

THEODOR ADORNO

LA IDEA DE HISTORIA NATURAL

Texto escaneado a partir de Theodor W. Adorno,
Actualidad de la filosofía, Barcelona, Paidós, 1991, pp. 103-134.

Quizá pueda permitirme anticipar que cuanto voy a decir aquí no es una «ponencia» en sentido propio, ni una comunicación de resultados ni una rotunda presentación sistemática, sino algo que se sitúa en el plano del ensayo y que no es sino un esfuerzo por retomar y llevar más lejos la llamada discusión de Francfort. Soy consciente de que se comenta mucho y mal sobre esa discusión, pero también de que aun así su punto central está correctamente establecido, y de que sería erróneo volver a comenzar siempre desde el principio.

Me permito hacer notar algo respecto a la terminología. Cuando aquí se habla de historia natural, no se trata de esa cierta manera de entender la historia natural en un sentido precientífico tradicional, ni siquiera de historia de la naturaleza, al modo en que la naturaleza es el objeto de las ciencias de la naturaleza. El concepto de naturaleza que aquí se emplea no tiene nada que ver en absoluto con el de las ciencias matemáticas de la naturaleza. No puedo desarrollar por anticipado lo que significan historia y naturaleza en lo que sigue. Pero no descubro demasiado si digo que la perspectiva en que se orienta cuanto voy a decir es propiamente la superación de la antítesis habitual entre naturaleza e historia; que, por lo tanto, donde opero con los conceptos de naturaleza e historia no los entiendo como definiciones de esencia de una validez definitiva, sino que persigo el propósito de llevar tales conceptos hasta un punto en el que queden superados en su pura separación. A modo de aclaración de ese concepto de naturaleza que quisiera disolver, baste decir que se trata de un concepto tal que, de querer traducirlo al lenguaje conceptual filosófico más frecuente, podría hacerlo antes que nada por el concepto de lo mítico. También este concepto es completamente vago, y una determinación más precisa del mismo no puede resultar de definiciones previas, sino tan sólo del análisis. Por «mítico» se entiende lo que está ahí desde siempre, lo que sustenta a la historia humana y aparece en ella como Ser dado de antemano, dispuesto así inexorablemen-

te, lo que en ella hay de sustancial. Lo que estas expresiones acotan es lo que aquí se entiende por «naturaleza».

Y la cuestión que se plantea es la de la relación entre esa naturaleza y lo que entendemos por historia, donde «historia» designa una forma de conducta del ser humano, esa forma de conducta transmitida de unos a otros que se caracteriza ante todo porque en ella aparece lo cualitativamente nuevo, por ser un movimiento que no se desarrolla en la pura identidad, en la pura reproducción de lo que siempre estuvo ya allí, sino uno en el cual sobreviene lo nuevo, y que alcanza su verdadero carácter gracias a lo que en él aparece como novedad.

Quisiera desarrollar cómo entiendo yo la idea de historia natural tomando como base un análisis o una revisión correcta del planteamiento ontológico de la cuestión en las discusiones actuales. Esto supone tomar «lo natural» como punto de partida. Pues la cuestión de la ontología, tal como hoy se plantea, no es otra cosa que lo que yo he llamado naturaleza. Después estableceré un segundo punto desde el que trataré de desarrollar el concepto de historia natural, a partir de la problemática de la filosofía de la historia, con lo que se concretará y llenará de contenido ese concepto de una manera ya notable. Tras haber introducido someramente ambas cuestiones, trataré de articular el concepto mismo de historia natural, y de exponer ante ustedes aquellos elementos que parecen caracterizarla.

I. Para empezar, la cuestión de la situación ontológica en el presente. Si siguen ustedes el planteamiento ontológico tal como se ha desarrollado especialmente en el ámbito de la llamada fenomenología, y ante todo de la fenomenología posthusserliana, es decir, a partir de Scheler, se puede decir que la verdadera intención de partida de ese planteamiento ontológico es superar la posición subjetivista en filosofía, y sustituir una filosofía que contempla la perspectiva de disolver todas las determinaciones del Ser en determinaciones del pensamiento, que cree poder fundar toda objetividad en determinadas estructuras fundamentales de la subjetividad, remplazándola por un planteamiento mediante el cual se ganaría un Ser diferente, radicalmente diferente, una región del Ser fundamentalmente diferente, una región del Ser trans-subjetiva, *óntica*. Y se habla de ontología en la medida en que a partir de ese *Ôn* se debe alcanzar el *IÒgoj*. Ahora bien, la paradoja de base de toda ontología en la filosofía actual es que el medio con el que se trata de alcanzar el Ser trans-subjetivo no es otro que la misma *ratio* subjetiva que con anterioridad puso en pie la estructura del idealismo crítico. Los esfuerzos ontológicos de esa fenomenología se presentan como un intento de alcanzar el Ser trans-subjetivo con los medios de la *ratio* autónoma y con el lenguaje de la *ratio*, pues no hay disponibles otros medios y otro lenguaje. Entonces esa pregunta ontológica por el Ser se articula de una manera doble: en primer lugar, como pregunta por *el Ser mismo* como aquello que desde la Crítica de Kant se había arrinconado como cosa en sí por detrás de los planteamientos filosóficos, y que ahora se vuelve a sacar de allí. Pero, al mismo tiempo, se articula también como pregunta por *el sentido* del Ser, bien por el sentido adherido al ente o bien por el sentido del Ser como posibilidad sin más. Precisamente ese doble carácter habla muy a fondo en favor de la tesis que defiendo, la de que el planteamiento ontológico del que hoy nos ocupamos detenta la misma posición de partida de la

