DIALOGOS es la revista trimestral del Departamento de Filosofía de la Facultad de Humanidades de la Universidad de Puerto Rico

Director

Ludwig Schajowicz

Director del Departamento de Filosofía

Consejo de Redacción

Luis O. Gómez
Georges Delacre
Guillermo Bobonis

Secretario de Redacción

Angel J. Casares

DIALOGOS

REVISTA DEL DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

UNIVERSIDAD DE PUERTO RICO

AÑO VI NUMERO 15 ABRIL-JUNIO, 1969

COPYRIGHT, 1970
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA DE LA
FACULTAD DE HUMANIDADES DE LA
UNIVERSIDAD DE PUERTO RICO

PRINTED IN MEXICO
IMPRESO Y HECHO EN MÉXICO

Editorial Libros de México, S. A. Av. Coyoacán 1035, México, D. F.

D I A L O G O S

REVISTA DEL DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
UNIVERSIDAD DE PUERTO RICO

SUMARIO

Pág.

FRIEDRICH HOELDERLIN, *El devenir en el perecer* 7

MANFRED KERKHOFF, *Hoelderlin y la filosofía* 17

RAMÓN CASTILLA LÁZARO, *La filosofía del lenguaje de Merleau-Ponty* 35

AUGUSTO SALAZAR BONDY, *Metafísica y antimetafísica en Wittgenstein* 75

RONALD SUTER, *Enunciados de identidad e implicaciones existenciales* 101

GEORGES DELACRE, *Comentario a "Enunciados de identidad e implicaciones existenciales" del profesor Suter* 107

JOSÉ M. LÁZARO, *La experiencia filosófica* 113

RESEÑAS 133

LIBROS RECIBIDOS 145

REVISTA DE REVISTAS 147

el signo, en otras palabras: tanto la materia de la transición y ésta, como ésta y aquélla ((lo trascendental con lo aislado)) forman, como órganos animados con almas orgánicas,[56] una unidad armónicamente opuesta.

De esta unión trágica de lo infinito-nuevo con lo finito-viejo se desarrolla luego, de nuevo, lo individual,[58] individualizándose lo infinito-nuevo en su propia forma, al tomar la forma de lo finito-viejo.

Lo nuevo-individual trata ahora de aislarse y de desprenderse de la infinidad en el mismo grado que lo aislado, lo individual-viejo, bajo el segundo punto de vista, trata de universalizarse y disolverse en una vivencia infinita de vida. Ha llegado el momento en el cual termina el período de lo individual-nuevo, donde lo infinito-nuevo se relaciona con lo individual-viejo como una potencia desconocida de disolución, de la misma manera que, en el período anterior, lo nuevo se relaciona con lo infinito-viejo como potencia desconocida;[57] estos dos períodos están opuestos, a saber, el primero como dominio de lo individual sobre lo infinito, de lo particular sobre el todo; el segundo como dominio de lo infinito sobre lo individual, del todo sobre lo particular. El final de este segundo período y el comienzo del tercero se dan en el momento en que lo infinito-nuevo, como conciencia de vida ((como el YO)) se relaciona con lo individual-viejo, como objeto ((como No-Yo)) . . .

(fin del fragmento)[58]

[56] Reminiscencias del "Timeo" y "Fedro" de Platón.

[57] Hoelderlin parece indicar que la dialéctica comienza de nuevo, después del estado mítico; algunos críticos creen que todo ese párrafo es un resumen del ensayo.

[58] Siguen todavía las siguientes indicaciones: "Después de estas oposiciones, reunión trágica de los caracteres; después de ésta, oposiciones de los caracteres a manera recíproca, y al revés. Después de éstas, la reunión trágica de ambas." Estas notas se refieren a la continuación del drama sobre la muerte de Empédocles que quedó fragmentario.

HOELDERLIN Y LA FILOSOFIA

Por MANFRED KERKHOFF

I

HOELDERLIN posee, entre los alemanes, para tres generaciones ya, una actualidad casi mítica; y como es notorio en tales casos de un culto exagerado del "genio", cada generación ha proyectado sus esperanzas e ideales en el nombre venerado, cada grupo político, cada secta religiosa, cada círculo literario cita con una generosidad casi desvergonzada, al "poeta de la poesía"[1] para legitimar, eternizar sus propios intereses. Sin duda, el proceso de esa explotación sistemática, de esa falsa idealización, no es siempre consciente en quienes lo inauguran: el instinto de veneración obra en lo oscuro, y no es imposible que hasta los filósofos "objetivos", sean a veces, sus víctimas.[2] En el caso de Hoelderlin, había además dos fenómenos que hasta invitaron a tales manipulaciones "inconscientes": por un lado, su naturaleza "hermafrodita" de poeta y pensador que permite tanto las especulaciones ilimitadas como las

[1] Esa expresión fue creada por M. Heidegger en "Holderlin und das Wesen der Dichtung", en "Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung", Frankfurt, 1952.

[2] La sociología contemporánea se ocupa de la aclaración de tales "procesos de asimilación del genio". Comp. W. LANGE-EICHBAUM, *Genie, Irrsinn, Ruhmn*,[3] Munich, 1942; W. Mühlmann, "Guadengabe und Mythos des Genies", en *Homo creator*, Wiesbaden, 1962; A. Gehring, *Genie und Verehrergemeinde*, Bonn, 1968, p. 60 ff.

limitaciones artificiales creadas por cerebros filológicos que insisten en la vigencia de la ley inescrita de que un poeta no pueda ser filósofo. Por otro lado, atrajo mucho el deseo típicamente alemán de inventarse profundidades para después sumergirse en ellas el hecho de que Hoelderlin, salido de la sombra del olvido como un cometa, era uno de los "cegados por Apolón" cuyas últimas obras fragmentarias oscilan entre genialidad, misterio y locura: la mitización era inevitable. Hay que constatar, sin embargo, que la investigación germanística ha alcanzado en el "campo" de Hoelderlin,[3] una altura de nivel que supera, por el momento, la del "campo" de Goethe o Schiller; parece que el carácter rutinario del trabajo en el "campo" de estos —casi una tarea nacional, y por eso infinita— carece de incentivo irracional que ejerce el "campo" de aquel. El entusiasmo peligroso que vibra en los trabajos sobre Hoelderlin por lo menos no nos deja con la impresión de que, otra vez, los zopilotes se han lanzado sobre un cadáver cuya carne, en el fondo, no les gusta; se necesita mucha experiencia amarga de desilusión para poder comprender que hasta el exponente clásico de "lo puro" puede resultarle repugnante a un pueblo que ama justamente a quienes lo condenaron: Goethe, Hoelderlin, Nietzsche tenían sus sospechas contra los alemanes —y con esa sospecha acertaron algo que hoy más que nunca, está en todo alemán como impulso doloroso de una inquietud incesable de auto-reconocimiento.

