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

Director

Ludwig Schajowicz

Director del Departamento de Filosofía

Directores Asociados

José Echeverría

José M. Lázaro

Monelisa Pérez Marchand

Secretario de Redacción

Angel J. Casares

Director Asociado del
Departamento de Filosofía

DIALOGOS

REVISTA DEL DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
UNIVERSIDAD DE PUERTO RICO

AÑO IV NUMEROS 8-9 JULIO-DICIEMBRE, 1967

COPYRIGHT, 1967
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA DE LA
FACULTAD DE HUMANIDADES DE LA
UNIVERSIDAD DE PUERTO RICO

PRINTED IN MEXICO
IMPRESO Y HECHO EN MÉXICO

Editorial Cvltvra, T. G., S. A. Guatemala 96. México, D. F.

D I A L O G O S

REVISTA DEL DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
UNIVERSIDAD DE PUERTO RICO

SUMARIO

Pág.

TEXTO

HEINRICH HEINE, *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland* 7

E. M. CIORAN, *Los nuevos dioses* 13

MANFRED KERKHOFF, *Aspectos terroristas en el panteísmo de Nietzsche* 27

ANGEL J. CASARES, *Nietzsche, el ateísmo y el terror* . . . 41

LUDWIG SCHAJOWICZ, *Existir o filosofar: la paradoja de Nietzsche* 49

MANFRED KERKHOFF, *Respuesta* 66

LUDWIG SCHAJOWICZ, *Las pequeñas acciones divergentes (Respuesta a Manfred Kerkhoff)* 70

JEAN AMÉRY, *Sobre la forzosidad e imposibilidad de ser judío* 73

ALFREDO STERN, *Nietzsche — El Descartes de la moral* . . 93

GERHARD SCZCESNY, *La "muerte del problema de Dios"* . . 107

HERMANN WEIN, *Nuevo ateísmo y nueva moralidad* . . . 117

Reseñas 139

Libros Recibidos 161

Revista de Revistas 163

Información 171

RESEÑAS

GEROLD PRAUSS, *Platon und der Logische Eleatismus*, Walter de Gruyter, Berlín 1966 (225 p.).
HARTMUT BUCHNER, *Eros und Sein*, H. Bouvier, Bonn 1965 (164 p.).

Los críticos modernos de los autores antiguos poseen, a veces, la arrogancia de enumerar, con cierta compasión intelectual, todo aquello que, según su punto de vista, todavía "faltaba" en Platón o Aristóteles o los griegos en general; se constata entonces que lamentablemente los griegos *no* tuvieron un sentido histórico (!), que Platón *no* llegó todavía a la deducción trascendental de los conceptos puros de la razón, que Aristóteles carece de sentido humanitario, etc. Tales constataciones negativas, aparte de su ingenuidad, no conducen a ningún resultado ya que lo que urge no sería buscar lo que *no* "tenía" Platón, sino buscar lo que, en vez de lo no tenido, de hecho tenía. Las afirmaciones negativas deben de llenarse con contenido positivo. El libro de Prauss constituye el esfuerzo de descubrir aquellas estructuras del pensamiento que Platón "tenía", en lugar de aquellas que de hecho, sólo Aristóteles descubrió, a saber del conocimiento en sentido de predicación y de la proposición en forma de una conexión de palabras; en última instancia: la teoría de la cosa como unidad de una multiplicidad de contenidos reales.

La expresión "Eleatismo lógico" se entiende en dos sentidos (que corresponden a las dos partes del libro): en el sentido positivo como rasgo fundamental de la temprana doctrina de las ideas, en el sentido negativo como la estructura, rechazada por Platón, en la tardía doctrina de las ideas. "Eleatismo" significa aquella tendencia de pensar los conceptos de unidad y multiplicidad en una alternativa tan estricta que ambas se excluyen entre sí, reclamando cada una una vigencia absoluta. "Lógico" es ese eleatismo en la medida que se proyecta en las teorías platónicas del *logos* (discurso) y del conocimiento. El autor dedica el primer capítulo (de la primera parte) a la aclaración del concepto de "Eleatismo lógico" por una confrontación triple de la actitud platónica —acerca de la relación unidad-multiplicidad— con la de Sócrates, Parménides, Heráclito.

En el segundo capítulo comienza la representación detallada del eleatismo lógico en la temprana doctrina de las ideas. Primero se investiga cuál fue el concepto que Platón desarrolló, en ese período de su filosofar, en relación al logos (*légein*), e.d. Prauss encuentra que Platón, en vez de entender la forma básica del logos como conexión de palabras, la entendió teóricamente como mero "di-onomázein", una especie de "atravesar nombrando", con ayuda de un mero agregado, de una multilpicidad absoluta de palabras; el logos como multiplicidad absoluta de palabras, sin embargo, no se deja caracterizar sin más ni más como concepto "eleata" ya que Prauss hace su análisis, en este capítulo ("Logos e Idea"), sobre la base de la lingüística solamente; así que se limita a constatar meramente el hecho de esa teoría temprana, sin implicar prematuarmente una influencia eleata.

El tercer capítulo ("Idea y Episteme") investiga la temprana teoría del conocimiento o de aquello que en el discurso se formula. Lo peculiar de esa teoría, sin embargo, no se comprende sino por un análisis previo del objeto del conocimiento, e.d. de la teoría de la cosa particular. Por eso, el tercer capítulo se divide en dos partes: La primera trata de la estructura de la cosa ("*aisthetón*") y llega al resultado de que Platón no interpreta la cosa como portador unitario de determinaciones objetivas (sustancia con atributos), sino como mero agregado, como multiplicidad absoluta de contenidos reales, en contraste a la idea como unidad absoluta ("simplicidad", "*monoeidés*"). Después de la explicación de este rasgo esencial —aquí sin duda se trata de "eleatismo"— se pasa, en la segunda parte, a la discusión del tipo de conocimiento de aquella "cosa". Al no entender Platón aquellos contenidos reales como atributos de una sustancia, como determinaciones de un portador unitario (cosa), consecuentemente tampoco interpreta la esencia del conocimiento de la cosa como captación y predicación de los contenidos reales como determinaciones de ésta, sino como un peculiar diferenciar y unir (identificar) de tales contenidos reales (realidades contenidas) —ya que éstos aparecen indiferenciablemente mezclados en aquel agregado que es la cosa. El proceso es el siguiente: Los contenidos reales que participan de las ideas respectivas y tienen su fundamento de existencia en esa participación despiertan, precisamente por ser percibidos de manera tan indeterminada, en el alma el saber de las ideas correspondientes (anámnesis) de manera que la indeterminación se levanta. La cosa conocida consiste, en analogía con la cosa todavía-no-conocida, también en un mero agregado, pero esta vez de una multiplicidad absoluta de ideas recordadas por el alma en las cuales aquellos contenidos reales están identificados como determinados. El proceso del conocer es entendido como "relacionar" "referir" (*äna-phérein*), mientras que la forma del conocimiento es el "noema".

Este tercer capítulo, el eje de la discusión del eleatismo lógico, contiene, además de la representación mencionada de la estructura de cosa y conocimiento, análisis detallados sobre la relación del habla con la reflexión filosófica, sobre el carácter dinámico de la cosa (*aisthetón* = *dynamis*), sobre "Platón y el principio de la contradicción". Especialmente valioso es el estudio sobre el anámnesis donde Prauss acaba definitivamente con algunos prejuicios muy corrientes sobre el tema: El anámnesis no es, de ninguna manera, el conocimiento solamente de las ideas, sino también de las cosas particulares; sólo éstas son objeto del conocimiento, mientras que "idea" es más bien un modo de conocimiento que sustituye a la percepción imperfecta. La teoría del conocimiento no coincide con la del anámnesis, aunque la discusión del tópico en el *Fedón* puede seducir a tal coincidencia. "*Anaphérein*", re-ferir significa entonces aquel acto por medio del cual el alma relaciona lo percibido al idear, mientras que la idea conocida, mejor dicho el saber "prenatal" recordado acerca de la idea es "noema" ("*enrnoeitai*").

