

igual que la metafísica, la dialéctica, la filosofía socrático-platónica, la filosofía de Kant y de Hegel, e incluso la *historia de la filosofía*, como blancos a los que lanzará sus ideas y pensamientos aforísticos.

Y es que si se quisiera establecer algún objetivo a esta obra, aun en contra del ánimo del mismo Shestov, se podría afirmar que, en primer lugar, el autor procura criticar el pensamiento ordenador, regulador, y ávido de verdades eternas al estilo de la filosofía moderna y la ciencia, y por otro lado, afirmar su visión de la filosofía como “ver, conocer y experimentar lo más posible en vida” (pg. 16). Frente a las “concepciones del mundo”, es decir, las teorías que pretenden “orientar nuestra vida de una u otra manera” (pg. 95) según hayan resuelto el problema general de la vida y de la existencia, Shestov antepone la sentencia *todo es posible*, entendido como “todo lo que sea puede provenir de lo que sea [...] (pg. 106) o “[...] que por más rico y variado que haya sido el pasado, no agota siquiera una milésima parte de la diversidad de la realidad; de lo que fue no se puede inferir en modo alguno lo que será” (pg. 143). En esto también se juega la oposición que el filósofo ruso hace recurrentemente entre el “entender” y el “conocer”. Contrario a lo que habitualmente se estime, ambos términos no son –ni deberían ser– equivalentes ni sinónimos. Mientras que las aspiraciones intelectuales se reducen a entender el mundo, o sea, enmarcarlo bajo cierta y determinada concepción, la filosofía debería encargarse de conocerlo, esto último siguiendo el verso de

Heine que dice: “¡Qué fragmentario es el mundo y la vida!”.

Siguiendo el mismo hilo conductor, aquellos que se interesen en las relaciones entre la filosofía y la literatura encontrarán en Shestov un interlocutor interesante y polémico. Sus comentarios e interpretaciones acerca de autores como Nietzsche y Dostoievski, Sócrates y Tolstói, Pushkin y Shakespeare, entre otros, revelan que la vida es el objeto al que la filosofía y la literatura irremediamente se dirigen, con la clave distintiva de que en ambos ámbitos algunos intentan regularizar el enigma vital mientras que otros tratan de extraer todos sus misterios.

Finalmente, la *Apoteosis de lo infundado* lanza las apuestas de una experimentación filosófica que no sea tímida ante los caminos peligrosos, que no sea sedentaria en los valles, y que se anime a escalar las alturas heladas de las montañas – de ahí que el pensamiento aforístico, asistemático y adogmático es, tal como dice la cita que comienza el segundo apartado, “sólo para quienes no sufren de vértigo”.

Ricardo J. JIMÉNEZ RODRÍGUEZ,
Universidad Complutense de Madrid

Héraclito. Trad. Augusta de Mondolfo. Prólogo de Rodolfo Mondolfo. Introducción de Marcelino Rodríguez Donís. Ediciones Espuela de Plata, Sevilla, 2013.

En la introducción de su famosa obra de 1918, *La decadencia de Occidente. Bosquejo de una morfología de*

la *Historia Universal*, el filósofo de la historia Oswald Spengler asegura que los comienzos especulativos de su teoría de las culturas datan de 1911 (*Der Untergang des Abendlandes*. Deutscher Tachenbuch Verlag, München, 2003, p. 10). Lo cierto es que se pueden rastrear los inicios filosóficos de este gran proyecto desde mucho más atrás en el tiempo (ver Farrenkopf, *Prophet of Decline*, 2003, pp. 1-16). Desde luego, su primer libro publicado, *Heráclito. Estudio sobre el pensamiento energético fundamental de su filosofía* (1904), es un caso clave al respecto, pues ilustra muchas de estas ideas a modo de primer esbozo. Este ensayo, recientemente reeditado por el sello sevillano La espuela de plata, es un interesante ejemplo de apropiación filosófica. Spengler convierte a Heráclito en un predecesor del pensamiento de la *Weltanschauung*, de la intuición del mundo, que él defiende. Tenemos pues un Heráclito *spenglerizado*. El autor de Blankenburg am Harz considera en este texto de juventud los fragmentos heraclíteos como el gran monumento del pensamiento antiguo, marcados por la idea de *agonismo* griego y de fatalidad trágica. La traducción al español que La espuela de plata ofrece de *Heraklit: Eine Studie über den energetischen Grundgedanken seiner Philosophie* está firmada por Augusta de Mondolfo, y está acompañada por una introducción de su marido, el helenista italiano Rodolfo Mondolfo. El trabajo conjunto del matrimonio Mondolfo fue publicado por Espasa Calpe, en 1947. Esta edición incluye además un una "Introducción" crítica de Marcelino Ro-

dríguez Donís (Universidad de Sevilla), que ofrece un contexto del pensamiento del "Oscuro de Éfeso", y avisa oportunamente al lector de los grandes excesos interpretativos del autor alemán (pp. 9, 22 y 26). Por otro lado, Rodríguez Donís considera que la traducción de Augusta de Mondolfo tiene algunas expresiones que "hoy nos chocan" (p. 9). Un juicio benévolo. El texto está plagado de expresiones que son sólo aproximadamente idioma castellano. La traducción merecía una revisión por parte de los editores.