ratio autónoma para ser precisos, la cuestión del sentido del Ser sólo puede llegar a plantearse donde la *ratio* reconoce la realidad que se halla frente a ella como algo ajeno, perdido, cósmico, sólo donde no es ya directamente accesible y el sentido no les es común a *ratio* y realidad. La cuestión del sentido se desprende de la misma posición de partida de la *ratio*, pero a la vez esa cuestión del sentido del Ser, situada en un punto central de la fenomenología en sus fases más tempranas (Scheler), produce una problemática mucho más amplia; pues ese dotar de sentido al Ser no es otra cosa que implantarle significados tal como los ha establecido la subjetividad. Comprender que la cuestión del sentido no es otra cosa que implantar significaciones subjetivas en lo existente lleva a la crisis de ese primer estadio de la fenomenología. La expresión más drástica de ello es la inconsistencia de las determinaciones ontológicas fundamentales que tiene que establecer; la *ratio* en su intento de alcanzar como experiencia un orden del Ser. Al ponerse de manifiesto, como en Scheler, que los factores reconocidos como fundantes y dadores de sentido proceden ya de otra esfera y no son en absoluto posibilidades ínsitas en el Ser mismo, sino tomadas del ente, y que así son inherentemente tan cuestionables como él, toda la pregunta por el Ser se vuelve problemática en el seno de la fenomenología. En la medida en que la pregunta por el *sentido* pueda darse aún, no significa ya alcanzar una esfera, puesta a salvo de lo empírico, de significados que serían siempre válidos y accesibles, sino tan sólo la pregunta *t... Án Ôn*, la pregunta por lo que el Ser es propiamente. Las expresiones «sentido» (o «significado») están aquí cargadas de equívoco. «Sentido» puede querer decir un contenido trascendente, significado por el Ser, que se encuentra tras el Ser y puede sacarse a la luz mediante análisis. Pero, por otra parte, «sentido» también puede ser por su parte la interpretación que el ente hace de sí mismo, en función de lo que él caracterice como Ser, sin que por ello se pueda certificar que el Ser así interpretado resulte pleno de sentido. Es posible por tanto preguntar por el sentido del Ser como significado de la *categoría* Ser, preguntar por lo que el Ser es propiamente, y que sin embargo el ente resulte, en el primer sentido de la cuestión, algo no lleno de sentido sino sin sentido, tal como lo plantea abundantemente el sentido que llevan los desarrollos actuales.

Si se da ese giro a la pregunta por el Ser, se esfuma una de las intenciones de partida del originario giro ontológico, a saber, la de virar hacia la *ahistoricidad*. En Scheler, al menos en el primero (y es éste el que ha marcado más eficazmente la pauta), la cosa se planteó de forma que intentó construir un cielo de ideas basándose en una Visión puramente racional de contenidos ahistóricos y eternos, un cielo de carácter normativo que resplandecería sobre lo empírico y se trasluciría a través de ello. Pero, al mismo tiempo, se estableció en el origen mismo de la fenomenología una tensión fundamental entre eso, pleno de sentido y esencial, que se encuentra tras lo que aparece históricamente, y la esfera de la historia. Se estableció en los orígenes de la fenomenología una dualidad entre naturaleza e historia. Esa dualidad (en la que por «naturaleza» se entiende aquí eso ahistórico, ontológico a la manera platónica), así como la intención de efectuar un giro ontológico que también incluía en un primer momento, han sufrido una corrección. La pregunta por el Ser ya no tiene el significado de la pregunta platónica por un ámbito de ideas estáticas y cualitativamente diferentes, que se hallarían en una relación normativa o tensa frente a lo existente co-

mo empiria, sino que la tensión desaparece: lo existente mismo se convierte en sentido, y en lugar de una fundamentación del Ser más allá de lo histórico aparece un proyecto del Ser como historicidad. Con lo cual se ha desplazado la posición del problema. En un primer momento, parece esfumarse así la problemática de ontología e historicismo. Desde la posición de la historia, de la crítica historicista, la ontología parece un marco meramente formal que nada afirma en absoluto sobre el contenido de la historia, y que puede desplegarse como se quiera en torno a lo concreto, pero la intención ontológica también puede parecer, cuando es como en Scheler ontología material, una absolutización arbitraria de hechos intrahistóricos que quizás incluso obtendrían el rango de valores eternos y de vigencia general con fines ideológicos. Desde la posición ontológica la cosa se presenta a la inversa, y esa antítesis, la que dominó nuestra discusión de Francfort, sería la de que todo pensamiento radicalmente histórico, o sea, todo pensamiento que intente retrotraer exclusivamente a condiciones históricas los contenidos que van surgiendo, presupone un proyecto del Ser (*Wurf des Seins*) merced al cual la historia le viene dada ya como estructura del Ser; sólo así, en el marco de un proyecto semejante, sería posible ordenar históricamente fenómenos y contenidos singulares.

Ahora bien, el más reciente giro de la fenomenología — si es que aún se puede seguir llamando a eso fenomenología— ha llevado a cabo una corrección en este punto, a saber, dejar a un lado la pura antítesis entre historia y Ser. Así pues, una de las partes renuncia al cielo platónico de las ideas, y al considerar el Ser lo considera en cuanto viviente, con lo cual, junto a su falso carácter estático también se deja a un lado el formalismo, ya que el proyecto del Ser parece hacerse cargo de la multitud de sus determinaciones, y asimismo se esfuma todo recelo hacia la absolutización de lo casual. Pues ahora ya es la historia misma en su extrema movilidad la que se ha convertido en estructura ontológica fundamental. En cuanto a la otra parte, el mismo pensamiento histórico parece haber experimentado un giro fundamental, reduciéndose a una estructura filosófica que lo sustenta, la de la historicidad en cuanto una de las determinaciones fundamentales de la existencia, al menos de la humana, la única que hace posible que haya algo así como historia sin encontrarse ante eso, lo que «es» historia, como ante algo acabado, paralizado, ajeno. Este es el estado de la discusión, del que parto. Aquí hacen su entrada una serie de motivos críticos.

