. Antes de formarnos un criterio moral necesitamos de una moral provisional con la que

⁴⁶ Maximiliano Hernández, «Antropología *adversus* filosofía de la historia. Odo Marquard ante la modernidad», en: *Devenires*, X, 19 (2009), pp. 136, 141.

⁴⁷ «esta discontinuidad de provenir y porvenir [*Herkunft und Zukunft*] constituye para Hegel el problema decisivo de la época (...). Para él esta escisión es la estructura fundamental de los nuevos tiempos (*neuen Zeit*)» (Joachim Ritter, *Hegel und die französische Revolution*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1965, pp. 47-48.; *cfr.* pp. 30, 36-37, 44-45; Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Fenomenología del espíritu*, Valencia, Pre-Textos, 2006, pp. 118-119: «nuestro tiempo es un tiempo... de tránsito a un nuevo periodo».

⁴⁸ Así reza el título de una de sus contribuciones incluidas en Odo Marquard, *Apología de lo contingente*, pp. 49-68.

⁴⁹ Hans-Georg Gadamer, VM, 344; Odo Marquard, *Apología de lo contingente*, p. 138.

empezar a vivir y juzgar, y esa moral sólo puede serlo la tradición por mucho que carezca de justificación transcendental, pero, como advirtió Habermas, de aquí no puede seguirse que ella, como vehículo de la autoridad, *siempre* sea fuente de verdad⁵⁰.

Marquard nos apercibe de que esa contingencia inherente a nuestra hechura humana no es unívoca. Los contextos culturales prejuiciosos en que nacemos son plurales y lo son cada vez más en nuestras sociedades complejas⁵¹. Invita a la filosofía a firmar la paz con la realidad, pero su grado de identificación con ésta da la impresión de una comunión incondicional y hasta autocomplaciente, en su caso de un eslogan laudatorio de la República Federal de Alemania como una «democracia lograda» (*gelingende Demokratie*), de la apología de la civilidad conquistada en ella, amenazada por un sesentayochismo recidivante que atiza su manía persecutoria. Semejante condescendencia y complicidad con una entidad política vigente es ajena al conservadurismo escéptico de Koselleck, quien no prodigó advocaciones enfáticas ni entonó églogas sobre su país, sino que, p. ej., censuró sin ambages la ideología del victimismo cara a sus compatriotas⁵².

El afán del dúo de delfines ritterianos por dotar de positividad al mundo circundante degrada pensar lo contrario a pataleta infantil, a desahogo revoltoso, a una desobediencia retrospectiva de unos hijos que se sublevaban contra el orden establecido porque sus padres no se atrevieron a enfrentarse al totalitarismo nazi. Denostaban como pueril una universidad y unas CCEE provocadoras, irreverentemente creativas y contestatarias y las preferían sedantes, obsecuentes y a la defensiva, ensimismadas en su papel secundario, reactivo, reparador, remendador, decoroso y decorativo.

Paradójicamente, también cuando se acuña la propuesta del padre fundador, Joachim Ritter, resuena la salmodia de «una crisis estructural de la Universidad» a resultas de la masificación, la incesante profesionalización y la galopante especialización, lo que implica la «inactualidad» de la idea alemana de la Universidad y del concepto de formación —intercambiables desde Humboldt⁵³—. Las CCEE son teóricas, inaplicables prácticamente y, por tanto, libres, pero no por eso atavismos, sino que son más tardías, más jóvenes —dirá Marquard—, que las CCNN, y «poseen su lugar propio en la sociedad industrial, en cuyo terreno han crecido». La constitución metodológica y la implantación universitaria de las CCEE tienen lugar sólo en el siglo XIX, y son ciencias «modernas». Pero el sacrificio de la tradición a las demandas de ese siglo coincide con el nuevo despertar y el viraje del sentido

histórico, al desembarazarse de su fuerza vinculante en la doxa y en la vida y mudarse en objeto de ciencia universitaria. Hegel conceptualizó este proceso jánico con el término «escisión»: «la sociedad moderna arranca y separa de sí el ser histórico», y ya no sólo el «sol del pastor» no es el «sol del astrónomo», sino que, en el ámbito político, cualquier hombre se postula para ciudadano al precio de un drenaje de su historicidad, conquista existencia social desgajándose de sus orígenes⁵⁴.