II

Dos factores han contribuido a que Hoelderlin haya podido ganar la atención de los filósofos: la intensificación de los es-

[3] Hasta 1965, la bibliografía de Hoelderlin, comprendía 2 935 títulos en alemán, inglés, francés, italiano, español, sueco, húngaro, japonés, eslovaco, polaco (según Hölderlin-Jahrbuch, 1965/66, Vol. XIV, Tübingen, 1967). Un resumen valioso de las modificaciones que la imagen de Hoelderlin ha sufrido durante los 50 años de su existencia, presenta ahora ALESSANDRO PELLEGRINI, *F. Hölderlin, sein Bild in der Forschung*, Berlín, 1965. Comp. también ROBERT MINDER, *Hölderlin und die Deutschen;* MICHAEL HAMBURGER, *Die Aufnahme Hölderlins in England* (ambos en el mismo Jahrbuch, p. 1 y 20 resp.). Son muy interesantes los informes sobre las convenciones anuales de la Hölderlin-Gesellschaft en Tubinga; ahí se refleja todo el mecanismo de la relación entre el "genio" y la "comunidad veneradora" a cuyo poder mágico sucumben las personas más críticas (Comp. el ejemplo de Th. W. Adorno, "Parataxis. Zur späten Lyrik Hölderlins", en *Neue Rundschau*, 75, 1964).

tudios sobre el origen del idealismo especulativo por un lado;[4] y la fama de Martin Heidegger, por el otro. Para tratar primero del último: es imprescindible delinear aquí la imagen que Heidegger tiene de Hoelderlin[5] ya que a Heidegger se debe que la fama de Hoelderlin se haya hecho internacional, ya que la violencia estereotípica de la interpretación heideggeriana de Hoelderlin (o de cualquier otro poeta o pensador) figura desde hace muchos años como un objeto de debate en los círculos tanto filosóficos como filológicos; seguramente podría demostrarse que Heidegger, aunque su concepto de la estructura circular de todo entender sea el principio de una hermenéutica especial,[6] se ha formado la imagen de un Hoelderlin ya "heideggeriado"; que no puede exceptuárselo de la dialéctica "proyectativa" de la relación entre "el genio y la comunidad veneradora" antes mencionada; pero es un hecho innegable que Hoelderlin, tras haber sido redescubierto como poeta, al principio de nuestro siglo, por el joven Norbert von Hellingrath, es tomado en serio, en su importancia para la filosofía, por Heiddegger, hasta tal grado que lo fundamental del pensar de ambos parece identificarse (entendido el término "Pensar" en el sentido que Heidegger le ha dado).[7]

Así que ese encuentro de Heidegger y Hoelderlin no parece ser casual; al contrario, el encuentro se origina, según Heidegger, por una necesidad del pensar: En la vuelta que sigue a *El ser y el tiempo*,

[4] Hasta la fecha son importantes los siguientes estudios sobre la *filosofía* de Hoelderlin:

E. CASSIRER, "Hölderlin und der Deutsche Idealismus", en *Idee und Gestalt*, 1921.
K. HILDEBRANDT, *Hölderlin, Philosophie und Dichtung*, 1939.
J. HOFFMEISTER, *Hölderlin und die Philosophie*, 1942.
W. BINDER, *Dichtung und Zeit in Hölderlins Wesk*, 1955.
W. HOF, *Hölderlins Stil als Asisdruck seiner gestigen Welt*, 1956.
L. RYAN, *Hölderlins Lehre vom Wechsel der Töne*, 1960.
M. KONRAD, *Hölderlins Philosophie im Grundriß*, 1967.
Comp. también los pasajes sobre Hölderlin en:
N. HARTMANN, *Die Philosophie des Deutschen Idealismus* I, 1923.
TH. HAERING, *Hegel sein Wollen und sein Werk* I, 1929.
W. DILTHEY, *Jugendgeschichte Hegels*, 1963 (escrito en 1906).

[5] Siguen las exposiciones de BEDA ALLEMAN, *Hölderlin und Heidegger*, Zürich, 1956.

[6] Comp. H. G. GADAMER, *Wahrheit und Methode* 2, Tubingen, 1965, p. 250 ff.

[7] Comp. "Washeißt Denken?", en *Vorträge und Aufsätze* II³, 1967.

Heidegger identifica el pensar (en un sentido "presocrático") con el ser-poeta: el ser le "adviene" al habla, pensar y crear poético nacen ambos del "*dictare*" [8] original del ser; el ser dicta. Por eso, un poeta se hace tanto más poético cuanto más "piensa" (e. d. deja de filosofar a la manera metafísica), cuanto más habita en el habla. El habla es la casa del ser, y los poetas y pensadores, obedeciendo ambos al dictado del ser, son los guardianes de la casa. El pensador "dice el ser", el poeta "nombra" (anuncia, llama, denomina) "lo sagrado". La palabra es el acontecimiento de lo sagrado; se acontece al abrirse el ser, al iluminar el ser al ente que, a su vez, debe todo su aparecer a esa iluminación. Vivimos en la época (=epoché) del olvido del ser, y eso significa, en la perspectiva poética, que lo sagrado se niega al ente, se cierra. Hoelderlin canta la lejanía de lo sagrado y su cantar prepara la vuelta "hespérica" (=occidental), la aceptación consciente de aquella ausencia, la espera consciente en el abismo. Estar entre la ausencia y la lejana llegada del ser: ese estar-entre es lo que Heidegger considera como destino común a Hoelderlin, a Nietzsche[9] y a sí mismo. El "estar entre", en su lenguaje, equivale a pensar la "diferencia ontológica", pensarla *como* diferencia (en vez de pensar *en* ella), significa el diferenciar puro, un acto que resulta imposible si uno sigue pensando dentro de la metafísica; significa pertenecer al ser y, no obstante, ser extranjero en lo que es. En Hoelderlin, ese hecho se expresa muy conscuentemente en la "superación"[10] del esquema idealista —la última y perfecta forma del pensar metafísico-occidental—, y con esa "superación", él entra en aquella región del "entre" que *parece* ser el cumplimiento de los proyectos órficos, gnósticos, neoplatónicos, hegelianos —el retorno al Uno,— y *es* en realidad su contrario; aquel "entre" que no debe tampoco mezclarse con el "Metaxy" platónico; pues marca la vuelta decisiva, la ruptura radical en sentido no-platónico; aquel "entre" lo expresa Hoelderlin por la fórmula de que "también el dios debe diferenciar",[11] e. d. que las dos esferas deben quedar sin mezclarse, por iniciativa de ambos lados; o más

[8] El alemán "dichten" es derivado del latín dicere, dictare.