Me parece como si el punto de arranque así alcanzado, que aún la cuestión ontológica y la histórica bajo la categoría de historicidad, no bastara tampoco para dominar la problemática concreta, o sólo modificando su propia coherencia y aceptando como contenido motivos que no surgen necesariamente del principio esbozado en el proyecto. Quisiera mostrar esto en dos puntos concretos.

Primero, ese proyecto sigue anclado en *determinaciones generales*. El problema de la *contingencia* histórica no se puede dominar desde la categoría de historicidad. Se puede poner en pie una determinación estructural general, «lo viviente», pero cuando se interpreta un fenómeno particular, pongamos la revolución francesa, desde luego se puede hallar en él todos los elementos posibles de esa categoría de lo viviente, por ejemplo que lo ya sido retorna y se le da acogida, y se puede verificar el significado de la espontaneidad que se alza desde los seres humanos, o la presencia de interrelaciones causales, etc., sin embargo no se logra remitir la «facticidad»

de la revolución francesa en su extremado ser-fáctico a esas determinaciones, sino que resultará a lo sumo un ámbito de facticidad que acaece. Como es obvio, esto no es ningún descubrimiento mío, sino que se hizo hace mucho en el marco de la propia discusión ontológica. Pero no se lo ha expresado con la misma brutalidad que aquí, o más bien ha sido reelaborado en su problemática de una manera expeditiva: incluyendo toda la facticidad que no encaja en el proyecto ontológico mismo en una categoría, la de contingencia, la de casualidad, y aceptando en el proyecto a ésta como determinación de lo histórico. Pero por muy consecuente que sea, esto encierra la confesión de que no se ha logrado dominar el material empírico. Y a la vez, este giro ofrece el esquema de un giro en el seno de toda la cuestión ontológica. Se trata del giro hacia la tautología.

No entiendo por tal sino que el intento del pensamiento neo-ontológico de llegar a algún arreglo con lo empírico ha procedido una y otra vez según el mismo esquema, a saber, precisamente allí donde algunos elementos no encajen en las determinaciones pensadas y no se puedan hacer transparentes a su luz, sino que se planten en su puro estar ahí, transformar ese plante del fenómeno en un concepto general, y acuñar algún título de dignidad ontológica para él. Así sucede con el concepto de Ser para la muerte de Heidegger, y también con el mismo concepto de historicidad. En el planteamiento neo-ontológico, el problema de la reconciliación entre naturaleza e historia sólo *en apariencia* se ha disuelto en la estructura «historicidad», porque con ella se reconoce ciertamente que hay un fenómeno fundamental llamado historia, pero la determinación ontológica de ese fenómeno fundamental llamado historia o la interpretación ontológica de ese fenómeno fundamental llamado historia se frustra, al transfigurarlos en ontología. En Heidegger sucede de forma que la historia, entendida como una estructura global del ser, significa lo mismo que su propia ontología. Antítesis exhaustas como la de historia e historicidad, en las que no se esconde sino el hecho de que se le quitan a lo existente algunas cualidades del Ser observadas en la existencia, para trasponerlas al ámbito de la ontología y convertirlas así en una determinación ontológica, parecen así contribuir a la interpretación de lo que, en el fondo, sólo se vuelve a decir una vez más. Ese elemento tautológico no depende de azares de la forma lingüística, sino que viene adherido necesariamente al planteamiento ontológico mismo, que se mantiene firme en su empeño ontológico pero no es capaz, por su punto de partida racional, de interpretarse ontológicamente a sí mismo como lo que es: a saber, algo producido por y derivado de la posición de partida de la *ratio* idealista. Esto habría que explicarlo más explícitamente. Si hay un camino que puede llevar más adelante, entonces sólo puede estar objetivamente esbozado en una «revisión de la cuestión».

En cualquier caso, esa revisión no ha de aplicarse sólo al planteamiento historicista, sino también al neo-ontológico. Al menos apuntaré aquí a título de indicación por qué me parece que esa problemática viene suscitada por el hecho de que en el pensamiento neo-ontológico tampoco se ha abandonado el punto de partida idealista. Para ser precisos: porque en él se hallan dos definiciones específicas del pensamiento idealista.

Una es la definición de la totalidad (*Ganzheit*) abarcadura frente a las individualidades abarcadas en él; comprendido ya no como la totalidad del sistema, sino en categorías como totalidad estructural, unidad estructural o totalidad (*Totalität*). Pero al creer posible resumir unívocamente el conjunto

de la realidad siquiera en una estructura, la posibilidad de semejante resumen de toda realidad dada en una estructura alberga la pretensión de que aquel que resume en esa estructura todo lo existente tiene el derecho y la fuerza para reconocer en sí mismo y adecuadamente lo existente, y para darle cabida en la forma. Desde el momento en que no se plantee esta pretensión, ya no es posible hablar de una totalidad estructural. Ya sé que los contenidos de la nueva ontología son de otro género bien distinto de lo que acabo de plantear. Se me dirá que el giro más reciente de la fenomenología es particularmente no racionalista, que antes bien es un intento de introducir lo irracional de un modo completamente distinto bajo la categoría de «lo viviente».