Marquard habló de «la necesidad humana de vivir en un mundo con colorido, confianza y sentido», necesidad que se incrementaría en sociedades desencantadas racionalmente y que debería ser satisfecha por las CCEE, en la medida en que cuentan historias de sensibilización, de preservación y de orientación⁵⁵. Así se les reserva una porción enana de la cultura, adjudicada, además, por la otra, una porción subsidiaria, homeostática, paliativa, ornamental y arrulladora en una República Federal exitosa de la que alardean los correligionarios compensadores⁵⁶ y por eso cualquier conato díscolo lo imputan a intenciones espurias⁵⁷. Coincidimos

⁵⁴ TCE, pp. 105, 107, 111, 115, 117, 118, 122. Se ha producido una transformación en la relación entre teoría y praxis. La praxis, que en Aristóteles descansaba en el saber adquirido y transmitido por las artes, ahora se basa en las ciencias naturales. Éstas ocupan el puesto que clásicamente les estaba reservado a la percepción y a la experiencia natural e histórica. Por otro lado, lo revolucionario en la fundación de la Universidad de Berlín, más allá del fetiche humboldtiano de la formación (*Bildung*), estriba en el desalojo del saber escolar antiguo basado en la tradición y su sustitución por la ciencia investigadora (Joachim Ritter, «Freiheit der Forschung und Lehre», pp. 147-148).

⁵⁵ Odo Marquard, «Sobre la inevitabilidad de las ciencias del espíritu», pp. 116-117; *id.*, *Filosofía de la compensación*, p. 55.

⁵⁶ Odo Marquard, «Nachwort» a la edición ampliada de Joachim Ritter, *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 2003, p. 456; *id.*, «Zukunft und Herkunft. Bemerkungen zu Joachim Ritters Philosophie der Entzweiung», en: Kurt Röttgers (ed.), *Politik und Kultur nach der Aufklärung. Festschrift Hermann Lübbe zum 65. Geburtstag*, Basel, Schwabe, 1992, pp. 96-107 (especialmente p. 104 ss.). Véase el apunte autobiográfico de Marquard en *Adiós a los principios*, pp. 11-29 (sobre todo, p. 14 ss.).

⁵⁷ Hermann Lübbe fue entre 1967 y 1970 Secretario de Estado de Enseñanza Superior en Nordrhein-Westfalen durante el gobierno del SPD, y en su libro *Hochschulreform und Gegenauflärung. Analysen, Postulate, Polemik zur aktuellen Hochschul- und Wissenschaftspolitik* (Freiburg, Herder, 1972) recoge trabajos de 1965 a 1971. Un pasaje especialmente enjundioso es el siguiente: «La universidad de la tradición humboldtiana está agotada. Helmut Schelsky lo ha constatado de una manera sobria y emotiva en el epílogo a la segunda edición de su libro *Einsamkeit und Freiheit*. [...] El futuro de la universidad no es fácil de predecir. [...] Lo más probable es que su evolución sea determinada más fuerte que ahora por las pretensiones de servicios que el Estado y la sociedad le reclaman como nunca antes. De esta manera las tareas de formación especializada (*Ausbildung*) deben dominar irrefragablemente en el futuro» (pp. 9-10). Alude al libro *Einsamkeit und Freiheit. Idee und Gestalt der deutschen Universität und ihrer Reformen* (Düsseldorf, Berstelmann, 1971; la primera edición es de 1963), cuya segunda edición incorpora un suplemento con un título elocuente: «El final de la Universidad humboldtiana: Ni soledad ni libertad» (pp. 241-268). La influencia de Schelsky (amén del libro anterior, tuvo también un gran eco *Die skeptische Generation. Eine Soziologie der deutschen Jugend*, Düsseldorf/Köln, Eugen Diederichs Verlag, 1957, pero con sucesivas reediciones) en el *Collegium Philosophicum* de Münster es notoria (véanse, p. ej.,

⁵⁰ VM, pp. 25, 346, 349; Jürgen Habermas, *La lógica de las Ciencias Sociales*, Madrid, Tecnos, 1988, pp. 302, 305; Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Método II*, Salamanca, Sígueme, 1992, p. 236.

⁵¹ Odo Marquard, *Individuo y división de poderes*, Madrid, Trotta, 2012.

⁵² Faustino Oncina / José Manuel Romero (eds.), *La historia sedimentada en los conceptos. Estudios sobre historia conceptual y crítica de la ideología*, Granada, Comares, 2016.

⁵³ TCE, pp. 93-97. Ritter fue rector de la Westfälische Wilhelms-Universität de Münster (1962-1963) y sin duda un *homo academicus*.

con la Ilustración kantiano-fichteana en que el conflicto externo (con la realidad y el legado cultural) e interno (entre los saberes y las facultades) es el elixir vital de la filosofía y de la Universidad, donde la ciencia no puede ser una tautología de las circunstancias reinantes, aunque tampoco deba evadirse de ellas, sino que ha de analizarlas, retarlas, reinventarlas, evitando todo asomo de conformismo. Su tarea, y a fortiori la de las Humanidades, consiste en arriesgarse y en aventurar alternativas⁵⁸, teniendo en cuenta que la cavilación más insolente no siempre es la más inaudita y extravagante, sino la que desafía lo más obvio y tópico.

