

DEL PORVENIR NECESARIO AL ACONTECIMIENTO CONTINGENTE. NIETZSCHE Y HEIDEGGER ANTE LA CONCEPCIÓN MODERNA DEL FUTURO HISTÓRICO¹

ALEJANDRO ROJAS JIMÉNEZ
Universidad de Málaga

RESUMEN: En este trabajo se analiza la crítica de Nietzsche y Heidegger a la concepción moderna de futuro como un progresivo presente por venir (deteniéndonos especialmente en los casos de Kant y Hegel). Se propone comprender esta concepción moderna del futuro como una optimista reubicación temporal de lo que en Platón había sido pensado originariamente como el ideal ahistórico de lo que siempre debió haber sido, y abrir la posibilidad para una comprensión posmoderna del futuro a partir de la noción de *Ereignis* de Heidegger.

PALABRAS CLAVE: Heidegger; Nietzsche; futuro; filosofía moderna.

From Necessary Coming-to-be to Contingent Event: Nietzsche and Heidegger on the Modern Conception of the Historical Future

ABSTRACT: This paper analyzes Nietzsche's and Heidegger's critique of the modern conception of the future as a progressively unfolding present (focusing especially on the cases of Kant and Hegel). It proposes to understand this modern conception of the future as an optimistic temporal relocation of what, in Plato, was originally thought of as the ahistorical ideal of what should always have been, and to open the possibility for a postmodern understanding of the future based on Heidegger's notion of *Ereignis*.

KEY WORDS: Heidegger; Nietzsche; Future; Modern philosophy.

INTRODUCCIÓN.

1.1. Los distintos sentidos en los que se dice «futuro»

Puede que la primera acepción de futuro que nos venga a la mente sea aquella que lo define como «lo que está por venir»². Este futuro, entendido como porvenir, se refiere en realidad a un presente próximo y, por ello, a un presente que todavía no es, sino que será. Sin embargo, esta acepción del futuro surge desde una perspectiva propiamente cronológica del tiempo. Cuando decimos, por ejemplo, que mañana será otro día estamos hablando del futuro en este sentido cronológico.

¹ Este trabajo se enmarca en el proyecto de investigación «Habitar la tierra en un mundo tecnificado» financiado por la Fundación Ramón Areces en el marco del II Concurso Nacional para la Adjudicación de Ayudas a la Investigación en Humanidades. (CI Humanidades. 2025/28).

² «1. adj. Que está por venir. U. t. c. s. m.» Real Academia Española, *Diccionario de la lengua española*, 23.^a ed., [versión 23.8 en línea]. < <https://www.rae.es/drae2001/futuro> > [14.02.2025].

Si podemos hablar del futuro en este sentido es porque somos capaces de advertir el movimiento y el cambio propio del mundo físico que es, al menos desde el *Timeo* de Platón, el mundo de los seres que tienen nacimiento (τί τὸ γινόμενον³). Estos seres, visibles y tangibles (ὁρατὸς γὰρ ἄπτός⁴), son aquellos en los que podemos observar este tipo de tiempo cronológico. Parafraseando a Heidegger podríamos decir que la muerte es su futura posibilidad insuperable e inequívoca⁵. En reconocimiento a la *Física* de Aristóteles donde el filósofo griego analiza con detalle este tipo de temporalidad, podríamos denominar a este futuro porvenir como futuro en sentido físico. Dice Aristóteles además que este tiempo físico se produce porque somos capaces de señalar un cambio según un antes y un después⁶, insistiéndose en esa idea de movimiento de los seres que tienen nacimiento. Un ejemplo de expresión en la que empleamos este sentido del término futuro físico sería el siguiente: si seguimos trabajando así, mañana tendremos el doble de manzanas en el cesto.

Ahora bien, éste no es el único sentido en el que podemos pensar el futuro, porque no todo futuro puede ser pensado ni debe serlo como mero porvenir. Un niño no puede pensar sólo que mañana será adulto. Puede pensar, además⁷ (por poner un ejemplo), que el día de mañana será una persona buena y justa. Sin embargo, parece que en este caso no estamos hablando de un mero porvenir, porque es evidente que ser bueno o justo, o ser rico, es algo que será o no será finalmente. Si, por poner un ejemplo sencillo, quisiera ser de adulto una persona rica, tendrá quizás que afanarse en un juego de azar o —y seguramente sea mucho mejor consejo— esforzarse mucho trabajando ante la expectativa de llegar a ser esa persona rica. Cuando hacemos algo con una expectativa de futuro, el futuro no es sólo un presente por venir, sino que es más bien un modo de vivir ahora, en el presente, una expectativa. Es por ello que San Agustín usó la expresión de *expectatio futurorum*⁸.

Esta expectativa de futuro no debe confundirse con el futuro porvenir. Estamos hablando en esta ocasión de cierto compromiso con nuestras acciones presentes que adoptamos ante la expectativa de llegar a ser, si seguimos con el ejemplo anterior en este caso, una persona justa. Podríamos usar incluso el término esperanza: porque hacemos algo con la esperanza de que se cumpla una expectativa de futuro. Lo importante del término esperanza es que permite advertir muy bien que, a pesar de todo nuestro esfuerzo, ese futuro podrá o no

³ Platón, «Timaeus», ed. John Burnet en *Platonis Opera* (Oxford: University Press, 1903), 27d.

⁴ *Ibid.*, 28b.

⁵ «So enthüllt sich der Tod als die *eigenste, unbezügliche, unüberholbare Möglichkeit*», Martin Heidegger, *Sein und Zeit* [HGA 2] (Frankfurt a. M.: Klostermann, 1977), 250.

⁶ Aristóteles, «Physica», edition curandae praesidet G.Verbeke en *Aristoteles latinus* VII,1.1-2 (Leiden: Brill, 1990), 219a-220b.

⁷ Resulta muy interesante la noción de además antropológica defendida en *Ser además* en Juan A. García, *Y además* (Donostia: Delta, 2008).

⁸ Augustinus Hiponensis, *Confessionoum Libri XIII* (Berlín: De Gruyter, 1986), XI, c. 28,37.

podrá verse realizado. Puede que se quede siempre como una expectativa fracasada de futuro, o puede que acabe cumpliéndose al menos en parte. El futuro como porvenir, por su lado, tiene más bien un carácter necesario. En el ejemplo que pusimos antes, «si seguimos trabajando así, mañana tendremos el doble de manzanas en el cesto» necesariamente. Ocurre igual si decimos que los niños serán el día de mañana, si ninguna tragedia lo impide, necesariamente adultos. Pero todos sabemos que trabajar mucho no nos vuelve necesariamente ricos, como tampoco dejarnos el sueldo en juegos de azar. Son, pues, dos sentidos distintos de referirse al futuro: como porvenir cronológico y como expectativa.

Y si alguien piensa que si uno se esfuerza lo suficiente, entonces las expectativas se realizan, está confundiendo o mezclando los dos sentidos del tiempo aquí descritos⁹. Digamos que está pensando el futuro proyectado como un futuro porvenir. Estas personas no podrían entender la distinción que aquí se está recogiendo. Quizás hoy en día nos hayamos acostumbrado a esta distinción, especialmente gracias a la obra de Heidegger de 1927. Pero fue una confusión muy común y generalizada entre los filósofos modernos, quienes estaban en su mayoría convencidos de que, si una persona hacía lo que debía, entonces el futuro se correspondería con su compromiso. Nótese que hay que esperar a Kierkegaard para que distinga, especialmente contra Kant y Hegel, entre nuestra pasión infinita (interioridad) por un lado, y lo que él denominaba la incertidumbre objetiva¹⁰ por otro lado. El objetivo de esta distinción era mostrar que una cosa es lo que nosotros queremos y otra cosa lo que será. Lo que para el sujeto ético y comprometido con su existencia es vivido como un sinsentido es en realidad la sinrazón que todo individuo acaba descubriendo, según el filósofo danés, por propia experiencia¹¹.

Por supuesto, esta experiencia es mucho mayor en tiempos de penuria. Y autores como Heidegger, que habían luchado en la Primera Guerra Mundial, eran muy conscientes a principios del XX de que los proyectos eran sólo proyectos, y que debían distinguirse del futuro pensado como porvenir¹². Incluso

⁹ Como dice Mercedes Laguna: «El conflicto entre el tiempo fenomenológico y el tiempo cosmológico resulta una paradoja especulativa, convertida en aporías a lo largo de los siglos». Mercedes Laguna, «El tiempo en la hermenéutica de Paul Ricoeur», *Estudios Filosóficos* 68, n° 198 (2019), 334.

