



Universidad Nacional Autónoma de México
Doctorado Ciencia Política
Facultad de Ciencias Políticas y Sociales

**Romanticismo alemán y filosofía de la historia: tras las huellas
del
Pluralismo en Occidente**

TESIS

Que para optar por el grado de:
Doctor en ciencia política

Presenta:
Miguel Ángel Rodríguez

Asesora: Dra. Gina Zabludovsky Kuper
Facultad de Ciencias Políticas y Sociales

México, D. F. Febrero 2015



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Índice

Presentación.....5

Introducción.....14

Capítulo Primero

Génesis del Romanticismo alemán.....29

I. Heinrich Heine. Humanismo radical (1797-1856).....33

II. Wilhelm Dilthey: las ciencias del espíritu (1833-1911).....73

Capítulo segundo

Johann Georg Hamann (1730-1788) : intoxicado de Dios.....87

Asthetica in nuce. Rapsodia en prosa cabalística.....94

Consideraciones finales.....131

Capítulo tercero

Johann Gottfried Herder: la otra filosofía de la historia.....134

La Providencia y el despotismo oriental.....148

Grecia y Roma: escuelas para el canto.....	153
La comprensión poética de la historia.....	156
Herder contra la metafísica cartesiana.....	159
El Cristianismo.....	168
Modernidad.....	171
Lo Uno diverso.....	192
El cuidado del ser en Ser y tiempo.....	209
El cuidado del ser en Kant y el problema de la metafísica.....	244
El cuidado del ser en los Aportes a la filosofía.....	248
Consideraciones finales.....	263

Capítulo Cuarto

Friedrich Schiller (1759-1805): contra el despotismo.....	271
<i>Los Bandidos</i> (1778).....	289
<i>Los artistas</i> (1789).....	302
<i>María Estuardo</i>	305
<i>Cartas sobre la educación estética del hombre</i> (1795).....	312
Consideraciones finales.....	343

Capítulo Quinto

Friedrich Hölderlin (1770-1843): en el poder de la poesía.....	348
<i>Hiperión</i> (1797).....	361
Canción a la amistad.....	382
<i>Empédocles</i> (1798).....	397
La defensa de una vida poética (1784-1804).....	407
La toma de la Bastilla en el seminario de Tubinga (1788-1793).....	416
Crítica a “el horizonte de lo inmediatamente útil” (1794-1795).....	426
El ideal de una educación para el pueblo (1796-1798).....	437

El devenir en el perecer (1798-1800).....	442
Diálogo entre el pensar filosófico y el pensar poético (1800-1804).....	447
Consideraciones finales.....	470
(In) conclusiones: pluralismo y pregunta por el ser.....	472
Bibliografía.....	535

Presentación

Hace más de 25 años leí *El arco y la lira* (1956) de Octavio Paz y el mundo se rehizo cuando intuí las posibilidades comprensivas que la poesía y lo poético ofrecen para pensar la trágica historia del ser humano en el tiempo moderno. Descubrí que el romanticismo alemán y la inmersión en el ser histórico orientaban parte de la búsqueda desde las primeras letras que, se puede decir, maduran en *El Laberinto de la soledad*.

La herencia estética y filosófica del romanticismo alemán al mundo occidental es invaluable. Al trascender los límites de la razón y disolver en clave plural, simbólica y mítica al animal racional demiurgo del mundo, el romanticismo ponía en jaque a la certeza como fundamento del ser.

Ocurre entonces que el pensamiento condicionado se convierte en incondicionado y las imágenes adquieren libertad para nombrar y para fundar el mundo.

La crítica del romanticismo alemán a la metafísica de la subjetividad, centrada en el sujeto racional, antropocéntrico, platónico y cartesiano, se desplegaba hasta el límite en la disolución o fusión (inmersión) de la relación objeto-sujeto. El mundo onírico, visionario y nebuloso, luminoso y oscuro de la poesía y del arte se despliegan hasta el extremo de amenazar la verdad racional-subjetiva de Kant. Friedrich Schiller supone, por ejemplo, que la experiencia estética subvierte la tradicional relación del sujeto (interno) con el objeto (externo) hasta alcanzar, por el estremecimiento de la vivencia ante el objeto bello, la propia objetivación del sujeto.

La embriaguez apoliena del Rey Edipo lo impele a seguir preguntando, hilando su propia condena, para develar la oculta naturaleza del ser humano, lo originario. Y en la fragilidad y el desamparo, en el dolor, se revela la presencia -escribe Hölderlin. En la disolución del protagonista se cumple la tragedia, que se resuelve en un “agonismo armonioso” entre la Naturaleza y el ser humano, entre lo estable y fijo con el vuelo del vértigo, lo finito con lo infinito, el cielo con la tierra, lo fugaz con lo permanente, en pocas

palabras: el salto sobre el abismo para alcanzar la comunión de lo orgánico con lo aórgico. Prefigura la verdad entendida como *Aletheia*.

El fundamento de la verdad del ser del romanticismo alemán es un lenguaje de signos y señas, mitológico: otro pensar. Heráclito y la tragedia griega forman parte esencial del pensamiento estético de Herder, Schiller y Hölderlin.

El arco y la lira, la alegoría heracliteana de Paz, que es al mismo tiempo la reivindicación de una interpretación mítica de la historia, significó un camino nuevo en la experiencia de comprender la historia del ser del ente. Y me encontré con la mutante, diversa y contradictoria narración de las verdades, en plural, del tiempo histórico.

Esa experiencia lectora me llevó a los ensayos pacianos, pero *El arco y la lira* (1956) es un libro para vivir en él.

Es un tejido de fascinaciones.

Cuando Octavio Paz lo escribió, buscaba una respuesta a la pregunta por el sentido del ser y exploraba sus propias formas de participación en la historia de México, en el tiempo histórico. Para entonces ya sabía el poeta mexicano que sólo en la participación, y de manera ineludible en la participación histórica, el ser se humaniza. El maestro de la Selva negra hablaba de un tiempo histórico del que emerge el pensar preparatorio para el otro comienzo, ese periodo de cuidados corresponde en Heidegger al pensar ontohistórico.

La mirada de la experiencia poética, como la que encuentro en Paz, es una forma de participación en la historia y resulta comprensible, como escribe Heidegger, cuando “...nos incluye y su descripción será la de nosotros mismos.”

Peter Sloterdijk, en convergencia con Octavio Paz, escribió más recientemente que la filosofía de Martin Heidegger podría leerse como una teoría de la participación del ser en el mundo. El autor de la *Crítica de la razón cínica* invoca un pensar ontoantropológico que privilegia el espacio, las esferas, como formas posibles de estar-en-el-mundo.

Octavio Paz, podría decirse, al desplegar una lectura existencialista del Dasein de la comunidad mexicana, se refirió al espacio simbólico, triangular, que es México. *El laberinto de la soledad* (1951), *Posdata* (1971), y *El ogro filantrópico* (1973) pueden leerse también como un largo ensayo sobre la participación del poeta en la historia, sobre la comprensión de un ser histórico enmascarado con ropajes liberales, democráticos, comunistas, socialistas y católicos, máscaras que ocultan rostros inquisidores, autoritarios,

vulgares, clericales, dogmáticos, que realmente dan vida e impulsaban el movimiento de la centralista y *sui generis* república de México. Ese ser histórico oculto, como energúmeno que es, organizó un Estado piramidal que tiende ritualmente a los sacrificios humanos como anuncio del nuevo comienzo que siempre es el mismo.

En mi opinión un Estado patrimonial de organización semiburocrática.

Y la cura del ser de los mexicanos, la salida del laberinto de la soledad, es desocultar el rostro y dialogar con nosotros mismos, con nuestra mismidad, sobre lo que en libertad y autonomía deseamos libremente ser, sin seguir como micos amaestrados repitiendo mal el eterno estribillo de letras escritas con la mirada puesta en otras tierras, con otras necesidades.

La del poeta de Mixcoac es la voluntad férrea por desocultar, por hablar del no ser con respecto al cual el Dasein se comporta.

Es una disposición anímica que lo conduce a la comprensión del ser histórico como un ser singular. La mismidad de México es, sin embargo, diversa y plural.

La de Octavio Paz fue una interpretación pluralista de la pregunta por el ser de Martin Heidegger.