[9] Comp. M. HEIDEGGER, *Nietzsche* (2 vol.), Pfullingen, 1961.

[10] "Superación" en el sentido que tiene el término en *Überwindung des Metaphysik*, un superar que conserva lo superado (casi como *Aufhebung*, en Hegel).

[11] Las obras de Hoelderlin serán citadas según la edición de BEISNER, (*GroBe Stuttgarter Ausgabe*) de 1946-61 (6 vols.).

filosófico: que el dios *no* es el lugar donde se "levantan", a la Hegel, los opuestos. El diferenciar puro, por lado del dios, se manifiesta en una "infidelidad sagrada" del dios quien, por su parte, realiza también una "vuelta", alejándose de los mortales. El "entre" vacío así formado es la dimensión de lo sagrado atravesado por la luz; sólo en esa dimensión se manifiesta el ser; todo conocer depende del permanecer-vacío de esa dimensión, del diferenciar puro.

La "superación de la meta-física" realizada por Hoelderlin, según la interpretación de Heidegger,[12] en la terminología todavía metafísica —lo mismo sucede, con mayor consciencia y desesperación, en Nietzsche— se anuncia, por primera vez, en los ensayos escritos en 1799/1800 en Homburg;[13] el movimiento circular-dialéctico del pensamiento, en esos ensayos, comienza a indicar, en la falta de resultados, en el temor de la síntesis última, en el carácter fragmentario —que "lo otro" es inexpresable en el esquema acostumbrado, que lo inadecuado de todo pensar dentro de la gramática ontológica de Occidente, desemboca en la resignación. Después de una breve época de transición— la época de los himnos "El Rin" y "La Fiesta de paz" los cuales están estructurados según la ley de "progreso y regreso" —aquella resignación es superada y lo nuevo se expresa en las oscuras "Anotaciones" a la Antígona y al Edipo Rey de Sófocles. En ellas, según Heidegger, Hoelderlin, como un torero que da un paso hacia atrás antes de matar, abandona la metafísica regresando, por una última vez, a ella.

El encuentro "fatal" de Hoelderlin y Heidegger coloca a ambos en el mismo lugar de la "historia" del ser en el cual lo temprano toma la delantera a lo tardío; a ese lugar le caracteriza la consciencia de una rara identidad de tiempo y muerte, de devenir y perecer; esa identidad, natural para un momento de transición o vuelta,

[12] Comp. M. HEIDEGGER, *Überwindung des Metaphysik*, en "Vorträge und Aufsätze" I³, 1967.

[13] Comp. BEISSNER, *op. cit.*, IV, 1 p. 149-282. Los más importantes son:
a) *Über die verchied. Arten zu dichten* (BEISSNER, *op. cit.*, p. 288).
b) *Reflexion* (BEISSNER, *op cit.*, p. 233).
c) *Wechsel der Töne* (BEISSNER, *op. cit.*, p. 238).
d) *Über die Verfahrensweise des poetischen Geistes* (BEISSNER, *op. cit.*, p. 241).
e) *Über den Unterschied der Dichtarten* (BEISSNER, *op. cit.*, p. 266).
f) *Grund zum Empedokles* (BEISSNER, *op. cit.*, p. 149).
g) *Über Religion* (BEISSNER, *op. cit.*, p. 275).
h) *Das Werden im Vergehen* (BEISSNER, *op. cit.*, p. 283).