¹⁰ «la summa summarum pour tout cela est l'incertitude objective. Mais c'est justement pour cela que l'intériorité est si grande, parce qu'elle embrasse l'incertitude objective avec la passion de l'infini». Søren Kierkegaard, *Postscriptum aux Miettes philosophiques* (París: Gallimard, 1949), 135.

¹¹ Cfr. Fernando Pérez-Borbujo, «Schelling-Kierkegaard: La vida y sus potencias», *Ars Brevis* n° 17 (2011), 343-367.

¹² «Heidegger estima inadecuada e insuficiente la comprensión del tiempo compartido por experiencias tan distintas como la teoría de la relatividad de Einstein, las observaciones aristotélicas o la conducta cotidiana por entender que todas tres coinciden en determinar el tiempo a partir de la categoría de la medida. La física moderna se limita a medir los fenómenos naturales en el marco de un sistema de relaciones espacio-temporales». Jesús Adrián Escudero, «Heidegger y el concepto de tiempo», en: *Endoxa* 11, n°1 (1999), 217.

cuando llega a «coincidir» el futuro con lo que queremos (como cuando se logra el trabajo para el que uno se ha estado preparando), debemos seguir diferenciando conceptualmente lo que será (el porvenir) de lo que queremos que sea (expectativa). Como mostró muy bien Heidegger en 1927, en este segundo caso más que pensar el porvenir, estamos «lanzando» nuestro presente hacia el futuro. Éste deja de ser simplemente un ahora que vendrá, para convertirse en una proyección hacia delante de nuestra existencia.

Heidegger, sin embargo, no habla ni de expectativa ni de esperanza, sino de proyecto (*Entwurf*¹³). Lo hace, eso sí, oponiéndolo al cotidiano estar a la espera que sería la actitud impropia con la que esperamos que algo llegue a ser presente¹⁴. Y así, parece romper con la *expectatio futurorum* cristiana, porque para el filósofo alemán sentido último del proyecto debe separarse de su realización (el resultado no depende de nuestra proyección). El sentido último de todo proyecto es, según Heidegger, la vida auténtica: vivir la vida apropiándonos de nuestra existencia temporal. Ese es el auténtico sentido del proyectarse. Según Heidegger, lo diré de este modo, lo que debe hacer el *Dasein* es proyectarse hacia adelante, sin esperar nada del futuro. Y por eso, para Heidegger, debemos evitar pensar los proyectos desde la esperanza o la expectativa, porque en estos casos no se han separado suficientemente los dos sentidos de futuro.

Obviamente, al menos desde el punto de vista de la existencia, ésta es vivida auténticamente cuando se da esa apropiación proyectiva. No creo que sean muchos los que se atrevan a cuestionar con seriedad hoy en día que la auténtica existencia humana es, efectivamente, aquella en la que se asume el compromiso existencial de apropiarse de su propia posibilidad y, en consecuencia, atreverse a vivir proyectándose hacia el futuro sin dejarse intimidar por aquellos que pretenden frenar esta actitud vital e imponer, por el contrario, una única posibilidad. Esta única posibilidad es a menudo reivindicada desde posiciones ideológicas por quienes son temerosos de la libertad humana. Desde luego, aunque no sean muchos, sí que existen críticos aún hoy que interponen razones políticas y conservadoras para reforzar sus críticas a la noción de existencia auténtica en *Sein und Zeit*. Las más conocidas quizás sean aquellas en las que se afirma que esta defensa de la existencia auténtica es una suerte de justificación filosófica del Holocausto. Es el caso por ejemplo de Quesada en 2008¹⁵, quien además continúa la argumentación extendiendo la crítica a todo aquel que defienda este existencialismo proyectivo; ya que al hacerlo estaría asumiendo la ideología que hay detrás del Holocausto. Creo que es comprensible que haya personas con temor a que si decidimos hacernos cargo de nuestra existencia superando los prejuicios y las inercias culturales abriremos la caja de Pandora de la inmoralidad que hace que todo mal sea posible. Pero esto sería, como ha

¹³ Heidegger, *Sein und Zeit* [HGA 2]..., 193.

¹⁴ «Die uneigentliche Zukunft hat den Charakter des Gewärtigens» Heidegger, *Sein und Zeit* [HGA 2]..., 446.

¹⁵ Julio Quesada, *Heidegger de camino al Holocausto* (Madrid: Biblioteca Nueva, 2008).

defendido elegantemente Choza¹⁶, una suerte de resurgimiento de los miedos que Maritain tenía para con los modernos en *Tres Reformadores*¹⁷ o Cornelio Fabro en *L'uomo e il rischio di Dio*.

Sea para bien o para mal, es decir, dejando la cuestión moral y política a un lado, el futuro físico (lo que será) no debe ser confundido con lo que queremos que llegue a ser; o sea, con el futuro que podríamos denominar —siguiendo la expresión esta vez con Heidegger— fenomenológico¹⁸. En un caso hablamos del porvenir, y en otro de nuestra capacidad proyectiva. La diferencia, desde mi punto de vista, no es sólo conceptual, sino real: las personas deben ser muy ingenuas (o muy optimistas) si piensan que los proyectos se pueden realizar tal y como se proyectaron, porque incluso cuando se realizan no lo hacen exactamente del mismo modo en el que se habían proyectado. El porvenir nunca acaba siendo exactamente igual a los proyectos cuando éstos se realizan. Y en la mayoría de los casos, sencillamente ni siquiera llegan a realizarse siquiera en parte¹⁹.

Si Heidegger se alejaba de San Agustín (al sostener que el sentido último del proyectarse no es realizarse, sino la autenticidad de la existencia), se acercaba por otro lado al filósofo danés cuando éste nos hablaba de la necesidad de asumir el riesgo de no saber con certeza objetiva qué ocurrirá²⁰; advirtiendo en ese mismo riesgo el auténtico sentido (o sinsentido) de la existencia. Ante este riesgo, sigue diciendo Kierkegaard, sólo tenemos dos opciones: uno se escandaliza o cree²¹. Pero también podríamos, dando un paso más, que uno se libera del futuro.

Durante la filosofía moderna el hombre ha vivido bajo la sombra y perspectiva de un futuro tan bueno como necesario, y ante el cual uno debía «alienarse»: renunciar a sí mismo para esforzarse en su realización (la clásica diferenciación moderna entre voluntad particular y voluntad universal). Pero para un filósofo como Heidegger, que en 1927 ya ha conocido la primera Guerra Mundial, lo único cierto del futuro es la muerte; y por ello la única manera propia de vivir

¹⁶ Jacinto Choza, «Heidegger y el Holocausto. Heidegger y el nazismo. Observaciones a Julio Quesada», *Thémata* n° 43 (2010), 555-573.

¹⁷ Jacques Maritain, *Tres Reformadores: Lutero-Descartes-Rousseau* (Madrid: Encuentro, 2006).

¹⁸ «Ich suche nicht die Zeit als solche, um mich mit ihr zu beschäftigen, im Gegenteil, beschäftigt bin ich mit einer phänomenologischen Darstellung». Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie (Wintersemester 1919/20)*, ed. Hans-Helmuth Gander en Martin Heidegger Gesamtausgabe 58 (Frankfurt a. M.: Klostermann, 2010), 364.

¹⁹ Esta es la esencia, por otro lado, de la razón heideggeriana para «autoexculpase» de su responsabilidad con los acontecimientos acaecidos durante el régimen nazi. Cfr., Alejandro Rojas, «La filosofía de Heidegger como pretensión enmascarada de su propio autoconocimiento», *Argos* 31, n°60-61 (2014), 97-119.

²⁰ «Risque est le corréatif d'incertitude» Kierkegaard, *Postscriptum aux Miettes philosophiques...*, 286.