Me pregunté entonces por los caminos del pensar poético y político de Octavio Paz. Y me sentí inmerso en un alto surtidor, en un caminar de río que se curva, que avanza, que retrocede, que da un rodeo y que llega siempre a las interrogantes por el misterio del fin y el otro comienzo.

La obra de Paz es una reconducción pertinaz a la pregunta por el ser, por la presencia.

Y, como ya dije, el manantial vertiginoso de inquietudes pacianas me arrojó, después de un tiempo, a las claras tinieblas del romanticismo alemán.

No era extraño, pues Octavio Paz creció dialogando con la pléyade de pensadores españoles formados en Alemania y en la tradición literaria y filosófica germanas. La traducción temprana de obras de Kant, Heine, Hegel, Dilthey, Goethe, Schiller, Hölderlin, Heidegger y Nietzsche, entre otros, nutrieron provechosamente la formación del poeta mexicano.

Eran los jugosos frutos del exilio español.

Los mismos que disfruto a la hora de esbozar el horizonte histórico, filosófico y religioso que rodeaba y cubría la cuna del romanticismo alemán.

El filósofo Hans-Georg Gadamer escribió que, cuando se estudia al autor de *Ser y tiempo*, “es necesario que uno vuelva a ejecutar por sí mismo el asunto del pensar del que Heidegger se hizo cargo”. Con esa misma orientación quiero hacerme cargo del pensar de cuatro de los escritores románticos alemanes más destacados de la primera generación. Hablo de Johann Georg Hamann, Johann Gottfried Herder, Friedrich Schiller y Friedrich Hölderlin.

Busco satisfacción a la necesidad de recorrer un camino interno del pensar.¹

Y en la medida que ser y pensar pueden ser sinónimos, busco mantener presente la pregunta por el ser.

Y creo que los románticos pensaron de manera histórica a los griegos y retomaron de sus problemas filosóficos fundamentales las preguntas del comienzo: el ser y la nada; lo uno y lo múltiple.

La tarea, si es que alguna hay después de Nietzsche, es convocar al degradado pensamiento, ocupado en funciones de cálculo y operación, a regresar a su lugar, a los caminos que conducen a nuevas formas de pensar el ser, más radicales incluso que la ética misma.

Otro de los pensadores que me acercó al reino imaginario del romanticismo alemán fue Isaiah Berlin.

Hablo de la visión de un liberal agonista, polémico, y, como Paz, otro *outsider* de la cultura dominante del siglo XX.

¹Hans-Georg Gadamer habla de ese pensar interno que aguijoneaba la filosofía de Heidegger: “La pregunta que le estimulaba y que incluía todo el apremiante sentimiento con respecto a sí mismo, era la más antigua y la primera de la metafísica, la pregunta por el ser, la pregunta de cómo esta existencia humana finita, caduca y consciente de su muerte, podía entenderse en su ser a pesar de su temporalidad, y concretamente como un ser que no sólo es privación y carencia, un mero peregrinaje fugaz del morador de la Tierra a través de esta vida hacia una participación en la eternidad de lo divino, sino como un ser experimentado como aquello que distingue su ser-humano.” Cfr., Hans-Georg Gadamer, *Los caminos de Heidegger*, Herder, Barcelona, 2002, p.22. Traducción de Angela Ackermann Pilári. En esta tesis recurro frecuentemente a los caminos de Martin Heidegger para iluminar la riqueza del diálogo entre el pensamiento y la poética de Hölderlin, la relación entre la voluntad de poder y el mito del eterno retorno de lo mismo de Nietzsche y, de manera fundamental, la Cura o el Cuidado como interpretación ontológica del cuidado de sí que desarrollo en la parte final del capítulo dedicado a Gottfried Herder.

No obstante, es necesario reconocer tempranamente que camino como aprendiz, guiado la mayoría del tiempo por la intuición más que por el conocimiento puntual del análisis, entendido como reconducción al origen, del Dasein. Menos aún del erudito y, a veces, escolástico aparato conceptual de la filosofía y la metafísica aristotélica, platónica o presocrática en el que Heidegger se basa para desarrollar las preguntas más radicales de su pensar.

En el ruso-judío-inglés penetré en las ideas históricas, políticas y filosóficas del romanticismo alemán, en la crítica a los cimientos del sistema filosófico, político e histórico de la modernidad, pero también me clavó la duda sobre el grado de vinculación y responsabilidad que las ideas del romanticismo alemán tienen con el fascismo y con la violencia.

Isaiah Berlin advierte en *Las raíces del romanticismo* que muchos estudiosos han perdido el juicio en los misterios de la niebla romántica y que otros extraviaron el sentido de dirección después de la inmersión en el mundo de la reflexión romántica. Desde las dos Conferencias A. W. Mellon en la National Gallery of Art de Washington (1965) –el principio del libro que nunca redondeó– dimensiona muy bien sus alcances:

Si me encuentro capacitado para hablar de este tema es porque pretendo ocuparme de aspectos políticos, sociales y también morales; y creo poder afirmar acerca del movimiento romántico que se trata de un movimiento que no concierne exclusivamente al arte, no es solamente un movimiento artístico, sino tal vez el primer momento, indudablemente en la historia de Occidente, en el que el arte dominó otros aspectos de la vida, donde existía una especie de tiranía del arte sobre la vida...Muchos fenómenos que vivimos hoy en día –el nacionalismo, el existencialismo, la admiración por los grandes hombres, la admiración por instituciones impersonales, la democracia, el totalitarismo– se ven profundamente afectados por el romanticismo, que los penetra a todos. De allí que éste sea un tema no enteramente irrelevante a nuestro tiempo.²

El romanticismo se encuentra, pues, en tradiciones filosóficas opuestas, como son la democracia y el totalitarismo. Isaiah Berlin concentra sus ensayos en la idea de condenar al romanticismo como fundamento político de la ideología nazi. Quedaba abierto el expediente para reflexionar sobre la presencia del romanticismo alemán en el pensamiento liberal y democrático del mundo occidental y entré a caminar.

El romanticismo alemán, dice Heidegger, hitleriano confeso, puede ser visto como una suerte de antropología filosófica que se pregunta por el hombre sin hacerse la interrogante por el ser. Son un pensar preontológico, que, sin embargo, no puede saltar a

² Isaiah Berlin, *Las raíces del romanticismo*, Ed. Taurus, Madrid, 2000, pp.11-12.

la pregunta por el ser del ente como desocultamiento de la verdad, pues la mayoría de ellos abrazan la certeza del dios cristiano.³

Es decir, el despliegue del pensamiento incondicionado, sensible, simbólico y mítico del romanticismo y el idealismo alemanes, aunque significaba un credo rebelde contra la razón instrumental, dejaban viva la verdad fundamental de la razón subjetiva: la verdad de la certeza.

Para Heidegger los románticos quedarían presos de la metafísica de la subjetividad que pretendían descarrilar por todos los medios. No estoy muy convencido del juicio de Heidegger porque creo que Hölderlin abraza un dios que son tres y porque en la poesía, en la tragedia, en el pensamiento aórgico se realiza la disolución del yo racional.

Con Isaiah Berlin declaro que no fueron mis propósitos los de definir puntualmente el romanticismo sino seguir el comienzo, la genealogía de una rebeldía que dice no a la rueda de la historia que tritura la libertad y la dignidad de la especie humana. Un no que es un sí a la vida, a la naturaleza, a los instintos y a la solidaridad. Comparto la tentación berliniana de mostrar que la revolución romántica y las respuestas a la esencia del ser humano, y las formas de participación del ser en la historia, son solamente equiparables con las que se derivaron de la Revolución Industrial de Inglaterra, la Revolución Francesa (política) y la Revolución Rusa (social y económica).

Me distancio de su juicio condenatorio y trato, con la ayuda de Safranski, de pensar algunas de las ideas, como la de pueblo, que podrían merecer una mirada más detenida en lo que respecta a su relación con el discurso fascista.

En todo caso me interesa subrayar el sentido libertario del romanticismo.

Finalmente apareció en castellano la reflexión ordenadora del pensamiento romántico alemán a cargo de Rudiger Safranski y las obras fundamentales de Peter Sloterdijk. Con ellos confronto algunas de las ideas centrales del romanticismo alemán que sobreviven, hasta nuestro tiempo, en la interpretación singular de la filosofía de la historia.