A toda esta plétora de cuestiones deseamos dedicar nuestro volumen. Concluirémos con el siempre enojoso apartado de reconocimientos. Queremos subrayar la financiación que nos ha proporcionado la Generalitat Valenciana (AORG/2021/011) a través del profesor Juan de Dios Bares y que ha facilitado esta publicación. Las contribuciones de nuestra Facultad y de nuestro Departamento son siempre modestas, pero decisivas. En los preparativos y desarrollo del Encuentro de noviembre de 2021 del que surgió la idea de este libro⁵⁹, así como en la labor de edición, merece un agradecimiento especial David Hereza.

Joachim Ritter, «La tarea de las ciencias del espíritu en la sociedad moderna», p. 95 ss.; Odo Marquard, *Adiós a los principios*, p. 12 ss.). Los delfines de Ritter se consideraron miembros de esa «generación escéptica» que retrata Schelsky.

⁵⁸ Véanse Immanuel Kant, *La contienda de las facultades* (1798), Madrid, Debate, 1992; Johann Gottlieb Fichte, *Plan deductivo de un establecimiento de enseñanza superior* (1807), en: J. G. Fichte- *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Reinhard Lauth (ed.), Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann, 1962 ss., GA II/11, pp. 83-170; y Hans Ulrich Gumbrecht, «La tarea actual de las Humanidades», en: *Lento presente*, Madrid, Escolar y Mayo, 2010, pp. 127-130. Pero no nos engañemos, el peso de las Humanidades en las *creative industries* es, en comparación con otros países avanzados, aún exiguo o está distorsionado por la politización (en detrimento de la profesionalización) de la gestión cultural. En nuestro terruño todavía se tiende a premiar a los adeptos en lugar de a los capaces y competentes. Lo anterior no trivializa la importancia creciente del sector de «la cultura y el ocio» en nuestra economía.

⁵⁹ Queremos también expresar nuestro reconocimiento a Luca Fomesu y Antonio Lastra, cuyas aportaciones al Congreso no hemos podido incluir en este volumen.

II

EL INDISPONIBLE *ETHOS* CIVIL (ACERCA DE LA INCONVENIENTE FUNDACIÓN DE LO POLÍTICO SEGÚN HEGEL, RITTER Y LOS RITTERIANOS)

ROMÁN CUARTANGO

Universidad de Barcelona

La experiencia de que, a pesar de su enorme poder, ni la razón ni la acción humanas son omnipotentes, que no todo es constructo, se encuentra en el origen de cierto renacer del pensamiento especulativo, aquel que apunta a lo absoluto, algo que carece por definición de fundamento. En el ámbito político, uno de los asuntos que se le plantean a dicho pensamiento es el del suelo ético que parece sustraerse al control de las ingenierías revolucionarias (que buscan el surgimiento del ser por medio del operar de la reflexión). Sucede que, como consecuencia de las transformaciones modernas, aquel se da por perdido (lo que estimula los anhelos de restaurarlo incluso renunciando para ello a la propia libertad). Pero lo sorprendente es que, aun cuando se hurte al manejo, siempre lo hay, puesto que se trata de la juntura constitutiva humana, que no es artificial, sino más bien de suyo indisponible. Eso significa que aunque debe ser preservado, en tanto que el ser genuino, no solo resulta imposible, sino sobre todo hartó inconveniente (incluso peligroso) intentar fundarlo a partir de pre-concepciones, ideas de la vida buena, o similares.

I.

El *ethos*, elemento incondicional del existir humano, constituye ese carácter de una comunidad que obra como el fondo impreciso del reparto social, dejando su huella en las costumbres que involucran a todos¹. Sin embargo, se trata de algo difuso que hay que ser capaz de percibir y que, precisamente por eso, solo tendría presencia para el pensamiento, ya que él tiende a juntar y hasta igualar sujetos en

¹ «Pero afectada de inmediatez, la libertad del sujeto es solamente costumbre ética, sin la reflexión infinita hacia sí, sin la interioridad subjetiva de la *conciencia moral*...» (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enciclopedia de la Ciencias Filosóficas en compendio* (1830), edición bilingüe de Ramón Valls, Madrid, Abada, § 557).