La teoría platónica del conocimiento tiene, por ende, una estrecha relación con la teoría del discurso o habla. Pues la formulación de los conocimientos ya es dada, según Platón, por el mero poner de palabras particulares que significan, son signos de, tales contenidos reales. En el hablar discursivo de todos los días estas palabras —que en el fondo denominan lo universal, la idea— se usan continuamente para expresar lo nunca-universal, los contenidos reales de las cosas (*homonymía*). Platón se explica ese hecho extraño con su teoría del conocer, e.d. él cree que en ese hablar (como *di-onomázein*) de contenidos reales, éstos son identificados con ayuda de las ideas respectivas recordadas. De acuerdo con todo eso, Prauss puede constatar que el mismo eleatismo domina en las teorías tanto de la cosa, como del conocimiento de ella, como de la expresión de él. Todas las teorías, a pesar de las diferencias respecto a su objeto, interpretan siempre ese objeto como multiplicidad absoluta. Por eso, la temprana doctrina de las ideas representada como eleatismo lógico y onto-lógico (cosa), constituye un proyecto sin contradicciones interiores; no obstante desemboca ese proyecto en dificultades insuperables porque, dentro de su "terreno", la esencia del error (y, con eso, de la verdad) queda inexplicable.

De esas dificultades, de la revisión de la temprana doctrina de las ideas, trata la segunda parte del libro que, por el desvío del problema "¿Cuál es la condición de la posibilidad del error?", llega a la definición de una nueva teoría de la "episteme". Casi enteramente se trata de una reinterpretación de la famosa segunda parte del *Teeteto* que es el lugar donde ya se anuncia la nueva teoría de las ideas expuesta en el *Sofista* y donde Platón critica su propia teoría temprana de *logos, idea, episteme*. Aquí él logra descubrir

la cosa como unidad de una multiplicidad de determinaciones, el conocimiento como predicación (= el unir los conceptos en el juicio), la proposición como conexión de palabras, e.d. la superación del eleatismo lógico.

La única desventaja del libro de Prauss me parece consistir en el hecho de que él opone en forma de bloques la temprana y la tardía doctrina de las ideas, sin mostrar la transición, cómo Platón, paulatinamente, y con esfuerzos a veces inútiles, llegó al resultado obtenido. Con derecho Prauss nos remite, para los fines de una respuesta más detallada sobre el problema de la transición, a su bibliografía que es sumamente extensa e instructiva.—

El conocer es un fenómeno secundario que debe su impulso al empuje de un principio inderivable, racionalmente indeterminable, el *Eros*. Ese fenómeno originario de todo Logos, de lo lógico y de lo ontológico, es el tema del libro de Buchner que no "des-oculta" su ascendencia de Friburgo donde fue escrito como tesis doctoral: Sucede lo mismo que con "El ser y el tiempo", en lo que a la primera impresión se refiere; al principio parece como si por primera vez se abriera una puerta hasta entonces cerrada; se nos deja echar una mirada a través de la abertura y, mientras que nos acostumbramos a la nueva luz, se nos cierra, de una manera despiadada y como para siempre, aquella puerta. Esa impresión se debe tanto al estilo seudoheideggeriano que no deja entrar a nadie quien no sea un "iniciado", como también al contenido, ya que uno, después de haberse abierto paso en esa jungla de la "jerga", se da cuenta que en el fondo no valía la pena el esfuerzo y sudor! Los resultados, una vez "desmitologizados", reducidos a su puro contenido fáctico, no constituyen una gran novedad (presupuesto que uno ya esté familiarizado con la interpretación de la metafísica que desde Friburgo se nos impone como destino occidental). Como siempre, el método típico de etimología hermeneútica, de hecho abre nuevos horizontes, mas la excentricidad con la cual es llevada hasta lo absurdo destruye o por lo menos obstruye lo cuidadosamente construido.

Buchner, con su mezcla de una seria interpretación filológica y de una ruidosa revelación mística sobre "amor y ser", se limita, con argumentos justificables, a la interpretación del "Banquete", más aún, al pasaje central de ese diálogo, e.d. excluyendo los discursos anteriores a Sócrates-Diotima y, también, la completación concreta-práctica del discurso de Alcibíades. La intención es, entonces, de interpretar ese pasaje (199 c3-212 c3) de manera que lleguemos de un "opinar corriente y vago" a "una comprensión siempre más preguntante (!)" de la interrelación pensada "originalmente" por Platón entre Eros y Ser (*"erân"-"eïnai"*). La interpretación del pasaje, significa esto, no es el fin en sí, sino un medio para la comprensión "más preguntante" —un procedimiento ya experimentado por el "Maestro". Aunque Buchner cita en su bibliografía (incompleta) los estudios filológicos más sobresalientes (acerca del *Banquete*) interpreta, al mismo tiempo, sin tener, aparentemente, ninguna idea de las dificultades de estructura descubiertas ya hace tiempo precisamente en aquel mismo pasaje.[1]

Lo peligroso de tal interpretación está en la identificación ingenua de problemáticas antiguas y modernas, y eso a pesar de la conciencia clara de tal procedimiento ambiguo; por un lado, Buchner confiesa que va entender la relación Eros-Ser sobre la base "del hecho apenas notado y reflexionado (!) de que, desde Platón, la filosofía piensa el ser del ente junto con el Eros, es decir, con una doctrina de la voluntad trascendental (!!)...";[2] por el otro lado, se excusa por identificar "excepcionalmente" Eros y "Wille" (voluntad) asegurando que no está pensando en la subjetividad moderna como causa de esa relación.[3] Es natural que Buchner le "concede" a Platón que si en el "Banquete", en el fondo, se trata de la exposición de una doctrina del ser y no-ser, no obstante Platón no pudo todavía tener la comprensión (que Buchner tiene) de la relación Eros-Ser "como tal". Platón piensa "*en* esa relación, no sobre ella". El epígono de Heidegger cree tener la ventaja de poder pensar la relación como tal y quiere, por ende, que "Eros y Ser se interpreten mutuamente".[4] El que Platón no pudo todavía pensar la esencia del Eros "desde sí misma" es repetido en la conclusión del trabajo que, al lado de un elogio de la pretendida profundidad de la problemática onto-teo-lógica en el "Banquete", al mismo tiempo anula el elogio (innecesario) por esa "comprensión" indulgente que Buchner tiene para las imperfecciones de un pensador cuya única culpa consiste en haber vivido dos mil quinientos años antes del gran oráculo de Friburgo. Claro que, en imitación del gran curandero, Buchner no deja de recomendar y prevenir continuamente, durante sus "interpretaciones", en lo que a nuestra época se refiere, esa pobre "noche del olvido del ser". Habría faltado solamente que el autor hablara de sí mismo, como el Maestro lo hace, en la tercera persona, como si se tratara no de un Yo, sino de un evento que habla.

M. KERKHOFF

---

1 Comp. la más reciente discusión de esas dificultades por JÜRGEN WIPPERN: "Eros und Unsterblichkeit in der Diotima-Rede des Symposions", en "synusia", *Festschrift für Wolfgang Schadewaldt*, pp. 123-160, Neske, Pfullingen, 1965.

2 BUCHNER, *op. cit.*, p. 9.

3 *Ibidem*. En una nota Buchner afirma, además, que la transformación de la filosofía antigua de la voluntad en la estructura moderna de la subjetividad ocurre en Schelling. Eso parece ser un poco tarde; ya en Cusanus y naturalmente en Leibniz sucede tal cambio.