será apenas comprensible para quienes no son capaces de abandonar, hipotéticamente por lo menos, el esquema acostumbrado del pensar occidental. Esa identidad no es identidad en el sentido clásico de la palabra, sino más bien en el sentido del "diferenciar puro" entre ser y ente. Quien pueda pensar el ser como impregnado de tiempo, como vestido de "historia", se acerca un poco a la peculiar concepción de "muerte" (caída) y "tiempo" que Hoelderlin y Heidegger parecen tener en común. Ya en *El ser y el Tiempo*, Heidegger indicó que sus conceptos del tiempo, de la temporalidad e historicidad del estar ahí, ya no son captables con ayuda de los conceptos tradicionales. Interpretando el ser como presencia (*parousia*), le da al ser algo que se parece a un proceso; el tiempo sólo muestra la verdad (*a-letheia*) del ser. Y al carácter oculto de tiempo que tiene el ser pertenece la *epoché* del ser; el rasgo fundamental de las "épocas" del ser es algo paradójico: Que la "historia" (en sentido heideggeriano) "sucede raras veces", y que lo que llamamos metafísica es la única fase supervisible hasta hoy, del acontecerse del ser. El tiempo así conceptuado es interpretado, por el otro lado, desde la muerte: El poder-ser-entero del estar-ahí es explicado como ser-hacia-la-muerte (*Sein zum Tode*), e. d. como anticipación ec-stática de la muerte. El problema crucial era el de si la finitud ("mortalidad") del estar-ahí se dejaba pensar sin presuponer la infinitud (e. d. sin pensar dentro de la diferencia ontológica). Heidegger responde que lo infinito (o la eternidad) es un (tiempo) derivado y no sería pensable sin el tiempo finito; en otras palabras: La infinitud (la "falta" de muerte) significa, para el conocer ontológico, una nada (no pensada por la metafísica tradicional). Hoelderlin, antes de tratar del tiempo y la muerte en los "ensayos de Homburg", se enfrenta al tema en su tragedia "La muerte de Empédocles" que existe en tres versiones fragmentarias y cuyo "fracaso" causó aquellos ensayos. La figura del filósofo presocrático, la fascinación de su doctrina órfico-pitagórica [14] del retorno eterno del destino cósmico —pérdida de la unidad, existencia miserable en la lucha de los extremos opuestos (dualidad indeterminada), retorno a la unidad por práctica de la simpatía cósmica— era el ejemplo adecuado para plantear el problema (y no sería casual que también Nietzsche ha proyectado tal tragedia, que después fue sustituida por el 'Zarathustra'). Pero, al escoger a ese filósofo, poeta, sacerdote, salvador, Hoelderlin, con la intención "extra-metafísica" que tenía, según Heidegger necesariamente preparó el "fracaso" de la obra. La necesidad de buscar varios motivos opuestos para la muerte legendaria de Empédocles en el Etna, lo llevó a la otra necesidad de abandonar el proyecto, por no caber la concepción de la muerte presupuesta para el "Empédocles" en su pensar de la "vuelta hacia lo patrio".[15] En un principio (en el llamado "Plan de Frankfurt"),[16] Empédocles quiere morir voluntariamente, para huir de la cultura odiada que viola la "*physis*" sagrada; en la primera versión del drama ("Empédocles I") ese motivo cambia ligeramente: ahora es a Empédocles mismo a quien se le atribuye el haber violado la naturaleza; cree poder terminar la lucha antagónica entre naturaleza y cultura (arte) por pagar su culpa con la muerte en el Etna (Gran síntesis); porque sólo la individualidad destruida restituye la paz; tratar de reconciliar los extremos sin sacrificarse sería *hybris*, demasiada intimidad con lo divino. Ese motivo se elabora más en la segunda versión (Empédocles II) y en el ensayo "Fundamento del Empédocles"; es importante que, en ese momento, Hoelderlin crea la figura de un adversario de Empédocles quien simboliza, en vez de la unión extática con el todo, el diferenciar de los extremos, el quedarse-en-la-tierra. En la última versión (Empédocles III), aparece un sabio de Egipto, quien le advierte a Empédocles que tal muerte, como él la planea, es privilegio de un dios-salvador. Es posible que esa idea —de que el hacerse dios, en el caso de Empédocles, sería una presunción y que su morir no resolvería nada— haya hecho imposible la continuación de la tragedia con esa figura. En ese "fracaso" se esconde lo positivo: El abandonar ese mundo es un evento demasiado in-mediato, dañoso para los mortales; Zeus, como dice Hoelderlin en las "Anotaciones a la Antígona y al Edipo Rey de Sófocles", mueve esa intención hacia la dirección opuesta: Quedarse en la tierra, soportar las diferencias, evitar la "intimidad" con lo divino, para así mantener, a través de esa vuelta hacia lo propio, una oposición armónica;[17] esta, a su vez, permite que la región de la distancia, la dimensión

[14] Comp. U. Hölscher, *Empedokles von Aksagas*, en Hölderlin Jahrbuch, 1963/64, vol. XIII, Tubingen 1965, p. 21 ss.

[15] Lo patrio es aquí lo moderno, lo nacional, lo alemán, lo "hespérico".

[16] Los fragmentos de la tragedia en Beissner, *op. cit.*, p. 1-141 y 315-374.

[17] "Harmonisch entgegengesetzt", el término para la unidad en la cual se conserva la separación (e. d. la conciencia).

de lo sagrado, quede libre, vacía para la iluminación (en sentido heideggeriano). En esas reinterpretaciones del motivo de la muerte de Empédocles, Hoelderlin realiza la misma "vuelta" que Heidegger describe como el "pensar la diferencia *como* diferencia".

III

Aún sin tomar en cuenta la situación excepcional atribuida a Hoelderlin por Heidegger —el que en su "vuelta hacia lo patrio" no realiza una fase en el automovimiento del espíritu, un regreso al Uno, sino la superación de ese esquema— nos queda bastante material para demostrar que Hoelderlin ha de contarse, como poeta, en la filosofía del Idealismo Alemán, y que su parte en esa corriente fue relativamente original.[18] Es significativo que en el "Más antiguo programa de sistema del Idealismo Alemán", un fragmento del año 1795, conservado por Hegel, escrito por Schelling, inspirado por Hoelderlin, —el proyecto culmina en las siguientes palabras:

> Al final la idea que las une a todas: La idea de la belleza, tomada la palabra en el sentido más alto, platónico; estoy convencido de que el acto supremo de la razón, el cual abarca todas las ideas, es un acto estético... el filósofo debe tener tanta fuerza estética como el poeta... La filosofía del espíritu es una filosofía estética... es imposible ser inteligente... sin sentido estético... La poesía recibe entonces una dignidad superior; será, por fin, otra vez, lo que era en el principio —la maestra de la humanidad. Porque no existirá más la filosofía, la historia: La poesía sola sobrevivirá todas las restantes ciencias y artes... Por primera vez hablaré aquí de una idea la cual, a mi parecer, no ha llegado aún a la mente de nadie: Debemos tener una nueva mitología; pero esta mitología debe estar al servicio de las ideas, debe hacerse una mitología del Logos...[19]

[18] Esto quiere decir que, según la convicción de la mayoría de los críticos, los ensayos fragmentarios de Hoelderlin representan una versión del idealismo especulativo que no es identificable o reducible a los sistemas de Fichte, Schelling o Hegel. Una interpretación detallada de los fragmentos probaría esa originalidad de Hoelderlin, advertida por Binder, Ryan, Hof, Konrad y otros. Ya Cassirer y Hoffmeister habían defendido a Hoelderlin contra la teoría de Hildebrandt según la cual Hoelderlin habría sido fichteano.

De esa función del poeta-filósofo que le quita al concepto de lo estético lo despectivo que a veces expresa, de la dificultad que implica tal función, Hoelderlin se da cuenta en una carta escrita, en el mismo año, a Schiller:

> ...estoy tratando de evolucionar la idea de un progreso infinito de la filosofía; trato de demostrar que la exigencia inevitable que ha de hacerse a un sistema —la unión del sujeto y del objeto en un YO (o como quiera que se llame) absoluto— por un lado, en la intuición intelectual, se hace posible estéticamente, pero no, por el otro lado, teóricamente sino por aproximación infinita... y que, para poder realizar un sistema del pensar, se necesita una inmortalidad, la cual también es necesaria para un sistema del actuar...[20]

La misma duda indica un fragmento, del mismo año, que lleva el título "Hermókrates an Cephalus":[21] ¿Cómo será posible representar el ideal del saber, el ideal infinito, en un sistema determinado? ¿No significaría esto haber unido la asíntota con la hipérbola? (Más tarde, el deseo excéntrico de unión con lo divino, en el caso de Empédocles, se llamará un deseo "hiperbólico"). El fragmento "El devenir en el perecer" dará una respuesta profunda a esas preguntas: Que el todo es representable o en tiempo infinito o en el devenir del momento, en la transición del perecer al devenir cuando toda realidad (finita), para un momento divino, es posibilidad (infinita).