Pero, aun así, parece una diferencia de mayor magnitud la que hay entre construir contenidos irracionales en una filosofía basada fundamentalmente en el principio de autonomía y practicar una filosofía que no parta ya de que la realidad es adecuadamente accesible. Sólo recordaré que una filosofía como la de Schopenhauer no llega a su irracionalismo por otra cosa que por mantener estrictamente los motivos fundamentales del idealismo racional, del sujeto trascendental de Fichte. Esto me parece testimoniar en favor de la posibilidad de que se dé idealismo con contenidos irracionales. El otro elemento idealista es el acento puesto en la *posibilidad* frente a la realidad. Sucede que en el marco del planteamiento neo-ontológico se llega incluso a sentir ese problema de la relación entre posibilidad y realidad como la dificultad suma. Voy a ser precavido, y no emplazaré a la nueva ontología en posiciones que son controvertidas en su mismo seno. En cualquier caso, una posición que la atraviesa de extremo a extremo es la que afirma la prioridad en todo momento del «proyecto» del Ser sobre la *facticidad* tratada en su interior, y que con esa premisa acepta el salto entre él y la facticidad; la facticidad ha de acomodarse después, y si no, se la abandona a merced de la crítica. Veo un elemento idealista en ese predominio del reino de las posibilidades, puesto que la contradicción entre posibilidad y realidad no es, en el marco de la Crítica de la Razón Pura, otra que la contradicción entre la estructura categorial subjetiva y la multiplicidad de lo empírico. Esa asignación de la nueva ontología a posiciones idealistas no sólo hace explicable el formalismo y la necesaria generalidad de las determinaciones neo-ontológicas, sino que también es la clave del problema de la tautología. Heidegger dice que no es ninguna falta incurrir en un razonamiento circular, de lo que se trataría es de recorrer el círculo de la manera correcta. Me siento inclinado en este punto a darle toda la razón a Heidegger. Pero si la filosofía permanece fiel a su tarea, una incursión correcta en razonamientos circulares sólo puede querer decir que el ser que se define a sí mismo como ser o que se interpreta a sí mismo pone en claro, en el acto mismo de la interpretación, los elementos mediante los cuales se interpreta como tal. Me parece que no hay que explicar la tendencia tautológica de otra forma que mediante el antiguo tema idealista de la identidad. Esa tendencia surge al incluir un ser que es histórico en una categoría subjetiva como historicidad. El ser histórico comprendido en la categoría subjetiva de historicidad debe ser idéntico a la historia. Debe acomodarse a las determinaciones que le marca la historicidad. La tautología me parece ser menos una indagación de la mítica profundidad de la lengua en sí misma que un nuevo encubrimiento de la antigua tesis clásica de la identidad entre sujeto y objeto. Y cuando

recientemente se encuentra en Heidegger un giro hacia Hegel, eso me parece confirmar esta interpretación.

Tras esta revisión de la cuestión, hay que revisar el mismo punto de arranque. Hay que retener que la escisión del mundo en Ser natural y espiritual o en Ser natural e histórico, tal como resulta usual desde el idealismo subjetivo, tiene que ser superada, y que en su lugar hay que dar entrada a un planteamiento que realice en sí mismo la unidad concreta de naturaleza e historia. Unidad, pero *concreta*, una que no se oriente a la contradicción entre Ser posible y Ser real, sino que se agote en las determinaciones del mismo Ser real. El proyecto de historia de la nueva ontología sólo tiene oportunidad de ganar una dignidad ontológica, y alguna perspectiva de convertirse en una interpretación real del ser, si no se dirige hacia las posibilidades del ser sino a lo existente en cuanto tal, determinado en concreto intrahistóricamente. La separación de la estática natural de la dinámica histórica conduce a absolutizaciones falsas, separar en algún sentido la dinámica histórica de lo natural asentado insuperablemente (*unaufhebbar*) en ella conduce a un espiritualismo del malo. Mérito del planteamiento ontológico es haber elaborado radicalmente el insuperable entrelazamiento de los elementos naturaleza e historia. Por contra, es necesario purificar ese proyecto de la idea de una totalidad abarcadora, y necesario también criticar partiendo de la realidad la separación entre posibilidad y realidad, mientras que hasta ahora ambas cosas estaban separadas. Estas son unas primeras exigencias metodológicas de carácter general. Pero hay que postular algo más. Si es que la cuestión de la relación entre naturaleza e historia se ha de plantear con seriedad, entonces sólo ofrecerá un aspecto responsable cuando consiga *captar al Ser histórico como Ser natural en su determinación histórica extrema, en donde es máximamente histórico, o cuando consiga captar la naturaleza como ser histórico donde en apariencia persiste en sí misma hasta lo más hondo como naturaleza*. Ya no se trata de concebir *toto coelo* el hecho de la historia en general, sometido a la categoría de historicidad, como un hecho natural, sino de retransformar, en sentido inverso, la disponibilidad (*Gefügtheit*) de los acontecimientos intrahistóricos en disposición (*Gefügtsein*) de acontecimientos naturales. No hay que buscar un Ser puro que subyacería al Ser histórico o se hallaría en él, sino comprender el mismo Ser histórico como ontológico, esto es, como Ser natural. Retransformar así en sentido inverso la historia concreta en naturaleza dialéctica es la tarea que tiene que llevar a cabo el cambio de orientación de la filosofía de la historia: la idea de historia natural.