Heráclito. Estudio sobre el pensamiento energético fundamental de su filosofía fue originalmente la tesis doctoral del autor, dirigida por Alois Riegl, en la Universidad de Halle. Está dividido en dos partes. La sección A se titula "El puro movimiento" y la sección B "El principio formal". Los epígrafes de la primera parte A son "Primera fórmula, *Panta rei*", "Flujo", "Fuego" y "Segunda fórmula. La lucha de los opuestos". B está compuesto por los apartados "La idea de la forma en general", "La forma como condición del movimiento" y "La idea de la unidad y la necesidad".

En lo que se refiere a la bibliografía primaria, Spengler usó la edición de Hans Diels de 1901 *Fragmentos de los presocráticos*. Como bibliografía secundaria, el estudio cuenta con referencias a F. Lasalle, a Schleiermacher, a Schuster y a Tannery. En el aquí "Prólogo" de Rodolfo Mondolfo, se nos habla de la originalidad y la influencia del texto de Spengler (p. 44). Además, Mondolfo ofrece una relación de estudios heraclíteos coetáneos. Estudios académicos

que Spengler desconoce o que pasa por alto. Mondolfo repasa las contribuciones de Theodor Gomperz, John Burnet, Karl Reinhardt, Vittorio Machioro, Werner Jaeger, Abel Rey, G. de Ruggiero, Olof Gigon, Guido Calogero, y Aldo Testa. Mondolfo señala además un vínculo claro entre este trabajo de juventud de Spengler y *La decadencia de Occidente* cuando afirma que la interpretación de Heráclito es la “primera afirmación de la incomunicabilidad mutua de las culturas” (Ibíd.).

Es cierto que se advierten muchos puntos en común. Si bien, curiosamente en *La decadencia de Occidente* el lugar el pensador jonio es totalmente marginal. No obstante, Spengler relaciona en su trabajo de 1904 al filósofo presocrático con su héroe invariable Goethe. El romántico es un “espíritu análogo” (p. 116) a Heráclito. Refiere el autor una frase de Goethe a propósito de la Grecia arcaica: “Cuando tenía yo dieciocho años, también Alemania tenía tal edad”. (p. 117). Con Heráclito también llega el espíritu griego a su mayoría de edad. Por otro lado, el autor se permite también analogías históricas con Heráclito y algunos físicos contemporáneos suyos. Heráclito es un representante del *sino* (*Schicksal*) o alma trágica de su cultura. Ostenta, por tanto, el rango de artista, según Spengler (p. 117). “El Oscuro” asegura Spengler, nos ayuda a conectar con el sentido de lo trágico de las grandes obras dramáticas de la antigüedad. Estos elementos son reconocibles en *La decadencia de Occidente*, como voy a formular abiertamente más abajo.

Otro importante rasgo en esta carac-

terización del pensador antiguo es que, tomando como base los fragmentos 30, 35 y 114, Spengler asegura que en Heráclito, aparte de un rechazo de la idea presocrática de *arché* (en su opinión el interpretar “el fuego siempre vivo”, el “*el pyr aeízoön*” del fragmento 30 es un error. Heráclito es un carácter anti-teleológico e intuitivo: “Heráclito quiere contradecir un concepto teleológico del ser. Considera el curso del universo eternamente igual, sin principio ni fin” (p. 138). Spengler habla de una “ley del eterno retorno” que es la misma en gran escala, de lo que es, en pequeña escala, el cambio de la vida a la muerte, el derrumbe de Estados, costumbres, condiciones culturales...” (p. 138).

Los fragmentos de su obra son expresión de la arcaica y aristocrática cultura del *agón*, de la lucha, la constante guerra de los opuestos. Podemos encontrar en este escrito juvenil muchos gestos expresivos dignos del autor. En el pensamiento del autor presocrático se da, según Spengler, la unión definitiva entre el mundo de la naturaleza y de la cultura, del cosmos y la polis. Escribe Spengler: “Todas las creaciones de la cultura, del estado, de la sociedad, de las costumbres, de las opiniones, son productos de la naturaleza. (...) El haber observado este íntimo parentesco entre la cultura y la naturaleza, es uno de los más grandes descubrimientos de Heráclito” (p. 141 y 168).