4 BUCHNER, *op. cit.*, p. 12.

ARNOLD METZGER, *Phänomenologie und Metaphysik*. Das Problem des Relativismus und seine Überwindung. G. Neske, Pfullingen 1966 (2ª edición).

EUGEN FINK, *Studien Zur Phänomenologie* (1930-1939). Phaenomenologica 21. Martinus Nijhoff, Den Haag, 1966.

El rumor persistente de la "caída de la metafísica" ya se ha convertido, bajo la influencia apremiante de Heidegger tal vez, en una ideología de la refundación del filosofar; ya "metafísica" cuenta entre los tipos "prehistóricos" del pensar, ya la sociología filosófica ha desenmascarado el pensar metafísico como enajenación y esquizofrenia,[1] como un imaginar (creación de imágenes) mágico, casi patológico que se realiza en analogías biomórficas, tecnomórficas, sociomórficas sin la esperanza de jamás llegar a "la cosa misma";[2] la ironía de esas "superaciones", aun donde se justifican como el descubrimiento de una inaudita "traición del ser", es, sin embargo, que al convertirse en ideología no se libertan de la enajenación y caen aún más profundo en la esquizofrenia[3] con todas sus consecuencias de identificaciones falsas, mistificaciones dramáticas, actitudes misioneras.

Se trata de la aporía básica de todos los fundadores: por tener el nuevo comienzo algo de arbitrario, hasta violento, por encontrarse fuera del nexo de causa y efecto, se necesita una justificación, una autoridad "absoluta" que garantice el derecho a un acto tan revolucionario como lo es la nueva constitución de un orden o sistema; se puede, para cumplir con esa necesidad, remontarse a una fundación mítica que sería el modelo de la actual copia —digamos Roma como la Troya renacida, o la fundación de los Estados Unidos como otro "éxodo"— o se puede, por aversión contra el esquema mítico del retorno eterno, proclamar el acto mismo de la constitución como suficiente garantía para el derecho a esa "creación de la nada"[4] y ese es el caso típico de la filosofía, sea metafísica o antimetafísica: se entiende como un comienzo de autofundación, como su propio "subiectum". Del dilema de la subjetividad, de las dificultades de la fundación (después de una supuesta caída) tratan los dos libros que son ambos —y esa no es ninguna

[1] Comp. J. GABEL, *Ideologie und Schizophrenie. Formen der Entfremdung*, Frankfort 1967 (La fausse conscience — Essai sur la réification", Paris (1962).

[2] Comp. E. TOPITSCH, *Ursprung und Ende der Metaphysik*, Wien 1958.

[3] Sobre existencialismo y esquizofrenia comp. GABEL (nota 1); comp. también E. Topitsch, "Soziologie des Existenzialismus" en *Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft* (Soziologische Texte 10) Neuwied 1966 (2ª edición).

[4] Comp. H. ARENDT, *On Revolution*, New York 1963, los capítulos "Constitutio Libertatis" y "Novus ordo saeclorum".

casualidad— reediciones de escritos correspondientes de la época de los treinta cuando todavía era posible notar la ironía mencionada: a saber que la tentativa de la refundamentación no pudo prescindir formalmente del modelo metafísico —ya que este es el arquetipo de fundamentación— y que no se superó tampoco el pensar analógico ya que —precisamente por la necesidad de fundarse en sí mismo— el modelo bio —o sociomórfico sólo fue sustituido por un modelo logo —o gnoseomórfico, en otras palabras por otro antropomorfismo inevitable y tanto más embarazoso.[5]

El rumor mencionado quiere que la primera enajenación —la del hombre y de su antiguo "subiectum", la naturaleza— haya ocurrido cuando, en el Renacimiento, se descubrió la infinitud del universo. El hombre, viviendo hasta entonces en "armonía" con la naturaleza, como parte participante en la vida orgánica del todo, no como trozo extrañado, opuesto a la physis, pierde, de un día a otro, el "hogar" que lo había protegido, donde se había sentido seguro y "en casa": paredes, suelo y techo (los límites del universo cerrado) se alejaron de él, y él quedó ahí, flotando en la nada, sin sostén, sin protección, solitario en la "noche del ser"; por desaparecer los límites, también se le va el centro, mejor dicho el centro está en todas partes o en ninguna parte fija; no le queda otro remedio al hombre que el más absurdo: se proclama a sí mismo centro, asume el papel de subiectum que antes tenía la naturaleza, y desde ese momento trágico la filosofía es una filosofía de la subjetividad; el sujeto se convierte —en regresión significativa— otra vez en un cazador, persigue la naturaleza que se aleja de él, trata de "sujetarla", (subjetivarla), la conquista con su voluntad de dominio,[6] con su técnica; la transforma en algo irreconocible, la explota, la ultraja y —no es de admirarse— en sus horas tranquilas se lamenta, en irremediable nostalgia, de la enajenación, de la "pérdida del centro", de "la muerte de la luz" como si no hubiera sido él mismo el culpable arrogante de su soledad prometéica.

El eco de esa necesidad de autofundación, del fracaso como principio, es la filosofía de Nicolaus Cusanus; ahí se plantea el problema de la fundación o fundamentación con toda severidad y seriedad; este pensador profundísimo anticipa las dificultades, seudo-soluciones, grandiosidades de un

[5] Del encadenamiento del pensar en el habla o del carácter inevitablemente logomórfico de todas las aserciones sobre el mundo "objetivo" trata toda la obra de Wittgenstein.

[6] Que de hecho esa voluntad es el motor del pensar moderno es una idea que —ya antes de Nietzche— fue concebida por Hegel cuya filosofía trata en vano de reconciliar el conflicto de esa voluntad (praxis) con la "idea" (teoría) encarnada en el sujeto moderno. Comp. M. RIEDEL *Theorie und Praxis im Denken Hegels*, Stuttgart 1965.

pensar que se enciende en el apagarse de las luces de la dialéctica hegeliana con todo su aspecto apocalíptico; raro es el hecho de que Hegel lo haya ignorado por completo.[7]

Con el instinto infalible que ya ha probado en otras publicaciones,[8] Metzger reproyecta el origen de las dificultades de fundamentación con las cuales la fenomenología de Husserl, Scheler y Heidegger no se enfrentó tan radicalmente como habría sido necesario en un momento en que la reminiscencia lo es todo, hacia la doctrina de la "mens" del gran cardenal de Cusa; el fundamento absoluto buscado por la fenomenología en el "ego trascendental", como suelo primordial de toda intencionalidad (identificada por Metzger con "trascendencia"), debe su primera y ejemplar fundamentación al análisis del sujeto como cazador (desiderium) de la verdad, análisis presentado en la "teoría del conocimiento" de las obras "De docta igorantia", "Idiota de mente", "De visione dei".[9] Mezger, no obstante, no intenta hacer una "explicación histórica de la decadencia relativista" de una apertura al problema de la fundamentación[10] —¿qué se ganaría con constatar anticipaciones?— tal método "naturalista" es rechazado; pero igualmente es rechazado el método —igualmente "naturalista"— de una presentación "sistemática" ya que un saber general, "solitario", en forma de un razonamiento "vacío" sobre la relación de sujeto y objeto, sería un saber inconsciente de sí mismo, es decir de su historicidad, del camino elaborado que es idéntico, desde Hegel, al sistema. El libro no trata, por ende, de la Fenomenología, sea como método, sea como sistema; tampoco trata de la prehistoria de la misma, sino de la relación, mejor dicho de la presuposición de una relación entre los dos aspectos rechazados como tales; el fundamento metafísico de la problemática fenomenológica de la fundamentación, un fundamento tanto histórico como sistemático, la condición de la posibilidad de la problemática —ese es el tema. La cuerta y última parte del libro —también su parte culminante— es dedicada a la posición (histórica) filosófica de la Fenomenología, para hacer resaltar el fondo ontológico de los esfuerzos de re-fundación. Primero, Metzger nos hace concebir en qué sentido se esconde un problema (no siempre advertido por la Fenomenología)

[7] La semejanza entre la forma de pensar de Hegel y de Cusanus brillantemente elaborada por K. H. Volkmann-Schluck *Nicolaus Cusanus*, Frankfurt 1957.