³ Martín Heidegger, *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, Biblos, Buenos Aires, 2011, pp.170-177. Traducción Dina V. Picotti C. Al escribir “Acerca del idealismo alemán” no se limita en la crítica y escribe que “... esbozado a través de Leibniz, intenta, sobre la base del paso trascendental kantiano, más allá de Descartes, pensar absolutamente el *ego cogito* de la aperccepción trascendental y, al mismo tiempo, concibe el absoluto en dirección de la dogmática cristiana, de modo que ésta alcanza en esta filosofía su propia verdad llegada a sí misma, es decir, *cartesianamente* (*j*) *la suma certeza*.”

Un grupo de estudiosos mexicanos, cercanos a mi generación, mostraron con argumentos, ensayos y libros, que era posible reflexionar y escribir dignamente en castellano sobre filosofía y sociología o sobre historia de las ideas.

Mis amigos y profesores Luis Cervantes Jáuregui, Francisco Gil Villegas, Gina Zabludovsky, Francisco Galván Díaz, Jorge Juanes, María Teresa Martínez Terán y Lourdes Quintanilla, mostraron con inteligencia que la tarea no era imposible. Sería una injusticia olvidar lo que significó para mí la lectura del weberiano Luis F. Aguilar Villanueva o los ensayos alemanes de José María Pérez Gay y la obra Bolívar Echeverría. Hacia el final de mi fantasía encontré los ensayos de Jorge Juanes y de Ángel Xolocotzi cuyas reflexiones giran en torno al pensamiento del Heidegger tardío, que Hans Georg Gadamer no duda en nombrar “el giro hölderliniano”.

Con casi todos ellos he mantenido un diálogo permanente a través de la lectura de sus textos y, por fortuna, con la mayoría he participado en reuniones amistosas, congresos universitarios y trabajos editoriales.

Gracias por su generosidad.

Quiero expresar mi profunda e inconmensurable gratitud a la Universidad Autónoma de Puebla que, con libertad, paciencia y tolerancia infinitas, confió en la realización de esta imposible tesis sobre un ámbito del pensar recalcitrantemente improductivo y absolutamente inútil, pero fundamentalmente gozoso de mi formación intelectual.

Me gusta pensar que se trata de la continuación de un diálogo que no cesa con *Los valores políticos* de Luis Cervantes Jáuregui.

Luis era un profesor que poseía una pluralidad de miradas y perspectivas pensantes, pues sus bases epistemológicas provenían del estudio de la química. La tesis doctoral, que ya no presentaría porque la putilla de rubor helado lo abrazó, se convirtió en un libro que colinda de muchas maneras con mi tesis. Hablo de *Los valores políticos. Reflexiones acerca del vínculo entre la ética y la política* (UAP, 1994). El de Luis fue un libro escrito al calor de las infinitas conversaciones que tejía y destejía en varios círculos de estudio y seminarios universitarios en los que tuve la fortuna de participar junto a varios entrañables amigos.

Luis Cervantes Jáuregui fundó, en el sentido fundante e inaugural, la maestría en ciencias políticas de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma de Puebla, es ahí donde finalmente fue albergado hospitalariamente nuestro proyecto

académico. Un proyecto que en sus orígenes fue alentado también por Francisco Galván Díaz, Dora Kanoussi y Javier Mena –de quien fui profesor asistente en los cursos sobre Antonio Gramsci, era la primera mitad de los años ochentas.

Casi todos ellos habían visto de cerca o participado activamente en el movimiento de 1968.

Luis Cervantes dio un giro a la pregunta por el sentido del ser. El cuidado del propio ser le preocupaba.

De aquella historia nació, hace 20 años, la maestría en ciencias políticas de la BUAP. En el nombre lleva el sentido de la pluralidad del pensamiento político. No una ciencia única, absoluta e infalible. No una mirada sino la diversidad de enfoques en torno al conocimiento y comprensión del ser humano en el tiempo histórico y alrededor del fundamento de las verdades singulares del ser: México para comenzar.

Un país dominado, humillado, por la verdad de la certeza de la ciencia y de la técnica, por la lógica de la eficacia y la eficiencia y por el dominio absoluto de la voluntad de poder sobre los seres y sobre las cosas. Heidegger al escribir sobre la época planetaria, describía por adelantado la escena: “El entendimiento vulgar no ve el mundo atrapado como está en lo puro ente”, absorbidos, ocupados como estamos con las cosas, nos olvidamos de la pregunta por el ser hasta el extremo que el propio ser huye, desaparece.

En nuestra maestría creemos que el aguijón reformador de la ciencias humanas, comprensivas e interpretativas del ser humano, se encuentra en la vitalidad, en la potencia y apertura de horizontes que la pregunta por la esencia de la verdad y por el sentido del ser propician y hacen posible.

Agradezco a cada una de las lectoras y lectores la paciencia y el rigor con el que revisaron mi tesis y por la puntualidad de las observaciones realizadas. Desde luego, como se estila decir en estos casos, ninguno de ellos es responsable de las limitaciones de este trabajo que un día quisiera convertir en ensayo o en fantasía filosófica.

Cuautlancingo, Puebla, a 3 de septiembre del 2014

...el hombre sólo juega cuando es hombre
en el pleno sentido de la palabra,
y sólo es enteramente hombre
cuando juega...
Schiller

Introducción

Peter Sloterdijk, un romántico democrático de nuestro tiempo, se pregunta a la hora de pensar en el futuro de la humanidad y en los medios de humanización si existe manera de “abrigar alguna esperanza de domeñar las actuales tendencias que embrutecen al hombre.” Y encuentra que el embrutecimiento, la bestialidad cotidiana de los humanos, inicia con grados elevados de concentración del poder que suelen acompañarse con la domesticación resultante de la influencia bestializadora, de la formación deshumanizante, de los actuales medios de entretenimiento y, agregado, de la mayoría de los sistemas educativos del mundo occidental.

Peter Sloterdijk ensaya una respuesta más antropológica a la pregunta por el ser. Y vincula “la diferencia ontológica”, el ente y el ser del ente, con la existencia moral. Heidegger concibe a la existencia como la esencia del ser humano y, a partir de ahí, de la existencia, Sloterdijk aborda la polémica relación entre el pensamiento ordinario y la filosofía.

Después de reconocer que la respuesta no puede reducirse a la *epojé* de Hüsserl, arriesga una respuesta:

Si la reflexión filosófica sólo es posible en oposición al uso ordinario del conocimiento, está obligada por su propio interés a apartarse de la ocupación con los entes particulares y pensar el mundo en su ser mundo general. Si, atrapados en lo puro ente, no vemos el mundo, es porque de lo dado, de los fenómenos, casi nunca miramos lo que da el Ser.

El viraje filosófico del intelecto...más bien presupone un modo de visión extático que pasa de los datos particulares al acontecer de la donación del mundo en su totalidad. Esta mirada de conjunto al acontecer de la apertura no se aprende con reglas discursivas, y apenas arraiga en situaciones académicas. Es, por su naturaleza, más propia del ámbito de los estados anímicos que de las exposiciones, y por eso no se puede transmitir tanto por enseñanza como por reorientación de la mente. El momento filosófico es, como el musical, un

estremecimiento que se apodera del que lo siente. En el verdadero pensamiento se piensa en peligro....es una escuela del éxtasis en la que se opera una reorientación mental desde la actividad media de la inteligencia al estado de excepción filosófico.⁴

Sloterdijk no oculta la comprensión del acontecimiento apropiador (*Vom Ereignis*) en la que el ser se esencia a través del estremecimiento estético que “se apodera de él” y, como en Schiller, el ser se objetiva: “es un estado de excepción filosófico” que se convierte en un pensar peligroso, sobre todo para la metafísica de la subjetividad. La mirada de la totalidad, como bien sabía el romanticismo, es más propia de los estados anímicos.

El mundo resulta una escuela del éxtasis y el momento filosófico es un tremor, una posesión. El caminar filosófico de Heidegger pasa por la angustia y el tedio y alcanza el temor y el temblor del pensamiento: “el lado tremendo de la situación fundamental que es el ser en el mundo” conduce a descarrilar la existencia cotidiana.