Toma Spengler de textos de Diógenes Laercio, de Aecio y de Stobeo (p. 168), la noción de *heimarméne* o fatalidad o tragedia cósmica. Según el alemán, la filosofía general de Heráclito apunta en

ese sentido. Así pues, cuando en el Fragmento 94, leemos que el Sol (*Hélios*) no va a sobrepasar las medidas (*ouk hyperbésetai métra*) porque si no lo descubría la Justicia (*Dike*), Spengler asegura que el autor se refiere al trágico “destino que supera a dioses y hombres”. (p. 166). Es la gran fuerza que todo lo mueve. Spengler pretende un esfuerzo del lector para que se haga cargo de “(...) lo que es para la imaginación de un griego la *heimarméne* (fatalidad), el gran destino que manda: sentido de la armonía en Heráclito” (p. 131). Para Spengler la fatalidad es una noción clave, que no es exactamente un concepto, pues no es una construcción intelectual. Heráclito “ve sus ideas, no las calcula” (p. 117). Es decir, que su visión del tiempo refiere a un “tiempo viviente” (*lebendige Zeit*), como dirá en obras posteriores.

Es interesante que esta noción clave de fatalidad tiene un papel importante aquí no sólo para entender a Heráclito, sino, en términos más amplios, para entender la cultura en la que éste nace y a la que éste representa: “La representación de la *heimarméne* (fatalidad) es decisiva para la filosofía griega. La *heimarméne* es totalmente impersonal –nunca ha sido representada en las artes plásticas–, es una ley inexorable, que persiste en todos los tiempos y a la que nadie puede sustraerse. El heleno podía hablar con alegría y satisfacción de los dioses, aunque de la *heimarméne* pensaba con leve horror. Esto se conoce por la tragedia griega...” (p. 156).

Detengámonos en esta idea de la fatalidad porque aquí el discurso del autor parece extenderse a toda la cultura

griega, que pueden entenderse de hecho como uno de los dos polos de la oposición histórica fáustica/clásica de *La decadencia de Occidente*. Estos pasajes tienen un incalculable valor para entender la evolución del pensamiento de Spengler, que tiene mucho que ver con su compleja comprensión del mundo antiguo (ver Gottfried, Paul. «Oswald Spengler and the inspiration of the Classical Age». *Modern Age*, Chicago, 1982).

En torno al fragmento 114 de Heráclito, considera Spengler: “En él está contenido un fuerte fatalismo. Esto no está en contradicción con el sentimiento griego: la *heimarméne* (fatalidad) es el único dogma sobre el cual ninguno de sus pensadores tuvo alguna duda. Los helenos querían representarse con secreto deleite de la manera más pavorosa posible esta *heimarméne* que se ceñía en silencio, como una nube borrascosa, sobre hombres y dioses, y que en todo momento podía lanzar saetas inesperadas y aniquiladoras. De esto surgió la tragedia. En realidad no es posible hacerse un mejor concepto de la ley que domina al cosmos que eligiendo, por ejemplo, como comparación, el destino que domina la vida de Edipo. (...) En la idea del logos, la convicción de Heráclito, relativa a la existencia de la *heimarméne* de su doctrina, dejó una profunda huella” (p. 167). Páginas antes, escribe el entonces joven pensador: “La ley está ínsita en el mundo, como relación, sea que se llame *theós*, *lógos*, *ananké* (dios, razón, necesidad) o *túche* (azar). Es importante observar que todos estos conceptos de una norma y de una causa

originaria de la transformación regida por leyes, derivan en línea directa del concepto del destino. El *lógos* (razón) es la *heimarméne* (fatalidad), un destino inmanente, no es una causa originaria personal, lo que no fue desconocido en la antigüedad” (p. 156-157).

Como he mostrado, el principal valor de este texto es introducirnos a un estadio temprano del influyente pensamiento de su autor. Este texto no es un estudio sobrio y académico de la obra de Heráclito, sino más bien de un caso de, como dijimos, apropiación y de inspiración. La incomunicabilidad de las culturas, la peculiaridad de la cultura griega y la capacidad de audaces analogías (caso Goethe/Heráclito) son rasgos que el lector y estudioso puede encontrar en textos posteriores de Spengler, en formas más acabadas. Heráclito, es un gran hombre representativo de su época, y, de algún modo, su época se expresa a través de su obra, parece decir Spengler. La descripción de Heráclito como el filósofo intuitivo, no conceptual, tiene mucho que ver con la propia descripción que hace Spengler del pensador de lo histórico. El pensamiento de Heráclito no es un intelecto que “calcula”, hemos visto. Spengler contrapone aquí y contrapondrá más adelante el intelecto a la intuición. El historiador profundo, según él, intuye. No comprende las culturas y los productos culturales según el pensamiento mecánico o mecanicista que Spengler relaciona con las ciencias naturales. La culturas, aunque descritas como organismos, han de ser intuitivas, como productos de la vida humana que son. Se puede recordar esta frase de *La*