[8] Menciono: *Freiheit und Tod, Dämonie und Transzendenz* (1964), *Automation und Autonomie* (1964), *Existenzialismus und Sozialismus* (1967), *Der Einzelne und der Einsame* (1967).

[9] La primera edición de todas las obras de Cusanus, (bilingüe, latín-alemán) se ha terminado este mismo año: *Nikolaus von Kues, Philosophisch-Theologische Schriften*, (3 tomos), ed. L. Gabriel, Herder, Wien 1964-67.

[10] *Op. cit.*, prólogo 12-16.

detrás de este esfuerzo; aclara que la nueva interpretación de la verdad (ontológica) como certeza (fenoménica), y la fundamentación de ésta en el "ego" (trascendental) amenaza de antemano destruir la evidencia buscada como fundamento. En un desvío histórico, Metzger relaciona esa certeza con el modelo moderno de la subjetividad, con el "cogito" de Descartes, y finalmente ese último es referido a la "mens mensurans" de Cusanus; esas referencias parecen, a primera vista, arbitrarias, mas pronto se aclara que la noción de un "ego trascendental" como fundamento de la evidencia que, a su vez, funda el sistema de las certezas, de hecho no habría sido posible sino sobre el suelo supuesto de aquella enajenación que llevó a la subjetividad moderna, ya que entender la conciencia como "intenacionalidad de..." significa, de hecho, suponer un "desiderium" como determinación ontológica del "hombre-cazador-de verdades". El punto decisivo es entonces que Metzger encuentra la justificación de la empresa fenomenológica en una segunda enajenación que siguió a la pérdida del mundo (y de Dios, automáticamente): a saber la pérdida de la certeza de sí mismo de la subjetividad moderna; el sujeto que se había colocado en el centro, se des-coloca otra vez de ese centro que es él mismo, por motivo de unas experiencias que lo han hecho dudar de la validez de su presuntuosa autofundación (desde Hegel).

De esa enajenación de sí mismo del sujeto, y del relativismo consiguiente de la subjetividad "vaciada" trata la parte final (de la cuarta parte); Metzger interpreta la retirada positivista a "los hechos" a lo largo de un análisis de la transformación que ha sufrido el concepto del "hacer" (hecho) en sentido de "actio" y "labor".[11] Finalmente, desde el horizonte del sujeto que ha perdido su mismidad, se abre el carácter problemático de cualquier tentativa de refundamentación (ya que tanto el mundo como el Yo ya no pueden figurar como "subiectum"), y en especial de la refundamentación de Husserl. El resultado es que la Fenomenología, a pesar de su clara conciencia de la situación, no logra hacer inválidas las críticas positivistas de la arbitrariedad de la fundación de un "mundo de los *a priori*" —críticas ya anticipadas en el fondo por Hume.[12] En apéndices especiales, Metzger confirma ese resultado por breves discusiones de las respectivas actitudes de Heidegger y Scheler, nunca negando la seriedad de los trabajos de ambos; en el fondo se trata de reactulizaciones del problema del llamado "Idealismo Alemán" acerca de la realización de las ideas en el mundo; sólo que hoy ya no se cuenta con las bases de aquel idealismo.

[11] El análisis que sigue, en grandes rasgos, las argumentaciones de Hegel y Marx sobre el concepto metafísico-escatológico del "trabajo" llega al resultado que el hombre, después de haber perdido la certeza de sí mismo, cae en las manos de la realidad enajenada de manera que los productos de su trabajo se "rebelan" contra su amo.

[12] Comp. también Th. W. Adorno, *Metakritik der Erkenntnistheorie*, 1956.

Las tres partes precedentes a esta cuarta parte bosquejada se entienden como consideraciones introductorias sobre el "concepto de la Fenomenología", "el punto de partida de la Fenomenología" y "la hermeneútica de las Investigaciones Lógicas". La presentación de la Fenomenología parte de una descripción del concepto de "ciencia" (explicativa) en W. Dilthey, cuyas nociones de "vida" y "certeza" son también los conceptos guías de la segunda parte del libro.

La nueva edición del estudio de Metzger se justifica por haberse aclarado entre tanto que, de hecho, la Fenomenología significa la llegada de una nueva posición de la conciencia dentro de la historia de la subjetividad moderna; el libro de Metzger había sido comentado mucho al aparecer en el 1933, especialmente por el gran horizonte metafísico dentro del cual sabe situar un fenómeno que se proclamaba a sí mismo como el regreso al comienzo "sagrado" del filosofar. Se trata de un trabajo congenial y responsable que presenta su crítica de una manera tan noble —lejos de las polémicas que no entran en el campo del adversario— y con una sensibilidad tan lúcida que no es difícil notar que aquí habla una persona que ha vivido lo que piensa —una impresión casi superflua de precisar después de la lectura de *Freiheit und Tod*.

Frente a ese esfuerzo ejemplar en "veracidad intelectual", es muy interesante comparar las afirmaciones que Eugen Fink presenta en dos ensayos de sus *Studien zur Phänomenologie*,[13] especialmente sobre el mismo tema de la autofundamentación.

En ambos ensayos, Fink, aparentemente conmovido por el impulso de la "autocontemplación radical" exigida en la "reducción fenomenológica", conecta la idea de la fundamentación con el fenómeno originalmente filosófico del asombro, del admirarse que debemos aprender,[14] otra vez, de Husserl. Por esa conexión, la argumentación deja en seguida atrás toda necesidad de metacrítica o polémica; se sustrae simplemente de la dimensión histórica presentando al impulso husserliano como el evento de la primera verdadera fundación del filosofar, mejor dicho de la determinación, por primera vez auténticamente lograda, del fenómeno del comenzar en la filosofía. Fink, guiado por "el patos de la autoactualización del espíritu realizada por la auto-

[13] a) *Wan will die Philosophie* Edmund Husserls, (Die pnänomenologische Grundlengungsidee) (1934) *op. cit.*, pp. 157-178.

b) *Das Problem der Philosophie Edmund Husserls* (1939), *op cit.*, pp. 179-223.

[14] Al principio del segundo ensayo, sin embargo, Fink reconoce la imposibilidad de una re-actualización interpretativa de la experiencia fenomenológica. El mismo Husserl no respondió a ninguno de sus críticos por tener la impresión que nadie había entendido su intención fundamental.

contemplación",[15], nos abre la esencia de la "teoría original dada en el asombro (*Thauma, Ékplesis*)": "En la con-versión ad-mirante hacia lo que es, el hombre, para así decirlo, se abre, otra vez, primordialmente al mundo, se encuentra a sí mismo en la aurora de un nuevo día cósmico en la cual comienzan a aparecer en una luz nueva tanto él mismo como todo lo que es..."[16] En palabras muy enfáticas nos habla de la "situación primordial" del fundar, después del esfuerzo sobrehumano de la "epoché", del rechazo decidido de todas las formas de la "autocomprensión mundano-ontológica del espíritu",[17] es decir de las interpretaciones prefabricadas de sí mismo y del mundo que el hombre, qua ek-sistentia, ya *es* desde siempre; aún la nueva interpretación (hermeneútica) de la esencia fundamental del hombre que quiere fundar (!) también la ontología especial de la subjetividad,[18] la de Heidegger, está todavía fuera o lejos de la experiencia fundante de la "reducción fenomenológica". No obstante, es la tesis básica de la tentativa de Fink, autorizada por Husserl,[19] que la "comprensión de la Fenomenología como filosofía depende de la medida en que se conozca la temática de la conciencia como inherente al horizonte del problema del ser".[20] La potencia del admirarse que uno tenga o no tenga decide sobre el rango y la productividad de una filosofía: el hecho que haya algo y que algo es algo —a veces denominado "dios"— una vez que nos haya sacudido, conduce a una experiencia que, por estar tan fuera de lo normal, también está fuera del alcance de toda crítica.