II. Partiré ahora de la problemática historicofilosófica que de hecho ha llevado a la formación del concepto de historia natural. La concepción de historia natural no ha caído del cielo, sino que su partida de nacimiento remite a un área de trabajo historicofilosófico con determinado material, sobre todo y hasta el presente, estético. Lo más sencillo para dar una idea de ese tipo de concepción histórica de la naturaleza será indicar las fuentes de las que brota ese concepto de historia natural. Me remitiré a los trabajos de Georg Lukács y Walter Benjamín. Un concepto que lleva hasta el de historia natural es el de segunda naturaleza, que Lukács ha empleado en su *Theorie der Roman* (Teoría de la novela). El marco de ese concepto de segunda naturaleza es éste: en el terreno historicofilosófico, una de las ideas generales de Lukács es la de mundo pleno de sentido y mundo vacío de sentido

(mundo inmediato y mundo enajenado, de la mercancía), y trata de representar ese mundo enajenado. A ese mundo, como mundo de las cosas creadas por los hombres y perdidas para ellos, lo llama mundo de la convención. «Allí en donde ningún fin viene dado de forma inmediata, las figuras que la psique, al humanizarse, va encontrando a modo de escenario y soporte de su actividad entre los seres humanos pierden todo arraigo evidente en necesidades suprapersonales, en algo que debe ser; son algo que simplemente es, quizás omnipotente, quizás corrompido, pero ya no llevan en sí mismas la bendición de lo absoluto ni son receptáculos naturales de la interioridad desbordante del psiquismo. Forman el mundo de la convención: un mundo a cuya plena autoridad sólo se sustrae lo más íntimo del alma; que se hace presente por todas partes en una multiplicidad invisible; y cuya estricta legalidad tanto en lo que se refiere al ser como al devenir se hace necesariamente evidente para el sujeto cognoscente, pero que, con todo ese carácter de ley, sin embargo no se ofrece ni como sentido para el sujeto que busca una finalidad ni con la inmediatez sensorial de un material para el que actúa. Es una segunda naturaleza; al igual que la primera» —primera naturaleza, igualmente enajenada, es para Lukács la naturaleza en el sentido de las ciencias de la naturaleza— «ésta sólo es definible como el compendio de necesidades conocidas, a cuyo sentido se es ajeno, y por ello, imposibles de captar y reconocer en su substancia real».¹ Ese hecho, el mundo de la convención tal como es producido históricamente, el de las cosas que se nos han vuelto ajenas, que no podemos descifrar pero con las que nos tropezamos como cifras, es el punto de partida de la problemática que hoy presento aquí. Visto desde la filosofía de la historia, el problema de la historia natural se plantea para empezar como la pregunta de cómo es posible aclarar, conocer ese mundo enajenado, cosificado, muerto. Lukács ya ha visto ese problema en todo lo que tiene de extraño y de enigma. Si es que he de conseguir presentarles a ustedes la idea de historia natural, tendrían que conocer en primer lugar algo del *qaumEzein* que significa esa pregunta. Historia natural no es una síntesis de métodos naturalistas e históricos, sino un cambio de perspectiva. El pasaje en que Lukács se acerca más a este problema dice así: «La segunda naturaleza de las figuras humanas no tiene ninguna substancialidad lírica: sus formas están demasiado paralizadas para venir a acurrucarse en la mirada creadora de símbolos; el precipitado de sus leyes está demasiado definido para .que pudiera dejarse desprender en algún momento de los elementos que en la lírica tienen que convertirse en puras ocasiones para el ensayo; pero esos elementos viven a tal punto exclusivamente por gracia de las diversas legalidades, y carecen de tal forma de esa valencia de sentido libre que tiene la existencia, que sin ellas tendrían que derrumbarse en nada. Esa naturaleza no es, como la primera, muda, patente a los sentidos y ajena al sentido: es un complejo de sentido paralizado, enajenado, que ya no despierta la interioridad; es un calvario de interioridades corrompidas que ya sólo sabría despertar, si eso fuera posible, por medio del acto metafísico de una resurrección de lo anímico que lo creó o lo mantuvo en su existencia anterior o presunta (*sollende*), pero que no podría ser vivido por otra interioridad».² El problema de ese despertar que se concede como posibilidad metafísica constituye lo que aquí se entiende por historia natural. Lo que contempla Lukács es la meta-

¹ Georg Lukács, *Die Theorie des Romans*, Berlin, 1920, pág. 52.

² loc.cit., pág. 54.

morfosis de lo histórico, en cuanto sido, en naturaleza, la historia paralizada es naturaleza o lo viviente de la naturaleza paralizado es un mero haber sido histórico. En su discurso sobre el calvario se encuentra ese elemento que es la cifra; el hecho de que todo eso signifique algo que, sin embargo, aún hay que sacar y tan sólo de allí. Lukács sólo puede pensar esos lugares del calvario desde la categoría teológica de resurrección, en un horizonte escatológico. El giro decisivo frente al problema de la historia natural, que Walter Benjamin ha llevado a cabo, es haber sacado la resurrección de la lejanía infinita y haberla traído a la infinita cercanía, convirtiéndola en objeto de la interpretación filosófica. Y al recurrir a ese motivo del despertar de lo cifrado, de lo paralizado, la filosofía ha llegado a dar unos perfiles más nítidos al concepto de historia natural. Para empezar, hay dos pasajes de Benjamin que sirven de complemento al texto de Lukács. «La naturaleza titila ante sus ojos (de los escritores alegóricos) como tránsito eterno, lo único en que la mirada saturnina de esas generaciones reconocía la historia.»³ «Si con la tragedia la historia se muda al escenario, lo hace como escritura. Sobre la máscara de la naturaleza está escrito "Historia" en la escritura cifrada del tránsito.»⁴ Aquí viene a añadirse algo fundamentalmente diferente a la filosofía de la historia de Lukács, en ambas ocasiones se encuentran las palabras tránsito y transitoriedad. El punto más hondo en que convergen historia y naturaleza se sitúa precisamente en ese elemento, lo transitorio. Si Lukács hace que lo histórico, en cuanto sido, se vuelva a transformar en naturaleza, aquí se da la otra cara del fenómeno: la misma naturaleza se presenta como naturaleza transitoria, como historia.