²¹ Para profundizar en este tema cfr. Pegueroles, Joan., «El concepto de verdad en el *Postscriptum* de Kierkegaard», *Espíritu* XLVIII, n° 120 (1999), 199-204.

el futuro es como proyecto. Ahora bien, una persona que ha vivido la guerra sabe también que los proyectos son truncados. Al fin y al cabo, ningún soldado en el frente se pensó allí en el pasado. Se ha visto arrojado a un presente que dista mucho de ser el futuro en el que pensaba de niño, y por eso, Heidegger también sabe —como todos en el frente de batalla— que más allá de nuestros proyectos existe un sentido del futuro distinto al de los proyectos e incluso al futuro físico: el imprevisible pero inesquivable futuro histórico.

Este futuro histórico será pensado por Heidegger como *Ereignis*, es decir, como acontecimiento. Se trata de una suerte de advenimiento, siguiendo la terminología de Vattimo, según el cual más allá del porvenir físico y de los proyectos, existe además una temporalidad ante la cual toda otra temporalidad acaba claudicando cuando acontece. Esta *Temporalität* adviene truncando nuestros proyectos, ya sea haciéndolos fracasar o, en el mejor de los casos, redirigiéndolos; de tal manera que nuestra existencia nunca es una realización de los proyectos, sino un continuo ir re-proyectándonos, porque ante estos acontecimientos sólo nos queda responder con nuevos proyectos. Lo cual, en Heidegger acaba convirtiéndose en el tema central tras su viraje bajo la tematización de lo que él denomina *das Geviert*²².

Pero, a diferencia del primer sentido del futuro (el futuro físico o porvenir) y también a diferencia del futuro fenomenológico (la vivencia o expectativa de futuro), este tercer tipo de tiempo no ha sido debidamente tematizado por la tradición filosófica, y se acaba convirtiendo en el llamado segundo Heidegger en cierto *Leitwort*²³ de su pensamiento, al menos desde 1936, según la confesión del propio Heidegger en la edición de *Brief über den Humanismus* de 1949²⁴. A mí me parece que la noción de *Ereignis* es bastante intuitiva, pero ciertamente el propio Heidegger la presenta como una noción compleja y difícil de entender. También la bibliografía académica correspondiente trata la noción de *Ereignis* como una idea oscura dentro de un período complejo y poético de la obra de Heidegger. Quizás esta perplejidad se deba a que es una idea bastante desaparecida (por no decir ausente) en la historia de la filosofía anterior. Porque aunque ha existido una prolífera filosofía de la historia, no se ha solido tematizar la historia suficientemente desde este sentido de acontecimiento contingente y apropiador. Una reivindicación que quizás sólo ahora

²² Cfr. Alejandro Rojas, *La Cuadratura. La última palabra del pensamiento ontológico de Heidegger* (Málaga: SPICUM, 2009).

²³ Martin Heidegger, «Brief über den Humanismus», en *Wegmarken (1919-1961)*, ed. Friedrich-Wilhelm von Hermann en Martin Heidegger Gesamtausgabe 9 (Frankfurt a. M.: Klostermann, 2004), 316.

²⁴ Aún en 1957 seguía pensando así: cfr. Martin Heidegger, *Identität und Differenz*, ed. Friedrich-Wilhelm von Hermann en Martin Heidegger Gesamtausgabe 11 (Frankfurt a. M.: Klostermann, 2006), 45. Para un estudio detallado de la importancia del *Ereignis* en la filosofía de Heidegger Cfr. Modesto Berciano, «El evento (*Ereignis*) como concepto fundamental de la filosofía de Heidegger», *Naturaleza y gracia* n° 1-2 (1991), 91-118.

empiece a sonar con más naturalidad, viendo la aparición de ideas como la del *Principe de factualité* de Meillassoux en *Après la finitude*²⁵.

De los tres sentidos del futuro descritos en esta introducción, es precisamente en este último en el que me quiero detener. Podríamos definirlo de momento como el futuro histórico. Conviene por otro lado, antes de seguir adelante, detenernos a explicar los distintos sentidos en los que se había pensado el tiempo histórico antes de la reivindicación de su eventualidad a la que acabo de hacer referencia.

1.2. Sobre la idea de historia y sus tipos.

Dice Hegel que la historia se puede pensar —y se ha pensado— de tres modos distintos: la historia originaria (*die ursprüngliche Geschichte*), la historia reflexiva (*die reflektierte Geschichte*) y la historia filosófica (*die philosophische Geschichte*)²⁶. Denomina como historia originaria a la que hacen los primeros historiadores al contar lo que han presenciado por sí mismos. Bien podría haber sido llamada por esto mismo como historia *inmediata*²⁷. Creo que Hegel tiene razón, y el término griego *ístor*, como ha puesto de manifiesto Emilio Lledó²⁸, tiene más que ver con la idea de testigo del presente que con la de un historiador que estudia el pasado. Cuando el historiador es capaz de ir más allá de lo inmediato y elevar la historia a una comprensión universal, como cuando hablamos de una historia del arte, de la literatura o de la ciencia, entonces en la clasificación hegeliana estaríamos haciendo una historia reflexiva. Es cierto que hace distintas subdivisiones aquí, pero en general podríamos definir esta historia reflexiva como la capacidad de unir el presente con su pasado. Cabe, además, unir el presente y el pasado con el futuro advirtiendo el fin universal de la historia, y en este caso se estaría haciendo una historia filosófica en la que el historiador es capaz de tener «presente» el todo²⁹: pasado, presente y futuro reunidos pues en una presencia conceptual para la cual nada es contingente, sino que todo es parte de un proceso de realización de ese *Werden* intuitivo, es decir, parte del curso racional y necesario de la historia universal intuitivo filosóficamente.

²⁵ «Le principe de factualité ne consiste pas à soutenir que la contingence est nécessaire, mais à soutenir très exactement que seule la contingence est nécessaire». Quentin Meillassoux, *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence* (París: Seuil, 2006), 120.

²⁶ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, «Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte», en *G.W.F. Hegel Werke in 20 Bänden, Volumen XII* (Berlín: Suhrkamp, 1970), 10.

²⁷ Cfr. Marcela Vélez, *Dialéctica y revolución en g. W. F. Hegel y Th. Adorno*, tesis doctoral (Madrid: Repositorio UAM, 2018), 88.

https://repositorio.uam.es/bitstream/handle/10486/685749/velez_leon_marcela.pdf?sequence=1

²⁸ Emilio Lledó, *Lenguaje e historia* (Barcelona: Ariel, 1978), 93-96.

²⁹ Francisco Ábalo, «Relevancia y estatuto de lo conceptual en la Filosofía de la Historia de Hegel», *Mutatis Mutandis* n° 3 (2014), 59-76.

Aunque en la clasificación hegeliana que acabamos de señalar la clave se encuentra en entender el devenir histórico como una progresiva toma de autoconciencia de la humanidad, nada nos evita eliminar la sospecha de que ese futuro comprendido sea más que nada una ilusión moderna. Fuera de esta distinción quedaría, desde luego, aquella concepción contingente de la historia que, desde Heidegger, abrazarían hoy con entusiasmo autores como Meillassoux. Nietzsche, punzante en su léxico, hablará incluso y como es sabido de una enfermedad histórica recordando intempestivamente que para el *historein* griego sólo existían acontecimientos presentes y pasados.

Más allá del origen real de esta idea de progreso, que tiene su razón de ser en el proceso de secularización de la visión cristiana de la historia³⁰, lo cierto es que lo que tiene en mente Hegel tiene que ver, muy especialmente, con una nueva idea de poder (*Macht*) que fue germinando durante el Renacimiento, cuando —fortalecidos por el creciente dominio técnico que permitió la revolución científica y tecnológica— se llegó a pensar que estaba al alcance de la humanidad la transformación de un mundo que, por primera vez en la historia (como anunciaba Bacon entusiasmado en *La Nueva Atlántida*) esta humanidad tendría poder para mejorar la vida del hombre en la tierra. Esta nueva filosofía experimental, práctica y útil, que parecía enfrentarse a la actitud puramente teórica y tradicional, se abría paso al tiempo que una nueva comprensión del futuro según la cual lo mejor no era algo que ya había pasado (como ocurre en el mito de la Atlántida narrado por Platón, o como ocurre también en el relato bíblico del Paraíso), sino algo que está —y esta es la gran novedad del Renacimiento— por llegar: un mundo más racional y libre, al que dará forma la humanidad. A esa transformación la acabaremos llamando modernización.