No otra es la visión de romanticismo, pues mantiene presente, en la cotidianidad, “la referencia extática del hombre a lo abierto en el mundo”. Y en ese sentido el romanticismo alemán, como Nietzsche y Heidegger harán después, es un pensar que se opone y resiste a la herencia platónica y cartesiana que miran la esencia de la verdad del ser exclusivamente en el Eidos y las relaciones causales de las cosas y los seres humanos. El triunfo de la verdad como perfección de las ideas. Una verdad logocéntrica con el sujeto racional y la certeza como protagonistas de la historia de la humanidad.

En cambio, dice Nietzsche, el verdadero pensamiento es un vivir peligroso.

La metafísica de la subjetividad y de la representación, que es la historia del sujeto confundido con el ser, comienzan su dominio con Platón. Es el abandono de la verdad entendida como *Aletheia*, como des-ocultamiento de la experiencia del ser.

Martin Heidegger habla de la curiosidad por entender “la espacialidad existencial” que *es* y se funda en el “ser-en-el-mundo” y en la posibilidad de abrir, como ser del “Da”, la espacialidad. Es una apertura para comprender la constitución existencial del “Da”, el ser cotidiano del ahí y de la caída del Dasein: “y ambos son determinados con igual originalidad por el “habla y el lenguaje”:

⁴ Peter Sloterdijk, “La domesticación del ser, por una clarificación del claro” en *Sin salvación. Tras las huellas de Heidegger*, Akal, Madrid, 2011, pp.93-94.

Este ente ostenta en su más peculiar ser el carácter del “estado no cerrado”. La expresión “ahí” mienta este esencial “estado abierto”... El “ser ahí” trae consigo, de suyo, su “ahí”; careciendo de él, no sólo no es, de facto, sino que no es, en absoluto, el ente de esta esencia. El “*ser ahí*” es su estado abierto”⁵

Se trata, dice Heidegger, de encontrarse y comprender –por el habla y el lenguaje- los modos esencialmente existenciales del ser cotidiano del “ahí”. La Caída puede interpretarse como el extravío de lo digno de ser pensado e incluye las “habladurías”, “la avidez de novedades” y “la ambigüedad” y la opinión pública.

Peter Sloterdijk, por su parte, se interroga por la esencia del ser histórico enfrentado a los sentimientos de monstruosidad que despiertan los sucesos acontecidos en las guerras mundiales, esa realidad terrible proporciona fundamento existencial a la necesidad de revisar las diversas visiones de la modernidad.

Otro argumento que legitima la revisión de la otra modernidad: el romanticismo alemán en sus filias libertarias y justicieras en la medida en que partían de un Estado de naturaleza roussoniano.

En la confrontación del romanticismo con la filosofía de Martin Heidegger y de Peter Sloterdijk, en la lucidez dolorosa de sus preguntas, encuentro fundamento y ocasión para legitimar teóricamente la relevancia de una tesis doctoral que aspira a la comprensión y a la inmersión, siempre como principiante, en las preguntas y respuestas que el mundo de la creación romántica alemana desbrozó al renacimiento de la pregunta por el ser y a la comprensión de que las titubeantes o contundentes respuestas tenían siempre un fundamento filosófico plural. Una visión que desafiaba las certezas de la ciencia y de la técnica de la era planetaria.

La preparación y esclarecimiento de la pregunta por el ser y la crítica demoledora a la moral intersubjetiva, a la metafísica de la subjetividad, se encuentra en las raíces románticas y convoca a no perderse en el tiempo vulgar del ente y a pensar lo digno de ser pensado.

Son estrategias de vida para resistir el universal y abstracto brillo de la razón. Una razón kantiana que afirma un sentido histórico de permanente progreso, que concibe el

⁵Martin Heidegger, *Los himnos de Hölderlin: “Germania” y “El Rin”*, Biblos, Buenos Aires, 2010, p.151. Traductora Ana Carolina Merino Riofrío.

desarrollo de la historia de la humanidad conforme a un secreto y gradual plan de la naturaleza, en el que la civilización europea es la vanguardia y el modelo.

Vuela con sus ojos grandotes el *Ángel novus* de Paul Klee: mirando la historia del progreso en ruinas.

La filosofía de la historia que se deriva del romanticismo alemán es, por el contrario, una historia singular, plural, diversa y múltiple, como el propio pueblo alemán –dice Thomas Mann.

Tras las huellas de la pregunta por el ser y del pluralismo en Occidente, hasta el tiempo actual, encamino los propósitos de mi trabajo doctoral.

Y creo que la reflexión de las ciencias sociales ha extraviado de su quehacer la pregunta por la esencia del ser:

El *Dasein* se ha vuelto extraño a su esencia histórica, a su misión y a su encargo. Para sí mismo, queda extraño, sin determinación, indeterminado y, por eso, “sin interpretación”. Falta la determinación, porque el temple fundamental del instalarse en las disputas esenciales está sin la fuerza templante, sin dolor, es decir, sin la forma fundamental del saber del espíritu, por eso “sin dolor somos”. Donde no hay una inauguración templante de las fisuras del Ser, ahí tampoco hay necesidad de tener que nombrar y decir; de ahí que “casi hemos perdido el lenguaje en el país extraño.”⁶

No estamos exigidos por la imperiosa necesidad de decir y nombrar el ser-en-el-mundo. La repetición de la opinión pública nos basta, las mismas tristes y pobres palabras gangrenadas murmuran cantos de emancipación a plazos. Tampoco experimentamos la fuerza templante del dolor, que es la disposición anímica fundamental del pensar filosófico y la condición de apertura. Y sin él no nace la necesidad del habla, del nuevo lenguaje. Y sin él, ¿cómo decir y nombrar, cómo interpretar para buscar, para encontrarnos?

Cómo decir lo indecible. Hablamos de disposiciones anímicas y del cuidado del ser del *Dasein*. La idea del cuidado del ser que llega a Heidegger proviene del romanticismo alemán.

El romanticismo alemán abre horizontes a la tarea de pensar el ser histórico, de mantener en el centro del pensar lo digno de ser pensado y promueve, como en el *Fausto*, la

⁶ Martin Heidegger, *Los Himnos de Hölderlin...*, *Op.cit.*, pp.122-123.

aspiración afanosa por el cuidado del ser. La propuesta de comprensión e interpretación ontoantropológica de Peter Sloterdijk dialoga con Heidegger de manera directa, y el romanticismo plural de Herder se regocija de la revalorización de los espacios, lugares, culturas, lenguas en las que el ser puede ser o puede no ser.

Uno de mis interlocutores es, por la relevancia del sentido del ser histórico, Martin Heidegger. No sólo porque el existencial cuidado del ser de Dasein se define en el tiempo que somos y proviene, como veremos, del romanticismo sino porque dedica a Friedrich Hölderlin varias meditaciones en las que la poesía, el nuevo lenguaje, es esencial para seguir pensando el tiempo venidero, el otro comienzo.

Desde luego, no me propongo hacer aquí un exhaustivo seguimiento del análisis de la totalidad originaria del todo estructural del Da-sein, pero observo, hacia el final del capítulo dedicado a Gottfried Herder, la relevancia que el cuidado del ser tiene en la obra del pensador de Maskrich. En lo que respecta a mis objetivos de explorador de las huellas de la pluralidad Hans-Georg Gadamer, discípulo y crítico que recorrió largamente *Los caminos de Heidegger*, escribió que "...gracias a él, también la diversidad y multiplicidad de voces de la herencia humana que se integra en el diálogo mundial del futuro, ha adquirido nueva presencia."

Me interno de esta manera en la genealogía de las ideas sobre otras formas posibles de formación de la humanidad en Occidente, otros fundamentos para el pensar y para la metafísica. Observo en la genealogía de la moral "el juego azaroso de las dominaciones": de lo uno absoluto de nuestro tiempo y su cauda de exclusión y pongo la idea de pluralidad en el centro, en lo uno-múltiple.

Friedrich Hölderlin y su alter ego, Hiperión, concentra trágicamente ambos legados filosóficos: la tradición platónica en la primera parte y la tradición de Heráclito en la segunda de la breve e intensa novela. Lo uno diverso, plural.

Para evitar extraviarme o terminar en la locura, riesgo que Isaiah Berlin considera probable cuando uno se interna en la bruma romántica, decidí llevar migas de pan al bosque y, ya extraviado, elegí mi propia ruta de pensar. Detenerme en el disfrute para comer el Pan y beber el Vino de Hölderlin (Pan y Vino), jugar con el juego de la risa de Schiller, extasiarme en las nieblas místicas del ser pensado por Hamann y en la otra filosofía de la historia de Herder. Y el sentimiento trágico de la existencia.