decadencia de Occidente: “Se puede prever el futuro (*Zukunft ahnen*)”, nos dice Spengler, “la mirada puede penetrar profundamente en los arcanos del futuro (*Geheimnisse*), pero no es posible calcularlo (*berechnet*)” (*Der Untergang des Abendlandes*. Deutscher Taschenbuch Verlag, München, 2003, p. 154). Podríamos decir que, precisamente, la fatalidad, descubierta en un principio por el autor en el mundo griego, es el arcano del futuro. Por otro lado, la idea de los opuestos constantemente enfrentados y el *agonismo* son elementos tan reconocibles en el pensamiento de Heráclito como en el de Spengler. De hecho, el pensamiento del alemán encuentra en Heráclito una importante fuente intelectual de la que nutrirse. También podemos pensar en la descripción aristocrática de la figura del protagonista del ensayo, y de la mentalidad griega en general como un rasgo del *Heráclito* de 1904 que encontraremos más adelante. En todo caso, he querido insistir en la idea de la tragedia y de fatalidad, es decir, de destino, que es otra clave de los volúmenes de 1918 y 1922 de *La decadencia de Occidente*, y del posterior *El hombre y la técnica*, de 1931. Entre la noción de *heimarméne* en el escrito de 1904 y el capital concepto de *Schicksal* de *La decadencia* hay un parecido y una familiaridad evidentes.

Los rasgos concretos señalados hacen de *Heráclito*, de Spengler, una fuente relevante a la hora de entender el proceso de formación de esa historia no progresiva y anti-lineal que ensayaría el autor posteriormente, una cosmovisión compuesta en parte por todos los ele-

mentos y rasgos antedichos, además de otros más. Este ejercicio de, como dije, *apropiación* de la obra del pensador antiguo produjo una filosofía original. El lector de *Heráclito* puede comprobar esto, a pesar de todos los excesos exegeticos.

Hay autores que han visto y defendido la influencia particular de Heráclito de Éfeso en el pensamiento histórico de Spengler, cuya prueba más evidente es este ensayo. Entre otros, Joseph Vogt escribe. “Su concepción de la realidad como un río dinámico que no puede ser comprendido lógicamente, sino que ha de ser captado por sensibilidad le venía no de Bergson sino de Heráclito y Nietzsche” (*El concepto de la Historia. De Ranke a Toynbee*. Trad. Justo Pérez Corral. Guadarrama, Madrid, 1974, p. 76). De hecho, Nietzsche ocuparía más adelante el olimpo filosófico de Spengler, junto con el intocable Goethe. De Heráclito/Goethe pasamos a Goethe/Nietzsche. La figura de Heráclito “el Oscuro” parece caer del pedestal para Spengler, porque parece tener después, en textos posteriores, mucha menos relevancia.

Por Álvaro CORTINA.

Universidad Diego Portales / Leiden University.

Morris, M., *El Tractatus de Wittgenstein: Guía de la lectura*. Editorial Cátedra Teorema, Madrid, 2015.

La guía de lectura de Michael Morris, traducida por Rodrigo Neira Castañón, permite redescubrir a este autor vienés y a una de las obras más influyentes

del siglo XX, sabida por abrir un nuevo paradigma filosófico conocido como el “giro lingüístico” expresada en la tesis *Los límites del lenguaje*.

La guía consta de un capítulo de introducción y está dividida en siete capítulos con diferentes apartados cada uno, donde intenta dar un conocimiento mínimo del tema que va abarcar. A partir de ahí, va profundizando y reflexionando en las tesis y contradicciones del propio *Tractatus de Wittgenstein*. La guía de lectura tiene un carácter analítico, imitando en ocasiones al propio *Tractatus*, pero mucho más explícito. Ayudándose por proposiciones expuestas por el propio Morris, irá abriendo las diferentes propuestas e interpretaciones que se puedan dar de los problemas que ofrece la obra, partiendo en muchas casi siempre desde mucho antes del libro analizado, dedicando varios capítulos a las influencias del propio Wittgenstein en la filosofía del lenguaje y en las matemáticas, como son Bertrand Russell y Gottlob Frege. También utiliza como piedra angular, una visión kantiana que comparada a la del autor vienés, acercándose en sus puntos de encuentro y en otras ocasiones oponiéndose al *Tractatus*.

De acuerdo con esta propuesta kantiana se enfrenta al pensamiento del austro-húngaro con la concepción de *las verdades sintéticas a priori*, manejando estos términos para una mejor comprensión de los temas a examinar. Esta guía supera el estándar que se le supone a una obra de carácter introductorio, analizando conclusiones complejas sobre todo en los temas referidos a la lógica.