De acuerdo con ese resultado —"en el trabajo realizado por Husserl está asegurada la posibilidad de una interpretación realmente lograda del mundo a partir del espíritu, de la subjetividad trascendental"—[21] Fink toma una posición opuesta a la de Metzger. Por parte, esa posición ya se expresa en su tesis doctoral, reunida a los ensayos del libro que discutimos: "Representación e imagen. Contribuciones a la fenomenología de lo irreal"[22] es su

[15] *Op. cit.*, p. 164.

[16] *Op. cit.*, p. 183.

[17] *Op. cit.*, p. 168.

[18] *Ibidem*, p. 167.

[19] Por lo menos Husserl autorizó, con un prólogo propio, la metacrítica de su asistente contra los ataques de la escuela de Rickert; esa metacrítica está también contenida en los *Studien...* bajo el título "Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik (1933), *op. cit.*, pp. 79 156. Sé de una discusión muy detallada y erudita de los ataques criticistas, principalmente de R. Zocher y F. Kreis.

[20] *Op. cit.* p. 189.

[21] *Op. cit.*, p. 177.

[22] *Vergegenwärtigung und Bild. Beitrage zur Phänomenologie der Unwirklichkeit*, 1930.

tema, dos análisis "provisionales" de las representaciones (reminiscencia) y de la conciencia imaginativa forman su contenido principal. Lo provisional de los análisis se debe a la falta de originalidad concedida por Fink ya que su trabajo se hizo bajo la dirección personal de Husserl. La parte más interesante me parece ser la exposición de los tipos de reminiscencia, basada en las lecciones de Husserl sobre la fenomenología de la conciencia interior del tiempo.[23] Fink distingue tres formas: la reminiscencia en el sentido corriente (es decir como recolección del pasado), la reminiscencia "hacia adelante" (Vor-erinnerung), la reminiscencia del presente (Gegenwarts-erinnerung). El concepto de "Vorerinnerung" ha sido adoptado, más tarde, por Metzger (en *Freiheit und Tod*, como reminiscencia anticipante de la muerte) y en E. Bloch quien usa ese término en contraste al patos platónico del anámnesis (retrógrada).[24] Fink, no obstante, no toma en cuenta la larga prehistoria de ese concepto que, en relación con el de la disolución (muerte, caída), forma un modelo metafísico del pensar y, análogamente, del ser; la historia de la eficiencia ("Wirkungsgeschichte"), mejor dicho de la decadencia, de ese modelo no ha sido escrito aún; ahí sería otra vez Cusanus el primer representante moderno de un tipo del pensar en el cual la caída, el fracaso es la condición del conocimiento de la verdad (inconcebible) *como* inconcebible,[25] un tipo del pensar que culminó y se abolió a sí mismo (en teoría) en el Idealismo Alemán (Hölderlin incluido)[26] para sobrevivir, en forma de resíduo, en Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger.

La publicación de los trabajos tempranos de Fink[27] es justificada por los editores como homenaje a Fink, al cumplir éste sus sesenta años de edad, y, además, por la gran influencia que han surtido al aparecer por primera vez en revistas hoy ya inaccesibles. Para la historia interna de la Fenomenología constituyen, sin duda, unas fuentes originales, a pesar del modo relativamente arbitrario de su contenido.

M. KERKHOFF

---

23 *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*, ed. M. Heidegger,

24 Comp. el capítulo "Contra la magia del anámnesis", agregado al libro sobre Hegel y Marx: *Subjekt-Objekt, Erläuterungen zu Hegel*, Erweiterte Ausgabe, Frankfurt, 1962, pp. 473-489; comp. también el ensayo "Incipit Via Nova", publicado (traducido) en *Diálogos*, 7 1967.

25 Comp. Volkmann-Schuluck, *op. cit.* pp. 1-71

26 Comp. el fragmento filosófico "Das Werden im Vergehen", (en *F. Hölderlin, Werke*, Kleine Stuttgarter Ausgabe IV, 1965, Stuttgart-Darmstadt, pp. 294-300), que desarrolla, antes de Hegel, con ayuda de los términos "disolución" y "reminiscencia", el salto misterioso en que consiste el "levantamiento" dentro de la dialéctica de Hegel.

27 Comp. su trabajo maduro y original *Sein, Wahrheit, Welt*, Den Haag, 1958 .

DIETER JAHNIG, *Schelling. Die Kunst in der Philosophie*, I, (Schellings Begründung von Natur und Geschichte), Neske, Pfullingen, 1966.
LAWRENCE J. RYAN, *Hölderlins Lehre vom Wechsel der Töne*, Stuttgart, 1960

Entre los manuscritos de Hegel fue encontrado un fragmento que después recibió el título "Älteses Systemprogramm des Deutschen Idealismus" el más antiguo programa de sistema del idealismo alemán —y cuyo autor es, probablemente, Schelling o, tal vez, Hölderlin;[1] termina con el siguiente pasaje significativo:[2]

> ...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 que 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, según mi parecer, no ha llegado aún a la mente de nadie: necesitamos una nueva mitología; pero esta mitología debe estar al servicio de las ideas, debe hacerse una mitología del Logos.[3]

Eso se escribió en el 1795; cinco años más tarde, Schelling publicó su "sistema del idealismo trascendental"[4] que culmina en la "deducción de un órgano universal de la filosofía" que desarrolla "los principios de la filoso-

---

1 Publicado por BEISSNER en su gran edición de las obras completas de Hölderlin, tomo IV, 1, pp. 297 y 425, Stuttgart 1961. Allí también literatura sobre la controversia acerca del autor posible del fragmento.

2 En lo que precede el autor constata que la metafísica pertenecerá a la ética que será un sistema de todas las ideas (= postulados prácticos); la primera idea es la intuición de mí mismo como un ser absolutamente libre; simultáneamente procede, de la nada, un mundo entero (el No-Yo); la descripción de éste sería la primera física verdadera. En lo que concierne a lo social, el autor anuncia la abolición del estado, la abolición de la fe en su forma autoritaria actual, divinidd del hombre en esta vida y este mundo. La cercanía a los escritos teológicos de juventud de Hegel es obvia.

3 BEISSNER, *op. cit.*, p. 298.

4 "System des transzendentalen Idealismus", ahora publicado en la *Philosophische Bibliothek*, tomo 254, ed. Ruth eva Schulz, con prólogo de Walter Schulz, editorial Felix Meiner, Hamburg 1957.

fía del arte según los principios del idealismo trascendental".[5] No se trata aquí de hacer el arte objeto de la investigación filosófica —esa no sería ninguna novedad— sino de interpretar el arte como instrumento supremo del filosofar, de caracterizar el espíritu como fundamentalmente poético, de considerar la intuición estética —complemento de la intuición intelectual—[6] como el acto supremo de la razón humana. Aunque el eco de tal empresa se sienta aún en la "Fenomenología del Espíritu" y más aún en los escritos sobre estética de Hegel,[7] aunque sepamos, desde Nietzsche, que de hecho el arte puede "valer más que la verdad", creemos que la empresa de Schelling es única en la historia de la filosofía, como lo afirma Jähnig en el libro que estamos por reseñar; hay que advertir que Nietzsche hizo su aseveración cuando ya la verdad se le había convertido en "una especie de error" lo que no se podría decir nunca en el caso de Schelling: él estaba todavía seguro de la existencia de una verdad única en filosofía —y no obstante da la preferencia al arte. Lo raro es que, según parece, no se ha tomado en sério, hasta ahora, la importancia de tal procedimiento, en la literatura sobre Schelling;[8] se les ha pasado por alto aún a los que decididamente se dedicaron al estudio de la estética del idealismo alemán que aquí se trata de una visión casi escatológica de una posible consumación del filosofar en el nivel social —ya que la filosofía hecha mito podrá tener, por primera vez en su larga historia de exclusividad minoritaria, repercusiones de consecuencia en el pueblo. Desde el mismo punto de vista se explica la renovada actualidad de semejantes experimentos que vemos realizados en ciertos fragmentos filosóficos de Hölderlin, aparte de la actualidad que ya posee para la filosofía de Heidegger.[9]