En un primer momento aspiro a comprender el contexto histórico, filosófico y religioso en el que se origina el romanticismo alemán. Persigo las obras de los poetas y filósofos alemanes y las de los críticos e historiadores de las ideas, para entender el *zeitgeist* del romanticismo alemán en la edad fundadora. Heinrich Heine y Wilhelm Dilthey críticos y herederos de la idea de pensar la filosofía y la historia en la vida y en el tiempo de las culturas individuales me acompañan inicialmente. Es el conocimiento por la experiencia de las vivencias del ser histórico.

Las ideas de Alemania, sus tradiciones, la sustancia de la niebla abismal y su contagio a los poetas y pensadores franceses.

¿Cómo recibe Alemania las luces de la Ilustración Francesa?, ¿cuáles son los contenidos de las disputas entre espiritualistas y sensualistas?, ¿qué ideas religiosas, políticas y filosóficas nutren el romanticismo alemán?, ¿qué ser humano quieren formar los neohumanistas?, ¿por qué la moral que se deriva del corpus romántico deriva en rebelión metafísica y en el desafío a la autoridad divina?, ¿cuál es la relación del romanticismo con la Ilustración y cuál es la reacción de los románticos cuando perciben y sienten cercanas las hogueras de la Revolución Francesa?, ¿por qué y para qué los griegos, los presocráticos, los ritos dionisacos y órficos, la sabiduría enigmática y hermética, reaparecen con vitalidad inspiradora en el ideal, la filosofía de lo imposible, del romanticismo alemán? ¿Constituye el romanticismo alemán el principio del fin de la metafísica de la subjetividad como fundamento de la verdad del ser?

Las mismas cuestiones que Nietzsche y Heidegger, de la mano de Hölderlin, continuarían pensando. Lo finito y lo divino, el amor y el combate, lo sublime y lo vulgar, lo abierto y lo cerrado, lo óntico y lo ontológico.

Heinrich Heine y Wilhelm Dilthey responden con soltura a mis interrogantes sobre la historia del ser que narra el romanticismo alemán.

Y en los ensayos de Hamann y en la poesía de Friedrich Schiller y Friedrich Hölderlin comprendí y disfruté la idea del arte como la fundamental actividad metafísica. “Metafísica en el sentido de retornar al fundamento, al pensamiento ontohistórico” que permite “entrar en la meditación histórica de la presencia”, en la cotidianidad de la existencia, donde el pensar fundamentador se convierte en abismal, en la medida en que “el ser y la nada se pertenecen mutuamente” y en la medida en que el problema del

origen de la negación cuestiona “la legitimidad del dominio de la lógica en la metafísica.”⁷

Schiller y Hölderlin, los dos poetas de mi estudio, son incluidos por Harold Bloom en el canon literario del periodo aristocrático alemán y, como se sabe, el *Canon* de Bloom es una especie de brújula a la hora de buscar, comprender, criticar y clasificar los libros preceptivos del mundo literario de Occidente.⁸

La obra de otros dos pensadores alemanes, considerados por estudiosos como Isaiah Berlin y Rüdiger Safranski entre los fundadores de la rebelión romántica, completan el cuarteto: Johann Georg Hamann (enemigo declarado de Kant, su paisano) y Gottfried Herder, quien opinaba que la *Crítica de la razón pura* era pura “palabrería vacía”, decía, además, que era un libro dedicado a pensar problemas insolubles y estériles, abstracciones lejanas de la vida real de los seres humanos.

También Albert Bèguin, autor del clásico estudio sobre *El alma romántica y el sueño*, reconoce que “De la múltiple y contradictoria herencia del siglo XVIII, el romántico recoge de preferencia las afirmaciones irracionalistas o místicas; elige como maestros a aquellos predecesores suyos que, como Hamann y Herder, se han remontado a la cosmología renacentista, a los grandes mitos neoplatónicos o a la filosofía presocrática de la naturaleza.”⁹ No creo que irracionalista sea la mejor palabra para nombrar al romanticismo, más bien son nuevos lenguajes, simbólicos, míticos para reorientar el pensar a la verdad del ser como *aletheia*.

⁷ Martin Heidegger, *¿Qué es metafísica?*, *Op.cit.*, p.40.

⁸Vale la pena recordar, así sea de manera sintética, cuáles son las obras y los autores que Harold Blomm identifica como pertenecientes -aunque no de manera rígida- a la Edad Aristocrática. En Alemania, que es el caso que aquí más nos interesa y cita a Erasmo de Rotterdam, Johann Wolfgang von Goethe, Friedrich Schiller, Gotthold Lessing, Friedrich Hölderlin y Heinrich von Kleist.

Para España las obras citadas corresponden a escritores que van desde Jorge Manrique hasta sor Juana Inés de la Cruz, sin olvidar a Francisco de Quevedo, Fray Luis de León, San Juan de la Cruz, Luis de Góngora, Miguel de Cervantes, Lope de Vega, Tirso de Molina y Pedro Calderón de la Barca.

Por su parte, en Italia se ubican obras que van de Dante hasta Vittorio Alfieri, pasando por Petrarca, Boccaccio, Ludovico Ariosto, Michelangelo Buonarroti, Maquiavelo, Leonardo da Vinci, Torcuato Tasso, Giordano Bruno, Tomasso Campanella y Giambattista Vico.

Francia e Inglaterra y Escocia tienen una república más numerosa. Para el caso de Inglaterra y Escocia se habla -no cito a todos- de Geoffrey Chaucer, Tomás Moro, sir Thomas Malory, William Shakespeare (centro del canon occidental), John Donne, Francis Bacon, Thomas Hobbes, John Milton, Jonathan Swift, Edmund Burke y Daniel Defoe. Finalmente Francia: Francois Villon, Michel de Montaigne, Francois Rabelais, Pierre de Ronsard, Pierre Corneille, Moliere, Blais Pascal, Jacques Bénigne Bossuet, Jean Racine, Jean Jacques Rousseau, Voltaire, Diderot y Choderlos de Laclos. Cfr., Harold Bloom, *El canon occidental*, Alfaguara, Barcelona, 1995, pp.542-547.

⁹ Albert Bèguin, *El alma romántica y el sueño*, Fondo de Cultura Económica, México, 1996, p.25.

Además de mi fascinación por los poetas y ensayistas de mi tesis, existen suficientes argumentos de autoridad para legitimar la selección de los cuatro pensadores de mi estudio doctoral.

Tenemos entonces a un místico, dos poetas y un filósofo. Tres caminos diversos para comprender el pagano y politeísta humanismo alemán: un diálogo, un vaivén entre el pensar y el poetizar la situaciones extremas. Un pensamiento que Martín Heidegger caracteriza como “preontológico”.

¿Cuáles son las ideas del romanticismo alemán que identifico como fuentes del pluralismo ontológico y epistemológico de Nietzsche, Heidegger, Paz, Camus, Berlin, Foucault, Sloterdijk, Mann, Safranski, Sen, Ferrajoli, Maffesoli, Juanes y Onfray?

En suma: ¿Cómo emprender la desmedida ambición de mostrar que en el romanticismo alemán late fuerte la preocupación por mantener viva la pregunta por el sentido del ser y, al mismo tiempo, desocultar el origen del pensamiento plural en la modernidad?

Decidí que la confrontación era la mejor manera de abordar el estudio de las obras y el pensamiento de los románticos alemanes, porque la intención de confrontar, en el sentido que Heidegger le asigna al propósito de la estrategia, pues consiste en ser una “...auténtica crítica. Es el modo más elevado y la única manera de apreciar verdaderamente a un pensador, pues asume la tarea de seguir pensando su pensamiento y de seguir su fuerza productiva y no sus debilidades. ¿Y para qué esto? Para que nosotros mismos, por medio de la confrontación, nos volvamos libres para el esfuerzo supremo del pensar.”¹⁰

La confrontación así entendida se convierte en un método, en una manera de ver que enriquece la filosofía clásica y actualiza la filosofía contemporánea. La manera de ver de Heidegger, que se despliega en toda su obra, es la confrontación con los pensadores griegos, con Aristóteles en primer lugar, con Parménides, Heráclito y con Platón, Y con los modernos hace igual, Descartes, Kant, Herder, Hölderlin, Goethe, Schelling, Hegel, Nietzsche, Dilthey y con su maestro Husserl, a todos los sigue pensando por el lado de la fuerza productiva de su pensar y no por las carencias y limitaciones de las obras. Heidegger, además, siempre renueva los lenguajes para quebrar la gramática dada, para nombrar lo oculto.