La función del poeta filósofo no consiste solamente en realizar esa imposibilidad posible, sino en convertir la mitología en filosofía, para "hacer más sensitiva la filosofía"; es esa la condición, como dice el programa arriba mencionado, de llegar a una unión o unidad entre los hombres: "Si no convertimos las ideas en ideas estéticas, e. d. mitológicas, no poseerán interés para el pueblo; y, al revés, si la mitología no es razonable, el filósofo debe avergonzarse de ella".[22] Se necesita una religión razonable o una ciencia

[19] Beissner, *op. cit.*, p. 298-99.
[20] Beissner, *op. cit.*
[21] Beissner, *op. cit.*, p. 213.
[22] Beissner, *op. cit.*, p. 299.

irracional, "un monoteísmo de la razón y del corazón y un politeísmo de la intuición y del arte".[23]

Esos proyectos inspirados por el entusiasmo del "Uno y Todo" (*hén kaí pán*) caracterizan bien la autointerpretación del poeta; indican también que no debemos despreciar sus ensayos como "puramente estéticos" ya que la importancia de esa estética como cumbre del sistema no deja lugar para dudas. Han sido los títulos "estéticos" de los ensayos de Homburg que han creado la falsa creencia de que se tratase de un montón de comentarios no-serios de los poemas y las tragedias, sin valor de por sí. Quien se ponga a leerlos, pronto descubrirá su sentido metafísico, su seriedad profunda, su dificultad extrema. Lo que Hoelderlin llama el "cálculo del arte" es en realidad un esfuerzo filosófico para realizar la última síntesis exigida por el "programa". Un ensayo como el titulado "La técnica del espíritu poético",[24] habla, como parece, de la estructura de un poema o una tragedia; en el fondo (fundamento) es la lucha por la solución del problema del todo y las partes, de la unidad y multiplicidad, del cambio y del reposo, del espíritu y la materia, de identidad y diferencia. La búsqueda de "la hipérbola de todas las hipérbolas" se contrasta con el temor de su regreso exageradamente rápido a la "identidad ingenua". Ese ensayo nos muestra, por ejemplo, la posición de Hoelderlin, frente a Kant y frente a la crítica que hicieron a éste Fichte y Schelling.[25] Según ellos, Kant no era capaz de captar la síntesis universal en toda su originalidad; según Hoelderlin, Kant tenía una razón para esa "incapacidad"; simplemente no fue su intención de captarla, a base de sus sospechas críticas. Schiller, según Hoelderlin, había ya avanzado un poco sobre Kant[26] en lo que toca al cálculo de la ley y técnica que rige la producción de lo bello; Hoelderlin mismo avanza sobre Schiller. Mientras que Kant había buscado las condiciones de la posibilidad de una receptividad de lo variable dado en la intuición sensible al concepto puro de la razón, Hoelderlin especula

[23] Beissner, *op cit.*, p. 298.

[24] Beissner, *op. cit.*, p. 241-265. Interpretación en Allemann, *op. cit.*, parte III y Ryan, *op. cit.*, 30-48 y 80-103; además Konrad, *op. cit.*, passim.

[25] SCHELLING formuló esa crítica en su estudio *Vom Jch als Prinzip der Philosophie*, 1795. (Del Yo como principio de la filosofía).

[26] A saber, en su escrito *Über Anmut und Würde* (De la gracia y la dignidad), 1793. HOELDERLIN tenía el plan de escribir un ensayo sobre las ideas estéticas de Schiller y Kant, apoyándose en el *Fedro* de PLATÓN (carta a Neuffer, 10 de octubre de 1794).

libremente, e. d. sin crítica, sobre el posible principio de esa receptividad sin dejarse arrastrar, como Schelling, por la fascinación de la identidad o síntesis, sino complicando, con intención, la relación de los opuestos (que han de coincidir en el principio) hasta tal grado que el desdoblamiento de oposiciones, seudo-oposiciones, oposiciones armónicas (el trabajo de lo negativo, como dice Hegel) aleja hacia lo inasequible la posible (di)solución.

El gran problema de la década (1790-1800), la relación de panteísmo (Espinoza) e Ilustración (Kant), fue abordado por Schiller, Fichte, Hoelderlin, Schelling casi simultáneamente; el hecho de que entre estos poetas y pensadores hubiera un contacto personal aumentaba la tensión fértil que llevó al nacimiento del idealismo especulativo. En unos años, Jena se hizo centro cultural de Europa, con una irradiación espiritual comparable a la de Atenas en el quinto siglo o de Florencia en el Renacimiento. Es de esperar que especialmente el encuentro de Fichte y Hoelderlin, mejor dicho la "lucha" del último contra la fuerte attracción de la "Doctrina de la Ciencia" pueda proyectar nueva luz sobre el origen medio secreto del idealismo especulativo.

Hoelderlin estudió en Jena, entre 1794 y 1796, es decir en la época del triunfo espiritual de Fichte quien enseñaba allí desde 1794; sabemos que Hoelderlin, además de participar en las conferencias sobre la "Doctrina de la Ciencia", ha conversado personalmente con Fichte al igual que otro poeta-pensador, Novalis.[27] Para siempre, Hoerderlin ha adoptado ciertos términos de la "Doctrina de la Ciencia", modificando, desde luego, su sentido original; en muchos de sus ensayos se siente, como esqueleto metódico la presencia de la dialéctica del Yo y del No-Yo,[28] y especialmente el concepto de la

[27] Sobre los *Fichte-Studien de Novalis*, Comp. NOVALIS "Schriften", ed. Samuel, Vol. II, p. 104-288 y la introducción detallada de H. J. Mähl (ibidem, p. 29), sobre la filosofía de Novalis compare HAERING, *Novalis als Philosoph*, 1957 y H. J. MÄHL, *Novalis und Plotin*, en "Jahrbuch des Freien Dentschen Hochstifts", 1963, p. 139-250.