El tema del libro de Jähnig es "la pregunta si de hecho haya ésta función instrumental del arte en la filosofía, si de hecho se deja justificar la pretensión de Schelling".[10] A primera vista parece que hay que contestar negativamente. Jähnig menciona tres razones: a) al escribir el *Sistema del idealismo trascendental*, Schelling estaba obsesionado por la idea de avanzar, de cualquier manera, sobre el idealismo trascendental de Fichte; el basar la filosofía del Yo en el arte sería expresión de ese deseo o de la situación de indecisión en la cual se encontraba; la intuición estética sería una vivencia privada de él que confirma solamente lo que la intuición intelectual de Fichte ya había, de todos modos, conseguido; el arte sería no "órganon", sino documento. Esa es la interpretación más corriente entre los críticos de Schelling.[11] b) Mirando hacia Hegel como la culminación de la estética clásica alemana y tomándolo como medida, se constata que la idea de Schelling significa tanto una "estetización" del pensar como una "intelectualización" del fenómeno estético, de acuerdo a la "regla" de que, en Alemania por lo menos, uno es o poeta o filósofo, mas no ambas cosas a la vez.[12] e) Finalmente parece que el mismo Schelling reduce su proyecto a una mera aventura momentánea ya que él mismo, en varios escritos de su filosofía tardía, al reinterpretar, justificar, reformular sus escritos tempranos, conserva la validez de todos los puntos importantes de su filosofía trascendental —menos el papel de "órganon" del arte; o él prefiere olvidarlo por completo, o lo degrada a un mero "final formal" del proceso de la naturaleza, un papel que, además, debe compartir con la religión y la filosofía absoluta que abarca ambas (como en la construcción de escalas en la *Fenomenología del espíritu*, de Hegel) Así que, como formula W. Schulz, "referida a la evolución total de Schelling, la teoría del arte no tiene más importancia que la de una solución genial de recurso".[13] Al no ser que se atribuya a la mitología y a la revelación que son los temas de sus últimos libros,[14] un carácter indirecto de arte —de hecho Schelling las va a interpretar de esta manera— la constatación de Schulz parece irrefutable.

Jähnig se inclina a aceptar la versión de que de hecho la función instrumental del arte en la filosofía era un suceso momentáneo; pero precisamente para la transición fatal a un nuevo sistema trascendental del idealismo tenía su función, y después ya no; en otras palabras: si se logra comprender de qué clase de transición se trata aquí, —no de la simple emancipación de un filósofo frente a otro— se entenderá tanto la necesidad objetiva que forzó a Schelling en la dirección tomada como también el verdadero sentido del "sistema del idealismo trascendental" que no puede estar meramente en un esfuerzo de avance sobre Fichte. Schelling ha reflexionado propiamente sobre la vuelta que en el "sistema" se anuncia, estaba consciente del fundamento de historicidad que caracteriza la filosofía trascendental. El trata de fundamentar su propia intención, dentro del horizonte de la problemática kantiana-fichteana, y llega, durante ese esfuerzo y sin intenciones de fundar

[5] *Op. cit.*, p. 281.

[6] *Op. cit.*, p. 299.

[7] La importancia de los últimos ha aumentado continuamente en los estudios sobre Hegel comp. p.e. MANFRED RIEDEL, *Theorie und Praxis im Denken Hegels*, Stuttgart, 1965.

[8] Bibliografía en la introd. al *Sistema*, *op. cit.*, p. 304.

[9] Comp. BEDA ALLEMAN, *Hölderlin und Heidegger*, 1954.

[10] JAHNIG, p. II.

[11] Discusión de la literatura Jähnig, pp. 249-250.

[12] Comp. R. KRONER, *Von Kant bis Hegel*, pp. 104-111 (tomo 2), H. KUHN, *Die Vollendung der klassischen deutschen Asthetik in Hegel*, Berlín, 1931, p. 64.

[13] W. SCHULZ, *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, Stuttgart, 1954, p. 132.

[14] Comp. H. FUHRMANNS, *Schellings Philosophie der Weltalter*, Düsseldorf, 1954.

un nuevo sistema, a una transformación necesaria de la filosofía trascendental. Para que la necesidad de tal cambio objetivo se haga consciente es necesario averigüar antes cuál es la problemática especial del "Sistema" que fuerza, por su avanzar sobre Kant y Fichte, a realizar tal cambio: lo propiamente nuevo en el punto de partida de ese "Sistema" es, frente a los precursores, el papel de la naturaleza.

La ampliación de la "Doctrina de la ciencia" de Fichte consiste, para Schelling, en deducir, del Yo absoluto, no la posibilidad del saber en general sino del sistema entero del saber; es decir, el mundo objetivo entero, la naturaleza y la historia, deben, en detalle, deducirse del Yo o del sujeto-objeto; en fin, en vez de derivar la realidad del saber en general, se trata de derivar el saber determinado, en todas sus formas determinadas; la filosofía teórica pura debe convertirse en aplicada, concreta (con-crecida). Y de esa tarea resulta un problema que no existió para Fichte y que es la última raíz de la necesidad de recurrir al arte como "órganon" del filosofar: si no es el mero hecho, sino el sistema completo del saber que debe deducirse —y si, según Schelling, un sistema tiene el principio de su existencia en sí mismo— entonces la pregunta es: ¿Cómo puede encontrarse el fundamento de todo saber en la autoconciencia si lo que se busca, a saber el sistema del saber, ya está fundamentado en sí mismo? ¿Cómo puede uno pretender deducir (de la autoconciencia) algo que tiene, como la objetividad por excelencia, la razón de su ser en sí mismo (y no necesita otro fundamento, p.e. en la autconciencia)? La naturaleza, como sistema objetivo de todo saber, y aún cualquier objeto natural, tienen la causa de su existir en sí mismo. Con ese regreso a un concepto de Espinoza, se hace problemática la relación entre el principio de la certeza buscado en la autoconciencia y el carácter de sistema de la naturaleza, entre sujeto y objeto del conocimiento, más claramente entre el sujeto-objeto subjetivo y el sujeto-objeto objetivo, entre dos entidades absolutas. El conflicto entre la autocerteza humana y la autodeterminación universal muestra que Schelling, rompiendo con la tradición Descartes-Kant-Fichte, expresamente pone en duda, o pone como no-dada aquella certeza que los precursores encontraron en el Yo qua acto, qua producir. La única solución del conflicto puede consistir en un método, que, en una vuelta decisiva hacia lo histórico, describe la certeza no como dada, sino como potencialidad para actualizarse. Esa vuelta hacia lo histórico —entender la naturaleza como la etapa inconsciente, mas básica del autoproducirse del saber que, en la historia, llega a sí mismo— es, por un lado, el elemento verdaderamente original del "Sistema" y una anticipación del método hegeliano, y, por el otro lado, la causa de la necesidad de introducir una síntesis de naturaleza e historia en la intuición estética. El

primer tomo del libro de Jähnig —el segundo está por aparecer— trata exclusivamente de la justificación de esa necesidad, o, más concretamente, aclara primero la conexión entre el "Sistema" total y su parte final sobre el arte, por un análisis del tema y de la construcción del "Sistema", y después deriva la tesis final como consecuencia necesaria del principio y método del todo; sólo el segundo tomo emprenderá una interpretación minuciosa de la parte final misma, un trabajo difícil, ya que Schelling deduce nada más que los principios, mientras que Jähnig tratará demostrar lo que contiene esa "abreviatura" de material fenomenal; para tal empresa lo cualifica su conocimiento de la materia ya probado en su trabajo anterior sobre Hölderlin.[15]