No se considera esta nueva idea de futuro propiamente como una revolución filosófica, pero yo creo que sí lo es y que la idea de historia que hay detrás de estos autores renacentistas y que está detrás de todas las utopías modernas, es la que posteriormente se consolida en los grandes filósofos modernos. Digamos que aquí hay una doble dimensión: por un lado, hay un rechazo de la filosofía tradicional por su carácter poco práctico y útil, que se va a ver también en algunos filósofos modernos posteriores. Pero por otro, existe en esta actitud renacentista también una idea optimista según la cual el lugar ideal está al alcance de nuestra mano. Se ha convertido ahora, por usar una expresión nietzscheana (que por esta razón era para Heidegger el último metafísico³¹), en una cuestión esencialmente de voluntad de poder³².

³⁰ Cfr. Karl Löwith, *Weltgeschichte und Heilgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie* (Stuttgart: Poeschel, 2004).

³¹ Para un estudio sobre las posibilidades y las limitaciones de la interpretación heideggeriana véase: Luis César Santiesteban, «Heidegger y Vattimo: intérpretes de Nietzsche», *Dianoia* 54, n° 63 (2009), 3-36.

³² Recordemos que, para Heidegger, la noción de voluntad de poder es por esto mismo la consumación de la metafísica moderna.

Lo ideal, que desde Platón había sido pensado como lo invisible y distinto al mundo físico es, ahora en el renacimiento y en la modernidad, pensado por primera vez como realizable. Y así, dirá Hegel en una de las cimas de esta nueva idea de libertad: «*Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig*»³³. Es como si la humanidad, como colectivo³⁴, pudiera llegar a tener éxito allí donde el Demiurgo del Timeo fracasó³⁵. Sin esta diferencia no se percibe bien la distancia sideral entre el idealismo antiguo y el moderno. Para Platón uno puede pensar en un lugar ideal como la Atlántida, pero la piensa como un lugar sólo pensable. La tarea de la filosofía no tiene tanto que ver con la realización del ideal, sino con su posible imitación. Aunque no sea nunca realizable. Sí cabe pensar que un buen arquetipo sirva para mejorar lo que había, pero para pensar esto, no es necesaria la idea de historia. Sentir, como hacen los modernos, que nos dirigimos como colectivo hacia el mejor de los mundos posibles es, ciertamente, una peculiaridad del espíritu moderno y la confianza en su poder que le conduce a ese nuevo optimismo histórico criticado por Nietzsche intempestivamente.

En lugar de pensar la humanidad como un movimiento hacia un futuro mejor, los antiguos pensaban la historia de la humanidad como un movimiento de alejamiento de un pasado mejor que había sido arrebatado³⁶. Creo que urge volver a situar «el futuro» en su lugar originario: lo que siempre debió haber sido no debería ser pensado como lo que progresivamente será. Por supuesto, nada tengo yo en contra del noble propósito del proyecto moderno. Seguramente no haya compromiso más noble que aquel de hacer lo posible por hacer de este mundo un mundo mejor en una suerte de versión secularizada del Reino de Dios sobre la Tierra. Pero si este compromiso no se piensa meramente como un proyecto, sino como una suerte de destino colectivo, se acaba pensando que nos dirigimos necesariamente hacia la realización de ese ideal colectivo. Basta para ello simplemente con que hagamos lo que debemos hacer. Kant llama a esto, por cierto, «*die pragmatische Anlage der Civilisirung*»³⁷.

1. DE LA PRAGMATISCHE ANLAGE DER CIVILISIRUNG EN KANT AL DAS ENDE DER WELTGESCHICHTE EN HEGEL.

Dice Kant que, desde un enfoque pragmático de la noción de civilización, a través de la cultura nos alejamos gracias a la educación de nuestra inclinación

³³ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, «Grundlinien der Philosophie des Rechts», en *G.W.F. Hegel Werke in 20 Bänden*, Volumen VII (Berlín: Suhrkamp, 1970), 24.

³⁴ Cfr. Ramón Valls, *Del Yo al nosotros* (Barcelona: PPU, 1994).

³⁵ «οὐκ ἦν δυνατόν» Plat. *Tim.*..., 37d.

³⁶ Cfr. Alejandro Rojas, *La búsqueda de la Atlántida* (Madrid: Sindéresis, 2024).

³⁷ Immanuel Kant, «Antropologie in pragmatischer Absicht (1798)», en *Kants gesammelten Schriften*, Akademie Ausgabe VII (Berlín: Reimer, 1907). 323.

natural a la violencia³⁸. Este estadio superior (*höhere Stufe*³⁹) no se alcanza como individuos, sino como colectivo. La civilización es, dicho de otro modo: un fin colectivo del género humano (*Gattung*⁴⁰). Kant piensa este fin como una perspectiva de futuro que «*immer noch im Prospecte bleibt*»⁴¹. Es decir, como una tendencia (*Tendenz*⁴²) de la humanidad como colectivo que debemos entender más como un ideal regulativo de la razón⁴³ que con la certeza positivista (que sí estará más tarde en autores como Comte) de estar entendiendo científicamente el proceso histórico real. De hecho, Kant llegará a decir que esta tarea no sólo es la más difícil de todas, sino que incluso su perfecta resolución es imposible⁴⁴.

Sin duda, después de aquella *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* de Herder de 1774, este tema se había convertido en el tema central de la filosofía. Lessing, en su *Die Erziehung des Menschengeschlechts* de 1780 también defenderá el continuo esfuerzo emancipador de la humanidad por superar sus limitaciones históricas en una clara sintonía con aquella obra de Herder. De algún modo estaba gestándose otra filosofía de la historia diferente de *La philosophie de l'histoire* del Voltaire de 1765. En 1784 aparecerá *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, también de Herder, en la que se insiste en la necesidad de pensar la humanidad como una suerte de organismo histórico que va madurándose y perfeccionándose. Kant se suma pues a una cuestión candente y en este contexto debemos entender su obra de 1784: *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*. En esta obra, Kant define la historia como la marcha de la humanidad hacia una sociedad cosmopolita donde podamos desplegar nuestras potencialidades en un estado de, como dirá más tarde, *Paz perpetua*⁴⁵. Pero hay un matiz muy interesante en la defensa kantiana de esta idea de historia que lo distingue de la defensa más romántica de las obras referidas. En la defensa kantiana, se observa cierta prudencia correspondiente con el carácter más crítico de Kant al entender dicha

³⁸ «der Rohigkeit der bloßen Selbstgewalt» Kant, *Antropologie im pragmatische Absicht*..., 323.

³⁹ *Ibid.*, 323.

⁴⁰ *Ibid.*, 324.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² *Ibid.*

⁴³ La razón es capaz de imaginar un horizonte remoto (...) donde la especie humana pueda ver consumado su destino en la tierra: «eine tröstende Aussicht in die Zukunft eröffnet werden, in welcher die Menschengattung in weiter Ferne vorgestellt wird (...) und ihre Bestimmung hier auf Erden kann erfüllt werde». Immanuel Kant, «Idee zu eine allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht (1781)», en *Kants gesammelten Schriften. Abhandlungen nach 1781*, Akademie Ausgabe VIII (Berlín: Reimer, 1923), 30.

⁴⁴ «Diese Aufgabe ist daher die schwerste unter allen; ja ihre vollkommene Auflösung ist unmöglich: aus so krummem Holze, als woraus der Mensch gemacht ist, kann nichts ganz Gerades gezimmert werden». Kant, *Idee zu eine allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*..., 23.

⁴⁵ Immanuel Kant, «Zum ewigen Frieden (1795)» *Kants gesammelten Schriften. Abhandlungen nach 1781*, Akademie Ausgabe VIII (Berlín: Reimer, 1923), 341.

idea como un ideal regulativo de la razón. Siendo así, no podemos decir que sepamos que nos dirigimos hacia esa sociedad cosmopolita, sino más bien, que todo ser racional tiende a pensar ese estado superior de la civilización como la única perspectiva racional del futuro y, al mismo tiempo, dicha idea se convierte en un ideal regulativo de la acción práctica. Lo cual, debemos poner en relación con la defensa de una buena voluntad que había intentado desarrollar: «una voluntad capaz de perseguir bienes objetivos renunciando a sus deseos subjetivos, una voluntad desinteresada capaz de elegir lo bueno en términos absolutos o ahistóricos, que actúa únicamente obedeciendo la ley moral y no por miedo ni coacción, sino en función del puro respeto a la ley moral»⁴⁶.