Los planteamientos historiconaturales no son posibles como estructuras generales, sino tan sólo como interpretación de la historia concreta. Benjamin parte de que la alegoría no es una relación casual, meramente secundaria; lo alegórico no es un signo casual para un contenido captado en su interior; sino que entre la alegoría y lo pensado alegóricamente existe una relación objetiva, «la alegoría es expresión».⁵ Habitualmente, alegoría quiere decir presentar un concepto mediante elementos sensoriales, y por eso se la llama abstracta y casual. Pero la relación entre lo que aparece como alegoría y lo significado no está simbolizada casualmente, sino que algo en particular se pone en escena ahí, la alegoría es expresión, y lo que se representa en ese espacio, lo que expresa, no es otra cosa que una relación histórica. El tema de lo alegórico es historia sin más. Que se trata de una relación histórica entre lo que aparece, la naturaleza manifiesta, y lo significado, a saber, la transitoriedad, se hace explícito en este texto: «Desde la categoría decisiva del tiempo, cuyo traslado a este terreno de la semiótica constituyó la gran perspicacia romántica de ese pensador, se puede establecer la relación entre símbolo y alegoría de forma eficaz y en términos formales. Mientras en el símbolo, en la transfiguración de la caída, el rostro transfigurado de la naturaleza se manifiesta fugaz a la luz de la salvación, en la alegoría la *facies hipocratica* de la historia se encuentra ante los ojos del observador como paisaje primordial paralizado. La historia, con todo lo que desde el mismo comienzo tiene de intemporal, de doloroso, de falto, se expresa en un rostro, no, en una calavera. Y tan cierto como que falta en

³ Walter Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, («Orígenes de la tragedia alemana»), Berlín 1928, pág. 178.

⁴ loc.cit., pág. 176.

⁵ loc.cit., pág. 160.

ella toda libertad "simbólica" en la expresión, toda armonía clásica en la figura, todo lo humano, lo es también que no expresa sólo la naturaleza del existir humano sin más, sino la historicidad biográfica de un individuo en esa su figura de naturaleza caída plena de significado, como enigma. Este es el núcleo de la manera alegórica de mirar, de la manera barroca, mundana, de exponer la historia como historia del sufrimiento del mundo; como historia que no es significativa sólo en las estaciones de su ruina. A más significado, más ruina mortal, porque en lo más hondo es la muerte quien excava la quebrada línea de demarcación entre *physis* y significación».⁶ ¿Qué puede significar aquí el discurso sobre lo transitorio, y qué quiere decir protohistoria del significado? No puedo desarrollar esos conceptos a la manera tradicional, uno a partir del otro. Aquello de lo que aquí se trata presenta una forma lógica radicalmente diferente a la del desarrollo de un «proyecto» al que subyacerían constitutivamente elementos de una estructura de conceptos generales. Ni siquiera se puede analizar aquí esa otra estructura lógica. Es la de la constelación. No se trata de explicar unos conceptos a partir de otros, sino de una constelación de ideas, y desde luego de la idea de transitoriedad, de la de significar, de la idea de naturaleza y de la idea de historia. A las que no se recurre como «invariantes»; buscarlas no es la intención al plantear la pregunta, sino que se congregan en torno a la facticidad histórica concreta que, al interrelacionar esos elementos, se nos abre en toda su *irrepetibilidad*. ¿Cómo se relacionan esos elementos entre sí en este caso? Benjamín mismo concibe la naturaleza, en tanto creación, marcada por la transitoriedad. La misma naturaleza es transitoria. Pero, así, lleva en sí misma el elemento historia. Cuando hace su aparición lo histórico, lo histórico remite a lo natural que en ello pasa y se esfuma. A la inversa, cuando aparece algo de esa «segunda naturaleza», ese mundo de la convención llegado hasta nosotros, se descifra cuando se hace claro como significado suyo la transitoriedad. En Benjamín esto se concibe en un primer momento —y aquí hay que ir más lejos— de tal manera que hay algunos fenómenos fundamentales protohistóricos que originariamente estaban allí, que se han olvidado y que se significan en lo alegórico, que retornan en lo alegórico como retorna lo literal. Por eso no puede tratarse meramente de indicar que en la historia siempre vuelven a darse temas protohistóricos, sino de que la protohistoria misma en cuanto transitoriedad lleva en sí el tema de la historia. Esa determinación fundamental, la transitoriedad de lo terreno, no significa otra cosa que una relación de ese tipo entre naturaleza e historia; no significa sino que comprender todo ser o todo ente se da sólo como ensamble del ser natural y del ser histórico. En cuanto transitoriedad, la protohistoria está absolutamente presente. Lo está bajo el signo de «significación». El término «significación» quiere decir que los elementos naturaleza e historia no se disuelven uno en otro, sino que al mismo tiempo se desgajan y se ensamblan entre sí de tal modo que lo natural aparece como signo de la historia y la historia, donde se da de la manera más histórica, como signo de la naturaleza. Todo Ser o al menos todo Ser llegado a Ser, todo Ser sido se rnetamorfosea en alegoría, y con ello la alegoría deja de ser una categoría limitada a la historia del arte. Igualmente el «significar» se torna de un problema de hermenéutica historicofilosófica, o incluso de problema del sentido trascendente, en elemento constitutivamente capaz de realizar la transubstanciación de la historia en protohistoria.

⁶ loc.cit., pág. 164 y sigs.

De ahí una «protohistoria del significado». Por ejemplo, la caída de un tirano es similar en el lenguaje barroco a la puesta del sol. Esa relación alegórica contiene en sí el barrunto de un procedimiento que pudiera lograr interpretar la historia concreta con sus propios rasgos como naturaleza, y hacer a la naturaleza dialéctica bajo figura de historia. El desarrollo de esta concepción es, una vez más, la idea de historia natural.