Schelling, con su concepción subjetiva de la naturaleza —como proceso que se produce a sí mismo— y con su concepción objetiva de la autoconciencia —como proceso que trasciende al hombre que, a su vez, figura como mera etapa— tiene que recurrir a lo estético porque ello solo puede, simbólicamente, representar, es decir hacer finito, algo infinito —el proceso—; la contradicción necesaria de objetivar algo que nunca puede ser objeto (del filosofar) se resuelve por representación simbólica. El todo no es representable sino en el tiempo infinito: se necesitaría una inmortalidad; sólo el espíritu poético es capaz de intuir, en reminiscencia desde el fin anticipado, el fundamento escondido en el objeto, lo infinito en lo finito; esa "epifanía mítica" se da en la transición del momento de caída al nuevo devenir; la obra del poeta, del poeta trágico en especial, es signo, símbolo de ese devenir en el perecer, de ese abrirse de lo infinito y posible, al terminar lo real.

De acuerdo con lo expuesto, es consecuente que Jähnig, al llegar al cuarto capítulo de la segunda parte del libro[16] —titulada "El rasgo fundamentalmente estético del filosofar" (principio y método del sistema trascendental)— se remonta, para describir lo característico de la "conciencia suprema" como unidad real del saber tocante a naturaleza y libertad, al principio de la reminiscencia como criterio de verdad y certeza absoluta. Si lo que el yo consciente se representa como mundo objetivo no es más que la conciencia universal en-proceso o el pasado trascendental del Yo, entonces la ignorancia del yo empírico acerca del carácter fundamentalmente subjetivo

[15] D. Jahnig, *Vorstudien zur Erläuterung von Hölderlins Homburger Aufsätzen*, 1955.

[16] Los capítulos precedentes se titulan I) "La naturaleza como pasado del Yo", II) "La certeza como futuro" y III) "La historia como existencia de la libertad"; éstos temas están preparados por los capítulos II, III, IV de la primera parte que tratan, en forma de una interpretación que se mueve a lo largo del texto del *Sistema*, de "la intuición de la naturaleza" (I), de "la condición de la libertad" (II), y de "experiencia histórica, ciencia de la naturaleza y arte" (III).

del mundo objetivo —que es producto del producir ilimitado / autolimitado del Yo— no es sino el olvido de su propio hacerse. La verdadera esencia del mundo exterior se lograría, entonces, por una remembranza, y la filosofía no sería sino un "anámnesis" del Yo acerca de lo que ha sufrido y realizado en su ser general-pre-individual. De ahí se deduce que el criterio de certeza en la filosofía trascendental tiene la forma de la reminiscencia, entendida ésta como la capacidad *a priori* de conservar lo ya disuelto, sucedido. La reminiscencia que se dirige a la naturaleza e historia, una vez que le aclare al hombre que lo objetivo es en realidad su propio pasado olvidado, le quitaría a la naturaleza su carácter de opuesto, y se llegaría a una desenajenación, a un acuerdo (por recuerdo) entre hombre y naturaleza; segundo, ese acuerdo en el cual el yo consciente reconoce la naturaleza como Yo, significa para el hombre que debería proyectarse, a su vez, en la naturaleza, o la reminiscencia tendría la forma de un extrañamiento positivo, de una transformación del hombre que renuncia a su voluntad individual para integrarla en la voluntad sobreindividual: acuerdo del hombre con su destino (historia). Tercero, esa reminiscencia, por recordar algo que nunca antes ha estado en la conciencia, no es un simple acto de recuerdo (memoria), sino un estado, una constitución en la cual el Yo, por estar de acuerdo tanto con la naturaleza como con el destino, en última instancia está de acuerdo consigo mismo, es en acto el regreso del Yo a sí mismo; y ese estado es lo que la humanidad ha buscado siempre como "bienaventuranza", "felicidad", "satisfacción absoluta". Con qué derecho se atribuye a la reminiscencia tales efectos absolutamente finales, hasta escatológicos —esa pregunta será contestada, como nos promete el autor, en el segundo tomo de su libro. Que el anámnesis de Schelling, aparte de muchas semejanzas formales,[17] no concuerda con el de Platón, es lógico si se toma en cuenta que, para la autoconciencia de la subjetividad moderna, la reminiscencia de su pasado trascendental, preindividual no puede figurar como transición a la unidad con el ser, sino —ya que ahora el sujeto es el "hypokeimenon", el ser— como unión consigo mismo o consumación absoluta. De ahí se anuncia también la posterior apoteósis de la filosofía en la mitología: "Tal vez llegue

[17] Hay ciertas semejanzas entre el concepto de "manía" en el *Fedro* y el concepto del "génio" en el *Sistema* y otros escritos estéticos de Schelling; no es casual que Hölderlin también tenía preferencia por ese diálogo platónico; también hay que acordarse de la "idea de la belleza" citada en el "más antiguo programa de sistema del idealismo alemán" que para Schelling y Hölderlin simboliza la lograda armonía de la contradicción de lo sensible y suprasensible. El papel mediador de la belleza sirve para mediar entre las tendencias opuestas (de limitación e ilimitación) en el producir que es el Yo. En el concepto de la productividad se unen el concepto bíblico de creación, el concepto romano de acción, el concepto renacentista de lo genial.

aún aquél quien cantará el más grande poema heroico, abarcando en el espíritu —como se elogia de los videntes del tiempo primordial— lo que era, lo que es y lo que será".[18]

La reminiscencia como "forma *a priori* de representación" del espíritu poético logra una importancia soteriológica en la dialéctica escatológica desarrollada por Hölderlin en sus fragmentos dramático-filosóficos principales, escritos entre el 1798 y 1800 en Homburg. Aunque Hölderlin, como poeta-vidente, no sea capaz de mantenerse en el nivel del pensar abstracto, no obstante su pensar no carece de profundidad y lucidez; un filosofar que conscientemente pasa a ser "mitología" no sea tal vez lo que estrictamente se debería exigir para justificar el nombre "filosofía",[19] pero tampoco se trata de meras reflexiones arbitrarias sobre el procedimiento del poeta, como el título "cálculo del arte" podría indicar. Naturalmente debe extrañarnos que un poeta tan auténtico, tan inspirado, tan expuesto a la irregularidad creadora se haya ocupado con un análisis a veces esquemático de las leyes estructurales del entusiasmo creador. La "doctrina del cambio de los tonos" que es el objeto del libro de Ryan tiene, no obstante, para Hölderlin, una función importantísima en su teoría poética. A primera vista podría parecer bastante "intelectualista" la tentativa de reducir la variedad de formas de expresión en el poeta a tres "tonos" principales y su combinación y de entender cada poema como la secuencia regular de estos tres tonos que concuerdan, superficialmente juzgado, con las etapas de la dialéctica; si, por el otro lado, nos damos cuenta que Hölderlin deriva de estos tres tonos —llamados "ingénuo-heróico-idealizante"[20]— los tres géneros poéticos, entonces ya notamos que aquí obra una voluntad decididamente sistemática. Se trata,

[18] *Die Weltalter*, ed. Schröter, Munich, 1946, p. 9.

[19] Comp. K. Hildebrant, *Hölderlin, Philosophie und Dichtung*, 1939.
J. Hoffmeister, *Hölderlin und die Philosophie*, 1942.
E. Cassirer, *Hölderlin und der deutsche Idealismus*, 1921.
E. Staiger, *Der Geist der Liebe und das Schicksal: Hegel, Schelling, Hölderlin.*
M. Schröter, *Rückblick auf Schellings Mythologie*, 1960.
W. Binder, *Dichtung und Zeit in Hölderlins Dichtung*, 1955.