¹⁰ Martin Heidegger, *Nietzsche I*, Ed. Destino, Barcelona, 2000, p.21. Traducción, Juan Luis Vermal.

Sostengo aquí que las fuerzas productivas que emergen de las ideas y las obras del romanticismo alemán, de los fundadores del canon en Alemania, lejos de ser arcaicas, irracionales o sin sentido histórico, contienen el impulso para mantener viva la pregunta por el ser en la medida que identifican claramente los horrores que se derivan del triunfo de la verdad de la técnica, de la certeza científica y de la cosificación de la conciencia.

La relación desnaturalizada de los seres con la naturaleza y con las cosas: la enajenación. Considero que las ideas del romanticismo alemán abren los horizontes a una filosofía de la historia que, no sin críticas severas, continúan inspirando a algunos de los filósofos e intelectuales más destacados de nuestro tiempo histórico.

Un tiempo en el que la tecnología biológica, genética y molecular amenazan la existencia del ser en el mundo.

¿Cuál es la herencia del humanismo alemán?

Es la voluntad de decir no, de gritar un ¡ya basta!, contra la salvaje bestialización de los seres humanos sobre la historia. Es una rebeldía que se convierte en una afirmación cuando abraza la libertad de oponerse, es un categórico no, seguido de un ardiente sí. La rebeldía conduce al desafío, el rebelde ya no mira a dios de abajo hacia arriba, sino directamente, a los ojos. La expresión del rebelde le exige un diálogo, o, mejor dicho, emplaza a la divinidad: “es una polémica animada por el deseo de vencer.” Lo escucho en la voz de Prometeo ante un dios que no lo escucha, pero al que desafía aun desde sus cadenas y cautiverio.

Albert Camus desarrolla la idea de *El hombre rebelde* partiendo de Epicuro. El filósofo que presume haber cerrado los caminos al destino y al mal. Despreocupados de los dioses, olvidados de las deidades, las voces humanas alcanzan la dignidad: “¡Ah, qué dignamente hemos vivido!”

Ese sentido de rebeldía contra lo divino y la moral de la costumbre, se traduce en un movimiento histórico colectivo, es el anuncio de una nueva época que abre el camino al pensamiento sobre la muerte de dios y la muerte de la metafísica que corona como sujeto de sujetos al hombre racional. El nihilismo activo domina la modernidad.

La del romanticismo es un viraje radical en la historia de la verdad del ser.

Con ese criterio introduje a Johann Georg Hamann y a Gottfried Herder en el canon de la literatura alemana de la imaginación trascendente.

En ellos exploro la primera rebeldía occidental a la pretensión de una historia sistemática y ordenada conforme a la razón. El grito que se niega a ser parte de las máquinas y vuelve la vista a la esperanza del origen arcádico, paradisiaco, a la unidad con la naturaleza como destino.

Ilusión destrozada por la voluntad de poder de Friedrich Nietzsche quien, sin embargo, siguió la ruta del romanticismo en las opiniones de Friedrich Schiller y sobre todo, en la actualidad de los dioses y la tragedia griega renacidas en la mirada poética de Friedrich Hölderlin.

Heidegger se quedó hipnotizado en esa mirada.

Aún así concluye que el pensamiento romántico no alcanza para dar el salto ontológico, pues el conocimiento de la verdad del ser en Cristo vuelve a elevar al sujeto de las ideas ciertas en conductor de la historia universal.

La identificación del sujeto con el ser es una confusión muy cara para el destino de la especie humana. El nihilismo y la miseria del ser.

En cambio en el romanticismo alemán observo la voluntad de ser otra cosa que indigentes carentes de indigencia. Esa herencia del pensar ilumina a Hölderlin y a Wagner y, por contagio, al pensador de Basilea.

No sobra decir que Johann Georg Hamann era admirado por Kant y por Goethe. Tampoco que fue maestro de Herder y que la escritura breve, oracular, fue objeto de la reflexión filosófica de Hegel y una de las fuentes del estilo que es Nietzsche.

Para Isaiah Berlin es el desconocido antecedente del romanticismo o “neohumanismo alemán” -como lo llamó Heidegger (1934).

En cambio con Schiller y, de manera gozosa, con Hölderlin, sentí los aprendizajes de la experiencia poética que también blasfeman contra una sociedad injusta que esclaviza y degrada a los humanos y a la misma naturaleza. Una crítica que no pasa por alto el que los propios artistas sean sometidos a la servidumbre más vil. Un ser humano que no es libre para elegir su ser más propio es igual a la negación y el olvido del ser.

La expresión simbólica de Hölderlin renueva el lenguaje lírico, pues la presencia de los dioses despliegan poderes actuales, no teóricos.

No se trata, como en Schiller y Goethe, de dioses que son símbolos artísticos; para Hölderlin las deidades griegas son fuerzas presentes, actuantes en la vida y en la historia de la humanidad.

Ese lenguaje lírico, que lo arrastraba a la creación luminosa y lo separaba de todo, era de signo radicalmente contrario al lenguaje de la explicación y la certeza objetiva. Es el pensamiento analógico, la metáfora y la imagen las que nombran al mundo.

Martin Heidegger es un filósofo que conoce muy bien la tradición de quienes buscan en el pasado ideal de Grecia la semilla del tiempo futuro. Aristóteles y la esencia de la verdad platónica, Parménides y Heráclito, dan cuenta de la intención por volver a la *Aletheia* como verdad desocultada.

El maestro de la Selva Negra admira, por sobre todas las obras, la poética de Hölderlin. En 1942, mientras habita el poema *Ister*, un himno al Danubio, Heidegger escribió: “Quizá Hölderlin, el poeta, ha de convertirse en destino determinante para un pensador”.

La mirada de Heidegger se convierte en mi guía cuando de descubrir los acentos y presencias dionisiacas en la poética de Hölderlin se trata. La fusión entre el pensar y el filosofar es posible sentirla próxima en el lenguaje de sobria lucidez con el que devela lo oculto que se manifiesta como presencia y como apariencia.

El destino de Hölderlin, como es archisabido, fue la divina locura.

Intuyo, con el autor de *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, que las ideas y las creaciones poéticas, dramáticas y filosóficas del neohumanismo alemán dialogan con nosotros, con los desafíos de nuestro tiempo. Contra la corriente se trata de mantener viva la pregunta por el sentido ser, porque ahí se encuentra, como advierte Peter Sloterdijk de Heidegger, “...el desarrollo de una teoría de las relaciones de participación, que es inseparable de una crítica de la razón en situación de peligro.”¹¹

La idea del cuidado del ser es, como se sabe, de fuente griega y luego romántica. Heidegger recuerda cómo Goethe tomó para el *Fausto*, proveniente de Herder, la fábula de Cura que revisaremos, como ya dijimos, en el capítulo dedicado a Herder.

Y con Sloterdijk, un heredero escéptico del romanticismo, me pregunto: “¿De dónde podrá venir en el futuro un viraje más amplio, un viraje fundamental, una diferencia

¹¹ Peter Sloterdijk, *Sin salvación. Tras las huellas...*, *Op.cit.*, p.6.

radical? ¿Quién se constituiría en el sujeto o el impulsor de un giro que fuera más que una conversión privada, un virar local o un desviarse colectivo? ¿Qué podría dar de nuevo un giro al sentido dominante del ser, que es el de la deformación y el desgaste de todas las cosas?”¹²

No hay respuestas, pero comparto con Sloterdijk la idea de que el sentido dominante del ser histórico del presente desprecia, rechaza y niega a los otros: “El desprecio de las masas.” Una de las peores formas en las que el olvido, el ocultamiento y negación del ser, se nos expresa.

Desde la mirada del romanticismo quiero aproximarme a los saberes y a los sentimientos, a las preguntas y a las respuestas que se derivan de “estar en el ámbito de poder de la poesía.” Y eso ocurre, según Martin Heidegger, no cuando nosotros disponemos de un poema “sino de modo que nuestra existencia devenga el soporte vivo del poder de la poesía.”