O, dicho de otro modo y si se me permite expresarlo así, más que una filosofía de la historia, hacia donde se dirige Kant es hacia una *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, que acabará apareciendo unos años más tarde (1796-1797). Antes de esta antropología ya se podía ver en su KpV de 1788 que, como ha defendido recientemente Höffe⁴⁷, el objetivo de la filosofía kantiana era defender que es posible una razón íntegra y pura capaz de sustentar esa nueva moral que Kant entiende emancipadora.

Si nos fijamos ahora en la propuesta hegeliana, observamos que se ha perdido esta prudencia. Hegel sigue el espíritu romántico de Herder al afirmar que dicha perfección colectiva es la realización histórica y progresiva del ideal que en Kant era «meramente» regulativo. Y así, cuando Hegel piensa *das Ende der Weltgeschichte*, no lo piensa como un ideal, sino como una intuición del destino hacia el que la humanidad se dirige de hecho. Esta expresión aparece en la introducción a sus *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. El texto completo, conocido por todos, dice así: «*Die Weltgeschichte geht von Osten nach Westen, denn Europa ist schlechthin das Ende der Weltgeschichte, Asien der Anfang*»⁴⁸. La idea, aunque seguramente hoy sería bastante polémica, intenta ser expuesta poéticamente, comparando la luz de la razón (el sol de la autoconciencia: *Sonne des Selbstbewußtseins*) con la luz del Sol físico, en un viaje paralelo de nacimiento y atardecer que marcha de oriente a occidente. No se trata sin embargo de una interpretación puramente poética, porque el mismo nombre de Europa parece proceder del término *erebu* que en la lengua akkadita significaba justamente poniente, pues ellos veían justamente que el sol se ponía físicamente por Europa. Lo que hace Hegel es dotar de un significado espiritual esta cuestión de hecho, convirtiendo a Europa en el ocaso de la razón.

Ya había defendido en la *Phänomenologie des Geistes* que el espíritu hace un recorrido hacia su autorreconocimiento pasando de la certeza sensible a

⁴⁶ Alejandro Rojas, *El alcance de la moderna filosofía* (Madrid: Síntesis, 2023), 112.

⁴⁷ Otfried Höffe, *Crítica de la razón práctica de Kant. Una filosofía de la libertad* (Málaga: UMA Editorial, 2022).

⁴⁸ Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte...*, 133.

la conciencia y finalmente a la autoconciencia⁴⁹. Lo que parece quedar claro en su filosofía de la historia, es que Europa es el lugar en el que acabará produciéndose esta cima de la historia colectiva. En la medida que en Europa la humanidad habría llegado a la autoconciencia de su propio *Geist*, podría protegerlo con leyes e instituciones que materializaran la cima de la conciencia de sí alcanzada. La historia de la humanidad quedaría descrita pues como una historia progresiva de autorrealización, en la que la humanidad ha sido progresivamente más capaz cada vez de hacer de este mundo un mundo más humano, superando el estado de barbarie natural. Una historia donde triunfa la razón, la ciencia, la técnica, pero sobre todo donde triunfa la libertad. No me interesa cuestionar ahora este optimismo moderno, cuyas razones históricas se pueden comprender fácilmente. Sí, por el contrario, mostrar que en todos estos casos se ha producido un cambio curioso con respecto a la ubicación de lo que podríamos considerar el Estado Ideal.

Si cogemos, por ejemplo, un idealista antiguo como Platón, él sitúa esta suerte de Sociedad Ideal (sólo pensable) en un pasado originario y perdido al que denomina Atlántida. Su *Politeia* (o *República*, como la llamaron los romanos) está escrita desde la conciencia de pérdida de este Estado perfecto. Digamos que la historia, en todo caso, sería la historia de un alejamiento e incluso distanciamiento de esa situación ideal. Seguramente la *Politeia* no tenga por meta volver a realizar la Atlántida, sino más bien intentar buscar el mejor de los estados posibles aceptando la corrupción y la situación real. Desde mi punto de vista, Kant está cerca de esto cuando afirma que de una manera tan torcida como aquella de la que está hecho el hombre, nada completamente recto puede ser tallado⁵⁰. Este realismo o sentido crítico se habría perdido en el nuevo idealismo absoluto, según el cual, no sólo podemos aspirar a la imitación defendida por Platón, sino a su realización.

Es interesante recordar que incluso el Demiurgo aprendió rápidamente que lo ideal era imposible de realizar⁵¹. Ocurriría algo parecido con el Paraíso Perdido de los judíos, que también es un pasado originario que viene a indicarnos que la historia misma es un alejamiento progresivo de la situación ideal perdida. Sin embargo, estos añaden cierta idea de esperanza religiosa (provincial) en una Tierra Prometida que los cristianos convertirán en la promesa de un Reino de Dios que a su vez, y bajo la filosofía de San Agustín, se convertirá en una promesa poshistórica en una suerte de revisión del platonismo acomodándolo a la particular esperanza de salvación cristiana. Se trataría, insisto, de un reino poshistórico, sólo realizable por voluntad divina y fuera del alcance de la historia humana. Sin embargo, con el tiempo va apareciendo cierta confianza en

⁴⁹ Puede verse o ampliarse en Gabriel Leiva «La autoconciencia hegeliana o la necesidad de lo otro» en *Thémata* n° 62 (2020), 13-36.

⁵⁰ «aus so krummem Holze, als woraus der Mensch gemacht ist, kann nichts ganz Gerades gezimmert werden». Kant, *Idee zu eine allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht...*, 23.

⁵¹ καὶ τοῦτο μὲν δὴ τῷ γεννητῷ παντελῶς. Plat. *Tim...*, 37d.

la fortaleza humana para evitar el pecado que lleva a Joaquín de Fiore a pensar que si fuera posible eliminar el pecado del mundo dicha sociedad sería posible.

Posteriormente, los hombres del renacimiento y de la modernidad, aunque críticos con esa historia sagrada, sí comparten el optimismo del obispo de las Cruzadas, simplemente que esa *Nueva Atlántida* (como la denomina ya Bacon) será posible gracias a un nuevo modo de pensar: práctico, útil, científico... Y así, entre tanto, se ha producido un cambio radical: se ha colocado el pasado en el futuro. Lo que inicialmente fue pensado como pasado (ideal, no sensible, originario) ahora está siendo pensado como futuro y como destino. Es cierto que aquel pasado no era histórico, sino originario. Y por eso, se describe en forma mitológica, y no como un suceso histórico. Pero la modernidad, tan poco capaz para entender los mitos y tan obsesionada con su superación racional se siente más cómoda pensando ese lugar histórico desde la noción de utopía, es decir, de un lugar ideal que no ha ocurrido pero que debería ocurrir. Es así que, si se dieran las condiciones para que se realizara, lo racional es que ese destino futuro sea un futuro porvenir. Y así, volvemos al punto de partida de este trabajo.

Platón no piensa el futuro como un destino colectivo por venir. Esa noción de futuro histórico parece ser un invento de la filosofía. Me parece muy acertada la expresión que utiliza Heidegger en *Sein und Zeit*, cuando dice que Hegel, frente a Kant (para quien el tiempo es subjetivo⁵²) intentó mostrar que existe una conexión entre el tiempo y el espíritu, para lo que se sirve de la expresión devenir intuido⁵³. Esta expresión es ciertamente muy sugerente, porque señala la capacidad del espíritu de intuir un presente por venir. La expresión *das angeschaute Werden* piensa el tiempo como un llegar a ser previsible. Y así, el destino es pensado como el ahora por venir al que nos dirigimos progresivamente.

2. LA CRÍTICA DE NIETZSCHE A LA NOCIÓN DE HISTORIA

Por supuesto, la idea de Europa de Hegel como destino de la humanidad es polémica y, aunque poco cuestionada entre sus coetáneos, no tardará de hecho mucho tiempo en quedar desacreditada. Con el inicio de la Primera Revolución Industrial se empieza a tener la sensación (o sencillamente a tomar conciencia) de que los filósofos habían construido un gran relato en torno a una idea de conocimiento que ahora empezaba a tambalearse, toda vez que la promesa de sociedad pacífica, feliz e ideal se había visto incumplida con el advenimiento de la nueva sociedad industrializada primero y las Grandes Guerras después.