[28] Naturalmente Hoelderlin usa raras veces esos mismos términos; los sustituye por las parejas "naturaleza-arte", "materia-forma", "poeta-época", "Grecia-Hesperia (Occidente)" y otras. Tampoco conserva el triple carácter formal de la dialéctica de Fichte que es a la vez un procedimiento ex-tensivo (la antítesis agrega algo nuevo a la tesis), in-tensivo (diferenciación progresiva de una síntesis ya lograda) y re-efectivo (actualización, en el pensar, de una posibilidad anticipada). Comp. W. HARTKOPF, *Die Dialektik Fichtes als Vorstufe zu Hegels Dialektik*, en Zeittschrift für philos Forschung Bd 21, 2 p. 173, 1967.

"determinación recíproca" —concepto fundante de la parte teórica de la "Doctrina de la Ciencia"— iba a ser el eje de su "poetosofia";[29] y no obstante, Hoelderlin, después de una breve dependencia, logró libertarse de la "tiranía" de Fichte, de su indiferencia frente a la naturaleza, tomando así un rumbo semejante al de Schelling.[30]

Dos fragmentos breves, "La ley de la libertad" y "Sobre el concepto de la pena",[31] muestran todavía hasta qué grado Hoelderlin dependió inicialmente de Fichte; ahí trata de demostrar la necesidad de pasar de la filosofía teórica a la filosofía práctica; la ley de la libertad humana se convierte en una exigencia, en un deber práctico, aquella inocencia de la voluntad se justifica por hacerse consciente, y este acto la liberta, la hace pasar de una moralidad inconsciente a la legalidad consciente. En una eticidad natural, Hoelderlin creía poder encontrar el origen de la subjetividad del artista, y del arte en general; esa eticidad sería una síntesis de dos tipos opuestos de fantasía que Schiller había distinguido: del "alma bella" y del "talento ético natural". Aquí radica el problema arriba mencionado: el de la búsqueda del origen de una unidad de ética y estética, de deber e inclinación, en el sujeto; a base de la doctrina kantiana, en la "Crítica del juicio", de que la belleza pueda figurar como símbolo de la eticidad, Hoelderlin quería, remontándose a Platón, concebir la belleza como reflejo del origen suprasensible del hombre, como modelo de aquella unidad que, en nuestro mundo, se da como alianza de razón y sensibilidad en la vida "bella y ética" (*Schönes Sittliches Leben*). Este es también el programa que Hoelderlin expresa en las introducciones a las tres primeras versiones de su novela-en-cartas, "Hiperión":[32] El amor como la fuerza que une teoría y práctica. Se notará que el mismo problema lo ocupó, en los mismos años, a Hegel, mas desde la perspectiva teológica.[33]

En cartas, dirigidas durante el año 1795 a Hegel, Hoelderlin comienza a expresar la sospecha de que Fichte estaba por renovar el dogmatismo refutado por Kant; el Yo absoluto le parece una nueva versión de la "*omnitudo realitatis*", sólo que ahora cumple además con las funciones de la "*substantia*" de Espinoza, es decir que todo está *en* ella y nada fuera de ella. Ahora bien, si el Yo absoluto no tiene nada fuera de sí (ya que lo contiene todo dentro de sí), no tiene ningún objeto y luego carece de conciencia; y luego no puedo yo tampoco tener conciencia de él; para mí, como ser conciente, el Yo absoluto sería una mera suposición. Probablemente, conjetura Hoelderlin, el error está en llamar a lo absoluto "Yo".

Con tal crítica —que parece haber influido a Schelling-Hoelderlin defiende a Espinoza (a través de Jacobi)[34] contra Fichte, reduciendo el sistema de la doctrina de la ciencia a un "espinozismo" subjetivo. Por suerte se ha conservado un fragmento, del abril de 1795, titulado por Beissner "Juicio y Ser" (*Urteil-und Sein*) en el cual Hoelderlin ataca a Fichte, basándose en Espinoza y Kant.[35]

"Juicio —esa es, en el sentido más alto y riguroso, la separación original del sujeto y objeto unidos en la intuición intelectual lo más íntimamente, aquella separación por la cual sujeto y objeto

---

[29] Ese término se justifica por la importancia "gnóstica", e. d. escatológico-soteriológica que Hoelderlin atribuye a la poesía. Un ensayo especial se va a ocupar del contenido de esa poetosofia.

[30] SCHELLING publicó, entre 1794-1796, las siguientes obras:

Über die Möglichkeit einer Philosophie überhaupt
Vom Ich als Prinzip der Philosophie
Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus
Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre.

Después de la amistad de juventud en Tübingen, los caminos de Schelling y Hoelderlin se separaron, muy pronto éste comienza a criticar el exagerado deseo de regreso al ser puro que carcterizaba a Schelling; comp. el siguiente fragmento (1795):

> "...mas aquellos sabios que diferencían con el espíritu solamente, sólo en general; se apresuran a volver al ser puro y caen en una indiferencia tanto más grande, porque creen haber diferenciado suficientemente, tomando por eterna la no-oposición a la cual han retornado. Han engañado a su naturaleza con el grado más bajo de la realidad, con la sombra de la realidad, con la sombra de la oposición ideal y de la diferenciación; y la naturaleza se venga..." (Beissner, *op. cit.* p. 237).

Schelling ha tratado de rechazar los reproches de Hoelderlin, pero más tarde, tal vez sin darse cuenta, ha regresado a conceptos hoelderlinianos (en los *Weltalter*).

[31] Beissner, *op. cit.*, p. 211 y 214.

[32] Beissner, *op. cit.*, Vol. III, p. 186-206.

[33] Para la relación de Hegel y Hoelderlin, comp. Haering, *op. cit.*, Vol. I, p. 470 ss.

El amor como núcleo de la dialéctica: comp. los fragmentos hegelianos sobre *Moralidad, Amor, Religión*, en NOHL, *Jugendschriften*.

[34] Comp. el ensayo *Anmerkungen zu Jacobis Briefen über Spinoza*, BEISSNER, *op. cit.*

[35] Beissner, *op. cit.*, Vol. IV, 1.

se hacen posibles, la participación primordial (*Urteil* = *Ur-Teilung*). En el concepto de la partición ya está presente el concepto de la relación recíproca de sujeto y objeto, y también la presuposición necesaria de un todo del cual sujeto y objeto forman parte. "Yo soy yo" es el ejemplo adecuado para este concepto de la partición primordial (=del juicio) como partición teórica; pues en la partición (=Juicio) práctica, se opone el Yo al No-Yo, no a sí mismo.