Encuentro que el ser, el *Dasein* de los pueblos puede comprenderse también desde los símbolos y las analogías; la mitología y la religión, en el temor y en el temblor del ser cotidiano, especialmente en épocas y existencias “...entrampadas en una cotidianidad de la cual queda excluido el ámbito de poder del arte.”

En pocas palabras, me interesa aproximarme a las respuestas de una pregunta:

¿Qué clase de viraje representa el romanticismo alemán en la transformación de la verdad de la esencia del ser?, ¿son preguntas sobre el hombre o alcanzan el cuestionamiento sobre la esencia del ser del ente?, ¿qué lugar ocupan entre la antropología y la filosofía?, ¿son los fundadores, el punto de partida, para pensar el ser desde una ontoantropología, como propone Sloterdijk?

Escucho a Martin Heidegger, rapsoda de Hölderlin, tejiendo de nuevo sus afiladas interrogantes: ¿Qué es el *Dasein* de un pueblo?, ¿con quién dialogan, por ejemplo, los herméticos textos filosóficos de Hamann y los deslumbrantes ensayos sobre la filosofía de la historia de Herder o las obras dramáticas de Schiller y la poesía sacra de Hölderlin? ¿Dialoga el romanticismo alemán con los dioses griegos del pasado o con los alemanes del régimen hitleriano o con el género humano en general?, ¿y la pluralidad teológica de Dionisios, Hércules y Cristo – como firmaba Hölderlin las cartas de la locura- cómo nos

¹² *Ibid.*, pp.49-50.

interroga a los habitantes de un mundo poliesférico, según la teoría de la espuma de Sloterdijk?

Y continúo por mi cuenta: ¿cómo nos interpelan a nosotros, seres humanos del siglo XXI, las proposiciones humanizantes de Herder, Schiller y Hölderlin?, ¿qué sentido tiene leer la historia de los pueblos y culturas a través del lenguaje mítico, metafórico, simbólico, de los poetas?, ¿qué oculta verdad se desoculta ?

El romanticismo alemán de la edad aristocrática no puede escuchar los martillazos de Nietzsche, es cierto, pero identifica el trabajo en el yunque, la refundición de los fragmentos de *Nothung*, la espada de Sigfried, quien habrá de emancipar al mundo del dominio de los Nibelungos, de la repugnante presencia de los enanos adoradores del Oro del Rhin.

Un rival semejante enfrentó Zaratrústa para autosuperar la muerte de Dios y la moralidad de cualquier signo por la veracidad. Una veracidad plural, presidida por los deseos del hombre libre, lejos de la moral del rebaño.

Creo, pues, que la revolución metafísica inaugurada por el romanticismo se continúa en la rebelión histórica. Los frutos del árbol romántico nos hacen explorar la formación de la filosofía de los valores que más tarde Nietzsche, como ejemplo de buen immoralista, convertirá en explosiva crítica a los valores morales en *La genealogía de la moral* y en *Más allá del bien y el mal*.

La de Nietzsche es una filosofía de tres martillazos, como afirma Giorgio Colli: a) una crítica demoledora a los fundamentos de la metafísica de la subjetividad platónica y cartesiana; b) una crítica al origen como lugar de la perfección y esencia de todas las cosas y c) una crítica a la voluntad de poder que se deriva del soberbio antropocentrismo del mundo moderno.

Con excepción del inciso c), del que son públicamente confesos los románticos, pienso que en su obra están las simientes más fecundas del pensar de Nietzsche.

La admiración de Nietzsche por la poesía sublime de Hölderlin, por las amargas verdades que dice a los alemanes, por la presencia lírica de Dionisios, “por el arte maestro y la divina majestad” del *Empédocles*, por la nostalgia y melancolía de Grecia que se despliega en el *Hiperión*, por la pureza de los versos del poeta apenas conocido por el pueblo de Alemania; por todas ellas en conjunto, digo, se fortalece en mí la idea de que la

confrontación del romanticismo alemán con el pensamiento filosófico posterior revela, antes que rasgos desfallecientes, una poderosa vitalidad.

Tomando como base el pensamiento de Martin Heidegger, Peter Sloterdijk ensarta un rosario de preguntas sobre la esencia del ser humano, son interrogantes que articulan “la cuestión de la época”, del nuevo comienzo.

Es un diálogo con y contra Heidegger, con y contra la *Carta sobre el humanismo*. Y las respuestas se apartan de la vida contemplativa y aristocrática del romanticismo alemán, es cierto, pero persisten en el nacimiento de la pregunta por el sentido del ser. No es el tiempo, como en Heidegger, la dimensión fundamental de su filosofía sino el espacio, el lugar, la humanización espacial plural, diversa, solidaria. Y se pregunta:

¿Qué domestica o educa todavía al hombre cuando fracasa el humanismo como escuela de modelar al ser humano?, ¿Qué domestica o educa al hombre cuando sus anteriores esfuerzos por domesticarse a sí mismo le han conducido principalmente a tomar el poder sobre todo lo ente? ¿Qué domestica o educa al hombre cuando, tras todos los experimentos anteriores de educar al género humano, sigue sin estar claro quién o qué educa a los educadores? ¿O es que la pregunta por el cuidado y el modelado del hombre ya no puede plantearse, de forma competente, en el marco de las teorías de la domesticación y la educación?¹³

La pregunta por la especie, por el cuidado y el modelado del ser humano en la historia, es el comienzo del despliegue de un interrogar metafísico que tiene como rasgo central la inclusión simultánea del ser que cuestiona como ser cuestionado. No podemos introducirnos en la metafísica “...porque, en la medida que existimos, ya estamos en ella.”

Encuentro que el romanticismo es, como agudamente lo observó Albert Camus, una rebelión metafísica y con el Heidegger lector de Hölderlin sostengo que mientras la metafísica no alimente a las ciencias –y al pensamiento político en lugar privilegiado-, para inyectarles vida, será imposible que cumplan con “su tarea esencial” que, por cierto,

¹³ Peter Sloterdijk, “Reglas para el parque humano (una respuesta a la *Carta sobre el humanismo* de Heidegger)” en *Sin salvación. Tras las huellas...*, *Op.cit.*, p.209.

“no consiste en coleccionar y ordenar conocimientos, sino en volver a abrir siempre de nuevo el espacio completo de la verdad de la naturaleza y de la historia.”¹⁴

Heidegger escribirá en los *Aportes* que es necesario calar profundo y educar el corazón de las ciencias para conducir las a desocultar el ser, para llevarlas a pensar lo digno de ser pensado, la esencia del ser, la vivencia del acontecimiento acaecido (*Vom Ereignis*)

¹⁴ Martin Heidegger, *¿Qué es metafísica?*, *Op.cit.*, p.41. Un pensamiento similar escribe en *Hölderlin y la esencia de la poesía* (1936): “El estado de *esencia* en nuestros días, y este días lleva siglos, es el científico; más en otros días, distantes siglos y siglos, la *esencia* estaba en estado poético, en flor...La *esencia* en estado científico es la *esencia* menos esencial que hay...Nos hace falta, pues, para darle sentido a la *esencia* de Poesía, un estado de *esencia* en estado de flor, *esencia* en flor. No, *esencia* en fruto, fructífera para matemáticas, física, lógica, más no para poesía.” Cfr., Martin Heidegger, *Hölderlin y la esencia de la poesía*, *Anthropos, Barcelona, 1989*, p.60. Edición, traducción, comentarios y prólogo de Juan David García Bacca.

Capítulo I

Génesis del Romanticismo alemán

En este capítulo me interesa reconstruir, en términos generales, el escenario histórico que mira el comienzo del movimiento romántico alemán. Me concentro en algunas de las principales transformaciones culturales, religiosas y filosóficas de Europa y de Alemania en el periodo que va de la Reforma Protestante a la Unidad Bismarckiana (1871). Intento comprender el sentido de la historia y el ser histórico, con su tiempo histórico, que vivieron los pensadores a los que dedico mi tesis.

De la mano de Henrich Heine y Wilhelm Dilthey, poeta y filósofo por sí mismos pensadores fundamentales, voy al comienzo de las fuentes esenciales sobre las que nace y florece el movimiento de la Contrailustración: el neohumanismo alemán

Heine y Dilthey han dedicado una parte de su pensamiento y de su obra a revalorar las aportaciones filosóficas y estéticas que se encuentran en el movimiento romántico alemán. Y uno de los méritos es que nos heredaron una mirada que ilumina, con luz natural, el nacimiento y despliegue, convergencias y divergencias, de la herencia romántica en Alemania.