En este sentido, resulta muy ilustrativa la comparación entre aquella idea de ocaso de la razón hegeliana por un lado, y la imagen nietzscheana de la

⁵² Heidegger, *Sein und Zeit* (HGA 2)..., 428.

⁵³ «Zeit ist das "angeschaute" Werden», Heidegger, *Sein und Zeit* (HGA 2)..., 431.

Aurora (Morgenröthe), cuya obra directamente tiene como tema principal *die moralischen Vorurtheile*. Prejuicios que, por supuesto, también están detrás de esa idea de Europa como destino, y que se refleja en la crítica nietzscheana a la concepción de la historia moderna como historia lograda propia del *Bildungsphilister*⁵⁴ (regodeado en «su patriotismo satisfecho»⁵⁵). Nietzsche reivindica el deber generacional de producir renacimientos en lugar de exaltar la memoria histórica. Llega a decir que «Alemania se ha convertido en el semillero del optimismo histórico: de lo cual puede culparse a Hegel»⁵⁶, y afirma que «quien no comprenda lo brutal y carente de sentido que es la historia, tampoco comprenderá en absoluto el impulso a dotarla de sentido»⁵⁷. Como se puede ver con claridad en obras como *Menschliches*, *Allzumenschliches*, los espíritus libres son ahora aquellos que intentan emanciparse del pasado liberándose de los prejuicios heredados por la tradición.

Está claro que, mientras que en Hegel observamos una enaltecimiento del presente, después de la Primera Revolución Industrial cuyos efectos Hegel no conoció⁵⁸, lo que encontramos en estas *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben* de 1874⁵⁹ es una feroz crítica del presente ante el que no debemos resignarnos ni conformarnos⁶⁰. No se trata de rechazar el conocimiento de la historia, sino de entenderla *Monumental*⁶¹, es decir, como muestrario de arquetipos (que no debemos llegar a ensalzar más de lo debido) que nos recuerden nuestra capacidad de autotransformación. Es en este sentido que Nietzsche propone a Schopenhauer frente a Hegel, porque no busca la erudición, sino la relación entre filosofía y vida.

⁵⁴ Friedrich Nietzsche, *Menschliches Allzumenschliches II* (Leipzig: Fritzsche, 1886), Vorrede, §1.

⁵⁵ Diego Sánchez Meca, *El Itinerario intelectual de Nietzsche* (Madrid: Tecnos, 2018), 57.

⁵⁶ «Deutschland ist die Brutstätte für den historischen Optimismus geworden: daran mag Hegel mit Schuld sein. Aber durch nichts hat die deutsche Cultur verhängnissvoller gewirkt. Alles durch den Erfolg Unterdrückte bäumt sich allmählich auf; die Geschichte als der Hohn der Sieger; servile Gesinnung und Devotion vor dem Faktum — “Sinn für den Staat” nennt man’s jetzt: als ob der noch hätte gepflanzt werden müssen!» Friedrich Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente* 1875, (Berlín: De Gruyter, 1967), 5[58].

⁵⁷ «Wer nicht begreift, wie brutal und sinnlos die Geschichte ist, der wird auch den Antrieb gar nicht verstehen die Geschichte sinnvoll zu machen. Nun sehe man, wie selten eine solche sinnvolle Erkenntnis des eignen Lebens ist wie die Goethes: was soll nun aus allen diesen verschleierte und blinden Existenzen Vernünftiges geschehn, wenn sie mit und gegeneinander chaotisch wirken». Nietzsche, *NF-1875...*, 5[58].

⁵⁸ Según Hobsbawm empezaron a notarse estos efectos realmente entre 1830 y 1840. Cfr. Eric Hobsbawm, *The Age of Revolution: 1789-1848* (London: Weidenfeld & Nicolson Ltd, 1962).

⁵⁹ Recordemos que Hegel había fallecido en 1831, más o menos la fecha en la que se considera que empezaron a notarse los efectos de la primera revolución industrial.

⁶⁰ Frente al optimismo moderno, grita Nietzsche: «eine Schande für die Zeit! Wie unendlich reiner, höher und sittlicher wirkt Schopenhauers Pessimismus!» Friedrich Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente* 1873 (Berlín: De Gruyter, 1967), 29[52].

⁶¹ Friedrich Nietzsche, «Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben», *Unzeitgemäße Betrachtungen* (Leipzig: Fritzsche, 1874), §10.

Desde aquí es fácil comprender su particular división de la historia: la historia monumental, la historia de anticuario y la historia crítica⁶². Lo primero que cabe señalar es que se elimina la importancia del futuro (central en la clasificación que habíamos visto en Hegel). En su lugar, estas distinciones señalan un modo peculiar de relacionarse con el pasado. O, si se quiere, de relacionar el presente con el pasado. Es cierto que en algunos lugares podemos leer textualmente que esta relación con el pasado, marca a su vez nuestra relación con el futuro. Por ejemplo: Son «seres humanos históricos» aquellos cuya «[...] visión del pasado los impulsa hacia el futuro, avivando su valor para seguir afrontando la vida, enciende la esperanza de que lo correcto aún llegará...»⁶³.

Pero este futuro no es ya propiamente histórico, sino incluso una suerte de ruptura con la historia. Y por eso, dice también: «[...] y ningún artista logrará la imagen de su creación, ningún jefe militar su victoria, ningún pueblo su libertad, sin haberla antes deseado y anhelado en tal estado ahistórico»⁶⁴. Incluso, en algunos lugares utiliza la expresión *suprahistórico*, señalando esa esperanza en trascender la historia: el *hombre suprahistórico*, dirá, no distingue entre pasado y presente y no concentra la mirada en un prometido estadio futuro, sino que «da a la existencia el carácter de lo eterno e idéntico»⁶⁵. En cualquier caso, todas estas expresiones tienen en común la justificación del carácter vital y humano de liberarse de la historia o, como dice Nietzsche, de superar la enfermedad histórica. Es decir, que en el fondo se trata, como decíamos, de una relación entre pasado y presente. Obviamente, esto lo podríamos poner en relación con el futuro ekstático, como señala bien Juan García en «¿Siempre lo mismo, o algo nuevo?»⁶⁶. Pero este tiempo futuro es el correspondiente al heideggeriano proyectarse, e incluso a la agustiniana expectativa de futuro. No existe, pues para Nietzsche un futuro histórico en sí. O, dicho de otro modo, Nietzsche no está pensando, y parece incapaz de pensarlo, el tema central de la filosofía del llamado segundo Heidegger: el *Ereignis*. La idea de Nietzsche es, resumiendo, que no debemos reverenciar el pasado (historia monumental), ni esforzarnos en conservar la tradición (historia anticuaria), sino que debemos analizarla críticamente, para comprender nuestro presente de un modo contingente: fruto de una historia que no tenemos por qué venerar ni conservar, y que por ello, podemos atrevernos a cambiar en un ejercicio afirmativo y liberador.

⁶² «monumental oder antiquarisch oder kritisch». Nietzsche, *Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben...*, §10.

⁶³ «der Blick in die Vergangenheit drängt sie zur Zukunft hin, feuert ihren Muth an, es noch länger mit dem Leben aufzunehmen, entzündet die Hoffnung, dass das Rechte noch komme». Nietzsche, Nietzsche, *Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben...*, §1.

⁶⁴ «und kein Künstler wird sein Bild, kein Feldherr seinen Sieg, kein Volk seine Freiheit erreichen, ohne sie in einem derartig unhistorischen Zustande vorher begehrt und erstrebt zu haben». Nietzsche, Nietzsche, *Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben...*, §1.

⁶⁵ María Lucila Svampa, «Huellas nietzscheanas en el pensamiento de Foucault», *Universitas philosophica* 32, n° 64, (2015), 238.

⁶⁶ Juan A. García, «¿Siempre lo mismo, o algo nuevo?», *Thémata*, n° 22 (1999), 119-132.

Lo que olvida Nietzsche es que la historia, no es sólo pasado. Que existe realmente el futuro, aunque no sea el futuro intuido del optimista Hegel, sino que sea más bien un futuro también contingente, pero que de manera eventual acontece truncando y ofreciendo resistencia a nuestros proyectos y a nuestra voluntad. Creo que Heidegger consigue aunar estas dos perspectivas con la idea de *Temporaliät*, que diferencia claramente de la *Zeitlichkeit*: aún cuando el hombre debe vivir su vida proyectándose hacia el futuro propiamente, finalmente se encuentra con una historia que acaba por imponerse como un destino inequívoco tanto como impredecible. Un destino que no es ya necesario, sino contingente y fortuito. Una suerte de temporalidad histórica que acontece sin fundamento alguno, pero que condiciona, frustra y nos obliga continuamente a reorientar nuestros proyectos.