III. Tras haber apuntado así los orígenes de la idea de historia natural, pasaré más adelante. Lo que vincula esas tres posiciones es la imagen del calvario. En Lukács es algo meramente enigmático, en Benjamin se torna cifra que hay que leer. Pero en el pensamiento radicalmente histórico-natural, todo ente se transforma en escombros y fragmento, en un calvario en el que hay que encontrar la significación, en el que se ensamblan naturaleza e historia y la filosofía de la historia se hace con la tarea de su interpretación intencional. Así pues, se ha dado un doble giro. Por una parte, he llevado la problemática ontológica a una formulación en términos históricos, tratando de indicar de qué modo se puede radicalizar el planteamiento ontológico en la concreción histórica. Por otra, en la figura de la transitoriedad he mostrado cómo la misma historia impulsa hacia un giro en cierto modo ontológico. Lo que entiendo aquí por giro ontológico es algo completamente distinto de lo que hoy se entiende habitualmente por tal. Por eso no pretendo reclamar esa expresión de forma permanente, sino que la introduzco exclusivamente con fines dialécticos. Lo que tengo en mente cuando digo historia natural no es una «ontología historicista», no es el intento de extraer un sistema de relaciones e hipostasiarlo ontológicamente, a partir de unos estados de cosas históricos que englobarían como sentido o estructura fundamental de una época la totalidad, a la manera de Dilthey por ejemplo. Ese intento de Dilthey de dar con una ontología histórica encalla porque no ha hecho lo suficiente con la facticidad, se queda en el terreno del espíritu y así, a la manera de esos conceptos arbitrarios de estilo de pensamiento, no capta la realidad material y sentida. En lugar de esto, de lo que se trata no es de lograr construcciones de modelos históricos por épocas, sino de alcanzar a ver la facticidad histórica en su misma historicidad como algo histórico-natural.

De cara a articular la historia natural doy entrada a un segundo problema, que viene del lado opuesto. (Esto se sitúa directamente sobre una línea de sentido que sería prolongación de la discusión de Frankfurt). Se me podría decir que pienso en una especie de *encantamiento* de la historia. Que lo histórico con todos sus azares se derrocha a beneficio de lo natural y protohistórico. Que, porque parece alegórico, se aureola a todo aquello con lo que se tropieza históricamente con un nimbo de sentido. No es en algo así en lo que pienso. De todas formas, lo que causa más extrañeza es el punto de partida del planteamiento, el carácter natural de la historia. Pero si la filosofía quisiera quedarse nada más en acusar el choque de que cuanto sea historia se presente siempre al mismo tiempo como naturaleza, eso sería, como Hegel le reprochaba a Schelling, algo así como la noche de la indiferencia, en la que todos los gatos son pardos. ¿Cómo se sale de esa noche? Esto es lo que quisiera apuntar aún.

Aquí hay que partir de que la historia, tal como la encontramos, se da como algo *discontinuo* de extremo a extremo, en la medida en que contiene

no sólo estados de cosas y hechos de lo más dispares, sino también disparidades de tipo estructural. Cuando Riezler habla de tres determinaciones de la historicidad opuestas y enredadas unas a otras, a saber, *tijé*, *ananké* y espontaneidad, yo no trataría de sintetizar ese reparto de la historia en tales determinaciones mediante una así llamada unidad. Precisamente creo que la nueva ontología ha prestado un servicio muy fructífero con esa concepción del ser así dispuesto (*Gefügtsein*). Ahora bien, esa discontinuidad — respecto de la cual no veo ningún derecho, como ya he dicho, para llevarla a una *totalidad* estructural— se presenta, de entrada, como discontinuidad entre el material natural, mítico-arcaico de la historia, de lo sido, y lo nuevo que en ella emerge dialécticamente, lo nuevo en sentido estricto. Aquí se trata de categorías cuyo sentido me resulta claro. Pero el procedimiento diferencial para llegar a la historia natural sin anticipar la historia natural como unidad es empezar por acoger y aceptar ambas estructuras así, problemáticas y sin definir en su contradicción, tal como se dan en el lenguaje de la filosofía. Esto es tanto más permisible por cuanto la filosofía de la historia, como es manifiesto, va llegando cada vez más a un ensamble semejante entre lo existente originario y lo nuevo en curso de aparición, gracias a los hallazgos que ofrece la investigación. De ese terreno de la investigación recordaré aquí que en el psicoanálisis se encuentra esa contradicción con toda claridad: en la diferencia entre los símbolos *arcaicos*, a los que no se conecta ninguna asociación, y los símbolos intrahistóricos, intrasubjetivos, dinámicos, que pueden eliminarse y se dejan transformar en actualidad psíquica, en conocimiento presente. Entonces, la primera tarea de la filosofía es elaborar esos dos elementos, especificarlos y confrontarlos entre sí, y sólo cuando esa antítesis llegue a ser explícita habrá una oportunidad de que se pueda lograr la desconstrucción propia de la historia natural. Las indicaciones al respecto las ofrecen de nuevo los hallazgos pragmáticos que se presentan cuando se considera a la vez lo arcaico-mítico mismo y lo históricamente nuevo. Al hacerlo se pone de manifiesto que lo mítico arcaico subyacente, lo mítico que presuntamente persiste de forma substancial, no subyace en absoluto de una manera tan estática, sino que en todos los grandes mitos y también en las imágenes míticas que aún tiene nuestra conciencia ya se encuentra adherido el elemento de la dinámica histórica, y desde luego en forma dialéctica, de modo que ya en su mismo fundamento lo dado de lo mítico es plenamente contradictorio y se mueve de forma contradictoria (recuérdese el fenómeno de la ambivalencia, del «contrasentido» de las palabras primitivas). Un mito de este tipo es el de Cronos, en el que la extrema fuerza creadora del dios se plantea a una con el hecho de que es ella la que aniquila a sus criaturas, a sus hijos. O bien sucede como en la mitología que subyace a la tragedia, que es dialéctica en sí misma en todo momento porque, por una parte, lleva en sí la condición culpable del ser humano caído en la cadena de dependencias de la naturaleza, y al mismo tiempo, aplaca ese destino por sí misma; porque el ser humano se alza a sí mismo como ser humano sobre el destino. El elemento dialéctico radica en que los mitos trágicos contienen a la vez, junto con la caída en la naturaleza y la culpa, el elemento de la reconciliación, ese radical rebasar la cadena de dependencias de la naturaleza. La imagen no sólo de un estático mundo de ideas adialéctico, sino también de un mito adialéctico, que interrumpe la dialéctica, remite a Platón como origen.⁷ Propiamente-