[20] "Naiv-heroisch (reflektierend, energisch)-idealisch", originalmente tres estados emotivos en el sujeto, caracterizando después etapas en la evolución del espíritu en general: desde la primera inocencia (pureza) por el autoconocimiento trágico-heroico (conciencia de la enajenación frente a la naturaleza) al estado de pureza renovada; cuando los estados o etapas no se refieren a individuos —como a "Empédocles" en las tres tragedias inconclusas— sino a pueblos, "patrias", destinos epocales, Hölderlin usa el esquema "ideal-real-idealizante"; el término "idealizante" significa "impregnado de idealidad". Es en ese estado último donde entra en acción la "disolución" o reminiscencia "idealizante" donde uno repite o recurre otra vez lo sufrido y llega por ese reconocimiento al estado "mítico" de un acuerdo consigo mismo. Comp. el ensayo "Werden im Vergehen", "el devenir en el perecer".

en fin, no de una teoría de la poesía, sino de una teoría del espíritu, de acuerdo con el programa común de Hölderlin, Schelling y Hegel. Sin conocer esta teoría del pensar, no sería ni siquiera posible entrar en lo que de hecho puede llamarse su teoría "estética". Lo que Hölderlin llama "cálculo del arte" es en realidad el esfuerzo genuinamente filosófico de realizar la última síntesis —la de naturaleza e historia— exigida por el "programa". Un ensayo como el titulado "La técnica del espíritu poético" sumamente difícil y medio desesperante —por su aparente "fracasar", es decir por la evitación consciente de la síntesis buscada— parece hablar de la estructura de un poema o una tragedia, mientras que en el fondo es la lucha por la solución del problema de la relación entre las partes y el todo, la identidad y la diferencia; la búsqueda de "la hipérbola de todas las hipérbolas" se contrasta con el temor de un regreso exageradamente rápido a la identidad pura; Hölderlin no deja arrastrarse por la fascinación —como Schelling lo hizo— de la identidad o síntesis universal, sino complica con intención, la relación de los opuestos hasta tal grado que el desdoblamiento de oposiciones, seudo-oposiciones, oposiciones armoniosas aleja hacia lo inasequible la posible "disolución"; en fin, toma muy en serio "el trabajo de lo negativo" (Hegel).[21]

Para retornar al libro de Ryan, hay que conceder que en la primera parte, donde presenta la doctrina del cambio de los tonos dentro del "Sistema" entero del pensar hölderliniano, ha logrado resultados iluminantes que justifican la afirmación de que Hölderlin ha de contarse entre los espíritus grandes del idealismo alemán. Queda, sin embargo, ninguna duda de que como poeta es aún más grande —si es que tal distinción tenga algún sentido en ese caso.

Ryan interpreta minuciosamente todos los ensayos dramático-filosóficos[22] y nos hace ver cómo Hölderlin llega gradualmente a la fundamentación metafísica de la poesía, más concretamente, cómo lo que parece ser el cambio, dentro del poema o de la tragedia, de estados emotivos, de acuerdo con determinados tipos de carácter, se convierte en la ley dialéctica de la evolución del espíritu poético que se reconcilia con la realidad; la tragedia es un signo, una "cifra" de la época, un signo de lo divino-absoluto-infinito que se manifiesta ocultamente y en forma enajenada en algún individuo escogido que representa a un mundo entero; aquél, viviendo antes en "intimidad" con la naturaleza, experimenta la llegada de lo infinito y se decide a sacrificarse para que en su caída, la caída de algo finito, se manifieste lo infinito, el destino de la época. En su caer voluntario el héroe logra, por reminiscencia idealizante del destino pasado, la reconciliación de lo finito-momentáneo y de lo infinito-procesual; y en él lo logra la época entera que vive su destino escatológico; lo decisivo es que en cada momento, estrictamente visto, vivimos escatológicamente: en cada momento ha pasado una eternidad, perece un mundo y nace un mundo, la llegada es siempre. El poeta, consciente de esa situación escatológica, queriendo presentar la llegada de lo puro e infinito, debe "protegerlo", enajenarlo en una materia que aún exagera el ambiente de espera, el dolor de la rotura para que tanto más se sienta la necesidad de un retorno a la "intimidad" perdida: lo esperado debe presentarse por ausencia. Entonces la disolución del mundo se va sentir, no como caída, sino como transición a lo nuevo. El momento de la transición es crucial: Ahí se levanta la negación de lo viejo, la disolución real que es levantada (=elevada) a disolución idealizante; la reminiscencia de la disolución y de lo disuelto causa aquella transformación del espíritu que, por haberlo familiarizado con el todo de su destino pasado y futuro (=posible), lo hace reconciliarse consigo mismo. Este momento entre perecer y devenir —estrictamente cada momento— abre el horizonte a todos los lados, re-produce, desde el fin anticipado en la visión, la historia sufrida, y así le da sentido, intencionalidad al curso para seguir.

De acuerdo a esa situación básica, no puede haber ninguna arbitrariedad en el uso de los tonos; el poeta obedece casi a un destino superior que le dicta la secuencia correcta, la envoltura adecuada "estética" de la situación; la "intonación" estilística sigue las leyes objetivas de la estructura del momento escatológico en el cual se logra el acuerdo por el recuerdo; ya que en este momento se representa todo el tiempo en abreviatura, se necesitan infinitas combinaciones de los tonos básicos para "vestirlo" bien.

Ryan, en la segunda parte del libro, confirma los resultados teóricos encontrados, por un análisis de poemas importantes dentro de la evolución de Hölderlin; sin violencia alguna, logra demostrar que de hecho estos poemas —que parecen tan espontáneas— siguen, con modificaciones, el esquema elaborado simultáneamente por el poeta. Finalmente, Ryan pasa a la

---

[21] Hay un fragmento sin título (BEISSNER, *op. cit.*, p. 237) que dice:

> ...mas aquellos sabios que diferencian con el espíritu solamente, se apresuran a volver al ser puro y caen en una indiferencia tanto más grande porque creen que han diferenciado lo suficientemente y toman por eterna la no-oposición a la cual han retornado...

[22] Los más importantes son: "Über die verschiedenen Arten zu dichten"
"Reflexión"
"Wechsel der Töne"
"Über die Verfahrensweise des poetischen Geistes"
"Grund zum Empedokles"
"Über Religion"
"Das Werden im Vergehen"

discusión de los fragmentos de tragedias.[23] donde, más que en los poemas, se interpenetran las ideas filosóficas y la materia poética; termina el estudio con una representación de los motivos que condujeron a Hölderlin a revivificar el mundo griego. Es en ese aspecto donde Hölderlin anticipó la mitología esperada por Schelling—una mitología que unió lo judeo-cristiano con lo griego-romano y lo moderno.

M. KERKHOFF

[23] "Der Tod des Empedokles", 3 versiones y varios planes.

LIBROS RECIBIDOS

RICHARDSON, WILLIAM J. *Heidegger. Through Phenomenology to Thought.* Martinus Nijhoff, The Hague, 1962.

MARTÍNEZ CODO, ENRIQUE. *Guerrillas tras la cortina de hierro.* Instituto Informativo, Editorial Ucranio, Buenos Aires, 1966.

WIZNITZER, ARNOLD. *Os Judeus no Brasil Colonial.* Editôra da Universidade de São Paulo, 1966.

ALLPORT, G. W. *Personalidade.* Editôra Herder, Editôra da Universidade de São Paulo, 1966.

HALL, C. S., & LINDZEY, G. *Teorias da personalidade.* Editôra Herder, Editôra da Universidade da São Paulo, 1966.

METZGER, ARNOLD. *Phanomenologie und Metaphysik.* Neske, Pfullingen, 1966.