A menudo, la reivindicación de Nietzsche ensalza exageradamente su reivindicación de la interpretación⁶⁷. Tanto es así, como también el hecho de que se suele desatender este límite de su propuesta filosófica: su falta de atención a la impotencia de la voluntad ante los acontecimientos históricos. Seguramente, haya sido Heidegger quién más ha resaltado esta carencia en su crítica a Nietzsche, y puede que se encuentre justamente en esta discusión con Nietzsche parte de la razón de ser de la llamada *Kehre* de su filosofía⁶⁸.

Ahora bien, los filósofos modernos sí parecen ser más conscientes de la resistencia del mundo, es decir, de la dificultad que supone imponer nuestras nuevas ideas o cambiar las cosas. Porque nos encontramos con un mundo ya hecho, entre otras personas, son conscientes de que existe cierta debilidad de la voluntad para poder cambiar el curso de la historia. En ellos no es tanto el hallazgo de una impotencia, sino de una tarea que lleva tiempo (toda una historia). Siendo así que esta debilidad del individuo parece ir sin embargo acompañada de una creencia firme y exagerada en la capacidad del colectivo. Y es aquí donde Nietzsche pone el acento de su crítica: su rechazo de esa idea de sujeto colectivo le empuja a centrar el poder en la voluntad del individuo,

⁶⁷ En este sentido, es habitual proclamar exageradamente a Nietzsche como «el primer filósofo en insistir en el papel de la propia experiencia en el proceso de interpretación» Luis E. de Santiago Guervós, «Comprender el pasado estéticamente: Nietzsche y la historia», *Estudios Nietzsche*, n° 9 (2009), 124. Es evidente que esta tesis es exagerada, pero es que lo es también su versión más moderada según la cual fue al menos el primer filósofo moderno en hacerlo (Cfr. Jean Grondin, *Introducción a la hermenéutica filosófica* (Barcelona: Herder, 1999, 35.). El reconocimiento del papel de la propia experiencia en el proceso de interpretación no es exclusivo de Nietzsche, e incluso bastante popular entre neokantianos como Shulze o Maimón, pero sí que se da una diferencia entre estos y Nietzsche: libera a la interpretación de toda intuición moderna del devenir. Esa a la que se refiere Heidegger como *das angeschaute Werden*. Al desvincular la interpretación de la intuición del devenir, Nietzsche libera a la interpretación de toda esperanza histórica. Esta desesperanza, implica también una liberación de toda expectativa de *sapientia universalis*.

⁶⁸ Juan A. García y Juan J. Padial, «El papel de Nietzsche en la recepción heideggeriana de Schelling», coord. por Juan A. García y Reyna Fortes, *Estudios sobre idealismo alemán* (Madrid: Apeiron, 2021), 31-44.

dividido ahora en señores y esclavos en función de esta voluntad para poder. No parece descabellado poner en relación aquella división hegeliana según la cual el amo no conoce la resistencia del mundo, a diferencia del esclavo, con esta nueva moral nietzscheana según la cual nos dividimos en señores o esclavos según si tenemos o no tenemos la voluntad suficientemente poderosa. Pero más allá de esta visión moderna, cabe una apreciación posmoderna que nos enfrenta al reconocimiento de nuestra finitud e impotencia: nuestro esfuerzo descansa en la historia que acontece y nos apropia; esa a la que Heidegger denominó Historia del ser.

Tanto Hegel como Nietzsche se equivocan cuando creen que basta explicar esta resistencia desde el punto de vista de la fuerza de la voluntad, es decir, desde la capacidad o incapacidad de tener una voluntad capaz de poder. Merece la pena detenerse en este punto porque, ciertamente, aunque estoy de acuerdo con la idea de que nuestra temporalidad humana (propia de los proyectos) no debe someterse a la idea especulativa de historia (como destino) que defiende Hegel, tampoco podemos eliminar sin más la experiencia de que, a pesar de todo, existe de hecho una historia que nos somete contra nuestra voluntad. Somos, por decirlo así, más esclavos de la historia de lo que Nietzsche está dispuesto a asumir.

CONCLUSIÓN: LO QUE SIEMPRE DEBIÓ HABER SIDO NO DEBERÍA SER PENSADO COMO LO QUE PROGRESIVAMENTE SERÁ.

Los griegos relacionaron el nombre de Europa con un rapto. Según la mitología griega, la joven Europa fue raptada por el enamoradizo Zeus, que se la llevó tierra adentro. Sus hermanos la buscaron por esas tierras pero nunca la encontraron. Fueron, eso sí, asentándose en ese nuevo continente que recibía el nombre de Europa. Heródoto era consciente de que el nombre de Europa era anterior al mito en sí, e intenta racionalizar la historia. Sin embargo, frente a los distintos imperios mesopotámicos (entre ellos el acadio del que procede etimológicamente el nombre de Europa), esa nueva tierra es vista por los propios como una nueva forma de organización social distinta a la de la unidad del imperio. Constituidos como pequeñas ciudades estado hermandadas entre sí, las poblaciones griegas y fenicias se expanden por el continente creando un nuevo tipo de unidad que está más basada en los lazos comerciales y culturales que en la identidad de un imperio.

Y así será posiblemente hasta el imperio Romano. Creo que es un rasgo distintivo de las primeras poblaciones europeas la de la experiencia de esta ausencia de identidad. Lo diré de otro modo, Europa no es algo que se encuentra, sino algo que se busca. Hegel, que es un defensor de la noción de Estado moderno, cree que es posible una nueva idea de Estado en la que Europa se reconcilie con su propio ideal. Pero por qué no deberíamos en realidad y más bien proceder al contrario: aprendiendo a aceptar esa falta originaria de unidad.

Seguramente para poder hacer esto, primero tengamos que actuar nietzscheanamente y criticar la idea de ocaso y devolver el Sol naciente a Europa. Lo que nos conduce a la cuestión central de este trabajo: el rechazo de la idea de futuro moderna. Los modernos habían colocado, desde Bacon y las utopías renacentistas, el ideal en el futuro. Pero lo ideal no es ningún futuro histórico. Lo ideal es más bien ahistórico.

Los griegos lo pensaron por eso como un pasado originario (mitológico), pero podríamos incluso pensarlo como un lugar poshistórico, que es lo que hace San Agustín. El error es pensar que el futuro ideal es histórico (ya sea una promesa divina, como dice Joaquín de Fiore, o un proceso racional y progresivo, como dice Hegel). La historia no tiene futuro, porque lo que debería haber sido es un ideal. Podría incluso ser una promesa posthistórica (el reino de Dios de San Agustín), pero nunca un futuro porvenir. Pensarlo como un porvenir (como hace Bacon en la *Nueva Atlántida*, y junto con él todos los modernos) es un exceso que acierta a corregir Nietzsche. Si bien, es importante advertir que el hecho de que no exista este futuro intuido como porvenir, no significa que no exista en ningún sentido un futuro histórico. Simplemente ese futuro no es el de un acontecimiento por venir necesario, sino el de un acontecimiento contingente que se distingue de nuestros proyectos hasta el punto de llegar a impedirlos o, como mínimo, ofrecerle resistencia. Una resistencia análoga a la que se encontró el Demiurgo del *Timeo* platónico, tras cuyo fracaso acabó por aceptar que el resultado no había sido el ideal: καὶ τοῦτο μὲν δὴ τῷ γεννητῷ παντελῶς⁶⁹.

Si queremos pensar este tiempo histórico que Heidegger denominó *Ereignis*, debemos empezar por volver a situar el ideal en su lugar originario (fuera del tiempo). O, dicho de otra manera, aceptando que lo que siempre debió haber sido no debería ser pensado como lo que progresivamente será. Sólo entonces, liberándonos intempestivamente de esta noción moderna de futuro, estaremos en condiciones de pensar el tiempo histórico-cultural como un acontecimiento contingente y apropiador.