⁷ Para lo que sigue, véase Sören Kierkegaard, *Begriff der Ironie* («El concepto de ironía»), Berlín, Mu-

te, en Platón el mismo mundo de los fenómenos está roto. Abandonado, pero visiblemente dominado por las ideas. No obstante, las ideas no toman parte alguna en él, y como no toman parte alguna en el movimiento del mundo, merced a esa enajenación respecto al mundo de la experiencia humana las ideas han de ser situadas forzosamente entre las estrellas para poder mantenerse frente a esa dinámica. Se tornan estáticas: paralizadas. Pero ésta es ya la expresión de un estado de conciencia en que la conciencia ha perdido la inmediatez respecto a su substancia natural. Platón representa el momento en que la conciencia ha sucumbido ya a la tentación del *idealismo*: el espíritu, desterrado del mundo y enajenado de la historia, se convierte en algo absoluto al precio de la vida. Y la patraña del carácter estático de los elementos míticos es aquello de lo que tenemos que desembarazarnos si queremos llegar a una imagen concreta de la historia natural.

Por otra parte lo «nuevo en su momento», lo producido dialécticamente en la historia, se presenta en verdad como algo arcaico. La historia es «más mítica allí donde más histórica es». Aquí radican las mayores dificultades. En lugar de desarrollar ideas en términos generales, daré un ejemplo: el de la apariencia; y ciertamente me refiero a la apariencia en el sentido de esa segunda naturaleza de la que se hablaba. Esa segunda naturaleza, en tanto se ofrece plena de sentido, es una naturaleza de la apariencia, y en ella la apariencia está producida históricamente. Es aparente, porque la realidad se nos ha perdido y creemos entenderla plena de sentido siendo así que está vacía, o porque introducimos en ella intenciones subjetivas a modo de significados suyos, como en la alegoría. Ahora bien, lo más notable sin embargo es que esa entidad intrahistórica, «la apariencia», es ella misma del género mítico. Así como el elemento apariencia viene adherido a todo mito, e inaugura la dialéctica del destino mítico en figura de *hybris* y ceguera, también los contenidos de la apariencia producidos históricamente son en todo momento de carácter mítico, y no es sólo que tales contenidos recurran a lo arcaico protohistórico y que en el arte todo lo aparente tenga que ver con mitos (piénsese en Wagner), sino que el carácter de lo mítico mismo retorna en ese fenómeno histórico de la apariencia. De lo que se trataría sería de señalar por ejemplo que cuando ustedes constatan lo que de apariencia tienen ciertas viviendas, con esa apariencia viene hermanada la idea de lo ya sido desde siempre, y de que tan sólo se lo reconoce una vez más. Aquí habría que analizar el fenómeno del *déjà-vu*, del re-conocimiento. Además esa apariencia intrahistórica enajenada hace retornar el fenómeno mítico primordial, la angustia. Sobreviene una angustia arcaica en cualquier lugar donde nos salga al encuentro ese mundo aparente de la convención. Luego está también el elemento de lo amenazante, siempre propio de esa apariencia; el que la apariencia tenga el carácter de atraerlo todo hacia sí como una tolva es también un elemento mítico en ella. O el elemento de realidad en la apariencia frente a su mero carácter de imagen: que allí donde nos tropezamos con la apariencia la sintamos como expresión, que no sea algo meramente aparente que dejar de lado, sino que exprese algo que aparece en ella pero no se puede describir independientemente de ella. Esto es igualmente un elemento mítico de la apariencia. Y finalmente: el motivo decisivo, trascendente del mito, el de la reconciliación, se adecua también a la apariencia. Recordaré que conmovier es el sello de las obras de arte más pequeñas en todos los casos, no así de

las grandes. Pienso en que el elemento de reconciliación está por todas partes donde el mundo se presenta de la forma más aparente posible; en que la promesa de reconciliación viene dada de la forma más perfecta allí donde el mundo, al mismo tiempo, está más fuertemente amurallado frente a todo «sentido». Con ello vuelvo a remitirles a ustedes a la estructura de lo protohistórico en la apariencia misma, donde la apariencia, en su ser así, sé revela como algo producido históricamente: en el lenguaje corriente de la filosofía: donde la apariencia llega a madurar por la dialéctica sujeto-objeto. La segunda naturaleza es en verdad la primera. La dialéctica histórica no es un mero retomar lo protohistórico reinterpretado, sino que los mismos materiales históricos se transforman en algo mítico e histórico-natural. Quisiera hablar aún sobre la relación de estas cosas con el materialismo histórico, pero aquí sólo puedo decir esto: no se trata de una teoría que complete a otra, sino de interpretación y despliegue inmanentes a una teoría. Por así decir, me sitúo como instancia judicial de la dialéctica materialista. Habría que señalar que lo expuesto sólo es una interpretación de ciertos elementos fundamentales de la dialéctica materialista.