Realidad y posibilidad se distinguen como consciencia mediata e inmediata. Al pensar un objeto como posible solamente repito la consciencia precedente en virtud de la cual él es real. No existe para nosotros ninguna posibilidad pensable que no haya sido realidad. Por eso, el concepto "posibilidad" no vale para los objetos de la razón porque ellos nunca ocurren en la consciencia tales como deberían ser, sino sólo el concepto de la necesidad. El concepto de la posibilidad vale para los objetos del entendimiento, el de la realidad para los objetos de la percepción e intuición.

Ser expresa la unión del sujeto y del objeto.

Donde sujeto y objeto están unidos de manera absoluta, no sólo parcialmente, sino de manera que ninguna división (Partición) pueda realizarse sin violar la esencia de aquello que debe ser dividido —sólo en este caso puede hablarse de un ser en sentido absoluto, como sucede en la intuición intelectual.

Pero ese ser no debe confundirse con la identidad. Si digo: Yo soy yo, entonces el sujeto y el objeto no están unidos de tal manera que ninguna división pueda realizarse sin violar la esencia de aquello que debe ser dividido; al contrario: El Yo es posible sólo por medio de esa separación del (sujeto) Yo y del (objeto) Yo. ¿Cómo puedo decir: "YO" sin autoconsciencia? Pero ¿cómo es posible el conocerse a sí mismo? Por medio de yo oponerme a mí mismo, de yo separame de mí mismo; pero, a pesar de esta separación, me reconozco en lo opuesto como lo mismo. Pero ¿en qué sentido como lo mismo? Así puedo y debo preguntar; porque en otro sentido (lo mismo) está opuesto a sí mismo. Por eso, la identidad no es una unión de sujeto y objeto que sucede de manera absoluta; por eso, la identidad no es igual al ser absoluto".

D. Henrich ha hecho un estudio detallado sobre las circunstancias y el sentido del fragmento;[36] lo que extraña es la fecha temprana de esa crítica; Hegel no había tenido tiempo para estudiar a Fichte, mientras que Schelling publicó su primer escrito, independientemente de la crítica de Hoelderlin, en el mismo mes.

[36] *Höelderlin-Jahrbuch*, 1965/66: "Höelderlin über Urteil und Sein. Eine Studie zur Entrwicklungsgeschichte des Idealismus", p. 73-92.

Si reconstruimos el contenido del fragmento —ya que, según Henrich la secuencia de los pasajes del texto tal como está publicado no es la original—[37] encontramos primero la *oposición* del juicio y ser, conceptos que tradicionalmente no están en ese tipo de relación.

La unidad o "divinidad desaparecida" puede "personificarse" (*epiphanía*) en un ser bello que representa el "*Hén kaí Pán*"; el amor de "Diótima" era para Hoelderlin la "*parousia*" deseada.[38] La respuesta debida a tal "gracia" es la poesía: Lo divino no se representa sino en himnos. El poema es el hijo de ese encuentro que marca la "vuelta" del curso "excéntrico" de la existencia. El prólogo al "Hiperió" dice sobre este curso:[39]

"Recurrimos todos un curso excéntrico y no hay otro camino posible desde la niñez hacia la consumación. La unidad bienaventurada, el ser —en el único sentido de la palabra— está perdido para nosotros, y tuvimos que perderlo si debíamos apetecerlo y alcanzarlo. Nos soltamos del "*hén kaí pán*" pacífico del mundo para restituirlo, a través de nosotros mismos. Estamos en contienda con la naturaleza, y lo que al principio, como debe creerse, era uno, se contrapone ahora mutuamente, y dominio y servidumbre cambian, en ambos lados. A veces nos parece que el mundo lo es todo y nosotros nada, a veces también que nosotros somos todo y el mundo nada. También Hiperión se dividió entre esos extremos. Terminar esa contraposición eterna entre nosotros mismos y el mundo, restituir la paz de toda paz que es más de toda razón, unirnos con la naturaleza en un uno-todo-infinito esa es la meta de todo nuestro esfuerzo; si lo sabemos o no, no importa. Pero ni nuestro saber ni nuestro actuar llega, en cualquier período de nuestra vida, al punto donde termina toda resistencia, donde todo es uno; la línea determinada se une con la línea indeterminada en aproximación infinita solamente".

La función del Eros dentro del curso excéntrico es[40] la de apa-

[37] Comp. la 4ta. parte del ensayo de Henrich.

[38] HEGEL, *Jugendschriften*, ed. Nohl, p. 373-382.

[39] *Diotima* (=Susette Gonthard), no fue concebida por HÖLDERLIN como un ser humano endiosado, sino como la divinidad humanizada.

[40] Beissner, *op. cit.*, Vol. II.

ciguar, por lo menos para momentos extra-temporales, la tensión entre el deseo excesivo hacia lo sobre-individual y el encadenamiento deprimente en el estar-ahí (*soma-sema*); esa tensión que constituye la autoconciencia —el precio que pagamos por el don de la razón— "recuerda" su propio contrario, que está "presente por ausencia", "la simplicidad e inocencia del primer tiempo": el amor y la "reminiscencia idealizante" son lo mismo: "devenir en el perecer", llegar a ser donde se deja de ser, en la "muerte —de lo individual", en la "disolución idealizante"— éste será el tema de la poetosofía.