BIBLIOGRAFÍA

- Ábalo, Francisco. «Relevancia de lo conceptual en la Filosofía de la Historia de Hegel», *Mutatis Mutandis* n° 3 (2014), 59-76.
<https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/5500011.pdf>
 Aristóteles. «Physica», edition curandae praesidet G.Verbeke en *Aristoteles latinus*. VII,1.1-2, Leiden: Brill, 1990.
 Hiponensis, Augustinus. *Confessionoum Libri XIII*, Berlín: De Gruyter, 1986.
 Berciano, Modesto. «El evento (Ereignis) como concepto fundamental de la filosofía de Heidegger», *Naturaleza y gracia*, n° 1-2 (1991), 91-118.
<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2020434&orden=0&info=link>

⁶⁹ «no era posible atribuir esta cualidad en su totalidad a lo engendrado» Plat. *Tim...*, 37d.

- Choza, Julio. «Heidegger y el Holocausto. Heidegger y el nazismo. Observaciones a Julio Quesada», *Thémata* n° 43 (2010), 555-573.
<https://revistascientificas.us.es/index.php/themata/article/view/541/506>
- De Santiago Guervós, Luis E. «Comprender el pasado estéticamente: Nietzsche y la historia», *Estudios Nietzsche*, n° 9 (2009), 123-137.
<https://revistas.uma.es/index.php/estnie/es/article/view/10477/10581>
- Escudero, Jesús Adrián. «Heidegger y el concepto de tiempo», *Endoxa* 11, n°1 (1999), 211-226. <https://doi.org/10.5944/endoxa.11.1999.4932>
- García González, Juan A. y Juan José Padial. «El papel de Nietzsche en la recepción heideggeriana de Schelling». Coordinado por García González Juan A. y Reyna, Rafael, *Estudios sobre idealismo alemán* (Madrid: Apeiron, 2021).
- García González, Juan A. «¿Siempre lo mismo, o algo nuevo?» en *Thémata*, n° 22 (1999), 119-132. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=630813&orden=0&info=link>
- García, Juan A. *Y además*. Donostia: Delta, 2008.
- Grondin, Jean. *Introducción a la hermenéutica filosófica* (Barcelona: Herder, 1999).
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. «Grundlinien der Philosophie des Rechts», *G.W.F. Hegel Werke in 20 Bänden*, Volumen VII (Berlín: Suhrkamp, 1970).
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. «Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte», *G.W.F. Hegel Werke in 20 Bänden*, Volumen XII (Berlín: Suhrkamp, 1970).
- Heidegger, Martin. «Brief über den Humanismus», en *Wegmarken (1919-1961)*, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann en Martin Heidegger Gesamtausgabe 9 (Frankfurt a. M.: Klostermann, 2004).
- Heidegger, Martin. *Die Grundprobleme der Phänomenologie (Wintersemester 1919/20)*, ed. Hans-Helmuth Gander en Martin Heidegger Gesamtausgabe 58 (Frankfurt a. M.: Klostermann, 2010).
- Heidegger, Martin. *Identität und Differenz* (1955-1957), ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann en Martin Heidegger Gesamtausgabe 11 (Frankfurt a. M.: Klostermann, 2006).
- Heidegger, Martin. *Sein und Zeit*, ed. Friedrich-Wilhelm v. Herrmann en Martin Heidegger Gesamtausgabe 2, Frankfurt a. M.: Klostermann, 1977.
- Hobsbawm, Eric. *The Age of Revolution: 1789-1848* (London: Weidenfeld & Nicolson Ltd, 1962).
- Höffe, Otfried. *Crítica de la razón práctica de Kant. Una filosofía de la libertad* (Málaga: UMAEditorial, 2022).
- Kant, Immanuel. «Zum ewigen Frieden (1795)» *Kants gesammelten Schriften. Abhandlungen nach 1781*, Akademie Ausgabe VIII (Berlín: Reimer, 1923).
- Kant, Immanuel. «Idee zu eine allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht (1781)», en *Kants gesammelten Schriften. Abhandlungen nach 1781*, Akademie Ausgabe VIII (Berlín: Reimer, 1923).
- Kant, Immanuel. «Antropologie in pragmatischer Absicht (1798)», en *Kants gesammelten Schriften*, Akademie Ausgabe VII (Berlín: Reimer, 1907).
- Kierkegaard, Søren. *Postscriptum aux Miettes philosophiques* (París: Gallimard, 1949).
- Laguna, Mercedes. «El tiempo en la hermenéutica de Paul Ricoeur», *Estudios Filosóficos* 68, n° 198 (2019), 321-342.
<https://estudiosfilosoficos.dominicos.org/ojs/article/view/1343>
- Leiva, Gabriel. La autoconciencia hegeliana o la necesidad de lo otro» en: *Thémata*. n° 62 (2020), 13-36.
<https://revistascientificas.us.es/index.php/themata/article/view/11090/12718>
- Lledó, Emilio. *Lenguaje e historia* (Barcelona: Ariel, 1978).

- Löwith, Karl. *Weltgeschichte und Heilgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie* (Stuttgart: Poeschel, 2004).
- Maritain, Jacques. *Tres Reformadores: Lutero-Descartes-Rousseau* (Madrid: Encuentro, 2006).
- Meillassoux, Quentin. *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence* (Paris: Seuil, 2006).
- Nietzsche, Friedrich. «Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben», *Unzeitgemässe Betrachtungen* (Leipzig: Fritzsche, 1874).
- Nietzsche, Friedrich. *Menschliches Allzumenschliches II* (Leipzig: Fritzsche, 1886).
- Nietzsche, Friedrich. *Nachgelassene Fragmente 1873*, (Berlín: De Gruyter, 1967).
- Nietzsche, Friedrich. *Nachgelassene Fragmente 1875* (Berlín: De Gruyter, 1967).
- Pegueroles, Joan. «El concepto de verdad en el *Postscriptum* de Kierkegaard», en *Espíritu* XLVIII, n° 120 (1999), 199-204. <https://revistaespiritu.istomas.org/wp-content/uploads/2018/02/Dialnet-ElConceptoDeVerdadEnPostscriptumDeKierkegaard-5521698.pdf>
- Pérez-Borbujo, Fernando. «Schelling-Kierkegaard: La vida y sus potencias», *Ars Brevis* n° 17 (2011), 343-367. <https://raco.cat/index.php/ArsBrevis/article/view/257024>
- Platón, «Timaeus». Editado por John Burnet en *Platonis Opera*, Oxford: University Press, 1903.
- Quesada, Julio. *Heidegger de camino al Holocausto*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2008.
- Real Academia Española. *Diccionario de la lengua española*, 23.^a ed., [versión 23.8 en línea]. < <https://www.rae.es/drae2001/futuro> > [14.02.2025]
- Rojas, Alejandro. *El alcance de la moderna filosofía* (Madrid: Síntesis, 2023).
- Rojas, Alejandro. «La filosofía de Heidegger como pretensión enmascarada de su propio autoconocimiento», *Argos* 31, n° 60-61 (2014), 97-119. <https://ve.scielo.org/pdf/ag/v31n60-61/art06.pdf>
- Rojas, Alejandro. *La búsqueda de la Atlántida* (Madrid: Sindéresis, 2024).
- Rojas, Alejandro. *La Cuadratura. La última palabra del pensamiento ontológico de Heidegger* (Málaga: SPICUM, 2009).
- Sánchez Meca, Diego. *El Itinerario intelectual de Nietzsche* (Madrid: Tecnos, 2018).
- Santisteban, Luis César. «Heidegger y Vattimo: intérpretes de Nietzsche», *Dianoia* 54, n° 63 (2009), 3-36. <https://dianoia.filosoficas.unam.mx/index.php/dianoia/article/view/234/D63>
- Svampa, María Lucila. «Huellas nietzscheanas en el pensamiento de Foucault», *Universitas philosophica* 32, n° 64 (2015), 235-250. <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/5225500.pdf>
- Valls, Ramón. *Del Yo al nosotros* Barcelona: PPU, 1994).
- Vélez, Marcela. *Dialéctica y revolución en g. W. F. Hegel y th. Adorno*. Tesis doctoral, Repositorio UAM, 2018. https://repositorio.uam.es/bitstream/handle/10486/685749/velez_leon_marcela.pdf?sequence=1

Universidad de Málaga
Rojas_a@uma.es

ALEJANDRO ROJAS JIMÉNEZ

[Artículo aprobado para publicación en diciembre de 2025]