W. Binder ha mostrado, en un ensayo muy bello que completa los resultados de su estudio sobre el "Hiperión" en qué sentido ese libro de Hoelderlin figura como el único "análogon" poético del idealismo alemán.[41] La novela se desarrolla en tres niveles, relatando la vida pasada del héroe, su informe actual (en cartas) sobre ella y sus reflexiones con motivo del informe; ello equivale a decir que cada hecho relatado tiene la forma de conciencia, y ésta es la conciencia de la conciencia de una conciencia —(reflexiones sobre el informe sobre experiencias pasadas)— una preformación del "autosaberse del saber", o "del saber absoluto" en Hegel; también encontramos "la negación de la negación" como principio: la sensación inmediata (dolor o alegría del protagonista) es levantada en

[41] Lo contrario, lo "con-céntrico" o endo-céntrico está descrito por HOELDERLIN en el fragmento *Juventud de Hiperión*, (Beissner, *op cit.*, II p. 506) de esta manera: "Piense, si te es posible, el espíritu puro; él no trata con la materia; por eso no vive, para él, ningún mundo. Para él, no sale ni se pone el sol: El lo es todo, y por ende, él no es nada para sí; no carece por no poder desear; no sufre, pues no vive"; esa manera de éxtasis preesistente se nota todavía en el tipo de ser de los niños o dioses: "sin destino, tal dormido / niñito, alientan los celestes; /castamente guardado / en modesto capullo / florece eternamente / en ellos el espíritu, / y los ojos felices / miran en tranquila / eterna claridad..." (*Hyperions Schicksalslied*, BEISSNER, *op. cit.*, Vol. I, p. 265). Después, cuando termina la armonía, comienza el dualismo entre "la pobreza de la finitud" y la "abundancia de la divinidad", nace la resistencia con el sentirse-diferente, y, con ella, el espíritu individual-intelectual. Ambos instintos son inevitables (si queremos dejar de ser bestias); la limitación y la expansión, el vivir y morir. (Comp. *Juventud de Hiperión*, BEISSNER, *op. cit.*, Vol. II, p. 507). Como dice la segunda estrofa del mismo poema: "Mas nos es dado a nosotros / ningún reposo en paraje ninguno, / se esfuman, caen / los sufridos hombres, / a ciegas, de hora / en hora, / como agua de peña / a peña arrojada, / a lo largo de los años, abajo en lo incierto". (ibidem I, 266). Comp. también el poema *El hombre* (Ibidem I, 263).

la tristeza consciente del informante, y ambas se levantan en la serenidad metafísica de la reflexión. Dada la identidad de la persona que reflexiona, cuenta y experimentó, toda la novela, pobre en hechos, es un acontecer interior dialécticamente estructurado; la "reminiscencia idealizante" de la reflexión transforma no solamente el aspecto de los hechos "heroicos" del pasado, sino al informante mismo quien ve ahora los sucesos particulares pasados bajo la perspectiva de la irrupción de lo absoluto (*Diótima*) en lo contingente, de manera que las vivencias trágicas del pasado reciben, desde la retrospectiva, el carácter de necesidad, como momentos de un curso que comenzó donde desembocará: en lo infinito.

Binder observa en el mismo ensayo cómo el esquema idealista del "Hiperión" llega a una crisis por el descubrimiento de la facticidad del tiempo expresado en las tres versiones de "La muerte de Empédocles", en la figura del "dios del tiempo" (Júpiter).[42] Más importante es que Hoelderlin reduce el idealismo al absurdo usando la dialéctica idealista; el ser que en la conciencia llega a su autoconocimiento (=la naturaleza que en el hombre se siente a sí misma —la culminación del idealismo)— lleva a una "*hybris*" "necesaria del individuo (Empédocles cree ser la encarnación del yo absoluto) y ese depotenciar del ser por la conciencia conduce a la crisis en la cual el ser "se retira" en lo insensible y la conciencia cae en la insensibilidad. Solamente la muerte voluntaria del individuo hace regresar la conciencia al ser; pero esta "disolución" produce una nueva relación con el ser, más allá de la vivencia idealista: en los grandes himnos "patrios" el ser ya no necesita al sujeto para llegar a sí mismo, sino que lo usa como *objeto* de revelación; en el himno "Patmos", Hoelderlin opone a la anarquía desligada del ambiente gnóstico-idealista la pureza de Juan quien, en vez de la búsqueda del espíritu que se piensa a sí mismo, se contenta, ante el ser (la naturaleza) con un "hallar" modesto y con el "conservar de lo hallado". Y mientras que en el "Hiperión" dominaban los dioses "espaciales" (de los cuales Hoelderlin no sabía si *son* o si son producidos por el hombre), y en "La muerte de Empédocles" dominaba el dios del tiempo ("mentalmente fáctico"), ahora la dialéctica de las épocas se sustituye por la eterna presencia del ser escatológico, denominado a veces Cristo,

[42] "Hölderlin-Jahrbuch, 1965/66", *Hölderlins Dichtung im Zeitaltes des Idealismus*, p. 57-72.

a veces Dionysos, a veces Héracles. Es a este Hoelderlin tardío a quien se refiere Heidegger.

La anticipación del camino de Hoelderlin respecto del idealismo especulativo no quiso sino indicar el lugar que ocupan los fragmentos filosóficos cuya interpretación sola puede, en detalle, aclarar los pasos particulares de este camino: pertenecen a la época de "La Muerte de Empédocles" (1798/99), es decir, según Binder, de la crisis del idealismo en Hoelderlin. La interpretación que confirmaría o rechazaría la tesis de Binder será objeto de un ensayo futuro.[43]

[43] Ensayo *cit.*, p. 64 ss.

LA FILOSOFIA DEL LENGUAJE DE MERLEAU-PONTY

Por RAMON CASTILLA LAZARO

CUANDO Merleau-Ponty presenta el habla como "cuerpo" del pensamiento, y el cuerpo como sujeto anónimo y originario, portador de la conciencia, lo hace polemizando principalmente con el idealismo trascendental de Husserl, que es un punto de referencia casi constante en la filosofía de la conciencia encarnada del filósofo francés. Por ello, una buena vía de acceso a la filosofía del lenguaje [1] de Merleau-Ponty será, sin duda, considerar la manera cómo éste entendió su relación con el fundador de la fenomenología.

1. *La sombra de Husserl*

Heidegger ha escrito que cuanto más grande es la obra de un pensador, tanto más rico es lo no-pensado de esa obra, es decir, aquello que, a través de esa obra y mediante ella solamente, viene hacia nosotros como algo todavía no pensado.[2] Aplicando esta

[1] Prescindiremos casi por completo de las últimas reflexiones de MERLEAU-PONTY sobre el lenguaje, recogidas en *Le visible et l'invisible*. Gallimard, París, 1964. Puede consultarse al respecto el libro de R. C. KWANT, *From Phenomenology to Metaphysics. An Inquiry into the Last Period of Merleau-Ponty's Philosophy*. Duquesne University Press. Nauwelaerts, Louvain, 1966.

[2] *Der Satz vom Grunde*. Pfullingen, 1957, p. 123.