Se trata de que ambos nos retraten, mejor dicho, den vida al espíritu de la época.

El primero, más poeta que filósofo, es Heinrich Heine. El segundo es el filósofo ensayista Wilhelm Dilthey, cuyo pensamiento profundo alimentó parte de la comprensión interpretativa de Max Weber y de las estructuras fundamentales existenciales de Martin Heidegger.

Dilthey buscaba, escribe su alumno Georg Misch, "...en la comprensión del hombre, tal como se forma en las diversas épocas históricas, los motivos vivos de los sistemas metafísicos, para comprender así, genéticamente, partiendo del "análisis del hombre", la

concepción del mundo.” Quizá por ello Dilthey estudiaba con tanta curiosidad los ambiguos y contradictorios personajes de los dramas de Friedrich Schiller.

Ambos pensadores, Heine y Dilthey, fueron conocidos en nuestro país gracias a las notables versiones de los intelectuales del exilio español. Pienso especialmente en Manuel Sacristán para la traducción de Heine y, para el caso de Dilthey, es necesario valorar el trabajo titánico de Eugenio Imaz y José Gaos; este último, como se sabe, coronó su tarea de traductor con *El ser y el tiempo* de Martin Heidegger.

Wenceslao Roces –también traductor de *El capital* de Carlos Marx- Juan Roura y Eugenio Ímaz -quien tradujo a Emmanuel Kant.

Juan David García Baca tradujo *La esencia de la poesía* de Heidegger y escribió una colección de ensayos en los que poesía y filosofía dialogan sin cesar. María Zambrano, una breve e influyente inteligencia que en México se dedica a pensar profundamente lo digno de ser pensado: el sentido del ser.

Los beneficios de esa pléyade de sabios españoles fueron y seguirán siendo incomensurables para la cultura de México y el mundo de lengua castellana. La mayor parte de los autores alemanes, como es sabido, fueron publicados por el Fondo de Cultura Económica.

En Hispanoamérica, a mediados del siglo XX, Eugenio Ímaz identifica la variada descendencia de Dilthey en José Ortega y Gasset, en Francisco Romero y en José Gaos. Eugenio Imaz, igual que Isaiah Berlin, pero dos décadas antes, escribe que se debe voltear para Italia, hacia la obra de Giambattista Vico, para localizar el principio del historicismo alemán.

Johann Gottfried Herder es la expresión cimera de ese pensamiento.

Imaz observa que los relatos de los jesuitas sobre las civilizaciones de América despertaron del sueño “cartesiano” a Vico. Entendió que “la verdad última que busca la filosofía no se puede encontrar reflexionando sobre el mundo físico, que no es radicalmente cognoscible, sino sobre el mundo humano: el mundo histórico. La primera versión historicista del conócete a ti mismo.”¹⁵

Un preocúpate, cúrate, cúdate a ti mismo que a través de Gottfried Herder, gran admirador de Vico, llegó al romanticismo alemán y luego, como veremos, se convertirá

¹⁵ Eugenio Imaz, *El pensamiento de Dilthey*, El Colegio de México, 1946, p.15.

en el cuidado del ser del Dasein que determina el proyecto en la ontología fundamental de Martin Heidegger. El cuidado del ser es una herencia filosófica fundamental del romanticismo alemán al filósofo de Masskirch.

Creo que las precisas observaciones de Eugenio Ímaz sobre la trascendencia de la hermenéutica de Dilthey y su parentesco con el romanticismo alemán constituyen un antecedente fundamental en la visión filosófica que subyace a *El arco y la lira* de Octavio Paz.

En noviembre de 1975 la revista *Plural* – cuyo nombre dice mucho de la influencia de la tradición historicista en el poeta mexicano- publica una entrevista de Octavio Paz con Claude Fell en la que el poeta regresa a *El laberinto de la soledad* y reconoce las deudas intelectuales con los filósofos alemanes que José Ortega y Gasset había introducido al mundo académico hispanoamericano. Se refiere a la fenomenología y a la filosofía de la cultura; esto es a “la obra de historiadores y ensayistas como Dilthey y Simmel.”¹⁶

Habría que mencionar la legendaria Casa de España en la ciudad de México que reunió también a Joaquim Xirau, Eduardo Nicol, María Zambrano, Juan Roura, Luis Recasens Siches, Ramón Iglesia y Rafael Altamira y, desde luego, la cátedra de filosofía que José Gaos fundó en la Universidad Nacional Autónoma de México y que sentó la bases para la temprana traducción de *El ser y el tiempo* en 1951. Eugenio Ímaz hablaba ya en 1948 del “espectáculo de la boga angustiosa que el heideggerianismo está conociendo entre nosotros” y concluía que en el *Empédocles* de Friedrich Hölderlin se encontraba “el argumento principal del pensamiento de Heidegger.”¹⁷

Y en lo que respecta a mis objetivos de explorador de las huellas de la pluralidad quiero recordar que Hans-Georg Gadamer, quien como alumno conoce, acompaña y critica *Los caminos de Heidegger*, escribió que “...gracias a él, también la diversidad y multiplicidad de voces de la herencia humana que se integra en el diálogo mundial del futuro, ha adquirido nueva presencia.”

Igual que los románticos alemanes y más próximo a Martin Heidegger, Octavio Paz concibe a la poesía moderna como un escenario contradictorio, hecho de repulsión y

¹⁶ Octavio Paz, “Vuelta al laberinto de la soledad”, en *El peregrino en su patria. Historia y política de México*, Obras completas 8, Fondo de Cultura Económica, México, 1998, p.244.

¹⁷ Eugenio Imaz, “Heidegger y el humanismo” en *Revista Nacional de Cultura*, Caracas, marzo-abril Heidegger y el humanismo”, en *Revista Nacional de Cultura*, Caracas (marzo-abril de 1948).

fascinación, entre las lenguas románicas y las lenguas germánicas, pero que por encima de todo sostienen un sentimiento trágico de la existencia.¹⁸

Aspira el poeta mexicano a comprender el nacimiento del movimiento poético moderno y “las relaciones contradictorias con lo que llamamos modernidad.”

Y las respuestas, como en la tragedia griega, siempre se resuelven en plural.

Las voces de Paz me condujeron al espacio originario del diálogo y al estudio de la pregunta por el ser: porque, ya se sabe, pensar y ser son lo mismo.

El ser existencial, como modalidad del ser, y el poetizar pensante. La historia del pensar del ser que es la misma que la del ser del pensar es devuelta a la modernidad por el espíritu griego que el romanticismo alemán resucita de modo complejo y contradictorio.

Un ideario que aquí comenzamos a pensar con Heine y con Dilthey.

¹⁸ Francisco Gil Villegas escribió un documentado ensayo en el que revela la cercanía de Octavio Paz con el grupo de filósofos y discípulos de José Gaos que estaban influenciados por el germanismo que infectó Ortega y Gasset al pensamiento de lengua castellana. Cfr. Francisco Gil Villegas, “Ortega y el Hiperón mexicano” en *Los refugiados españoles y la cultura mexicana*, El Colegio de México, México, 1999, pp.161-191.

I. Heinrich Heine. Humanismo radical (1797-1856)

Una de las obras centrales para la comprensión del movimiento romántico alemán lo constituye la escritura irónica y mordaz de Heinrich Heine. Un humanista radical, para decirlo con Isaiah Berlin. En 1818 Heine se encuentra observando el nacimiento de los Estados Unidos y algunas cosas le resultan ambiguas, mentirosas, hipócritas. En particular el discurso de la unidad en la diversidad le suena a palabras huecas en labios de los norteamericanos, pues observa las notas de discriminación y racismo contra los negros y los morenos.

En *Ludwig Börne. Un obituario*, se detiene a reflexionar :

¡Oh, queridos campesinos alemanes!, ¡vayan a Norteamérica!, ¡Allí no hay príncipes ni nobleza, todos los hombres son iguales allí, iguales de brutos...a excepción, por cierto, de unos cuantos millones que tienen la piel negra o morena, y que son tratados como perros! La verdadera esclavitud, que fue abolida en la mayoría de los Estados de Norteamérica, no me indigna tanto como la brutalidad con que son tratados allí los negros y mulatos libres. Aquel que, allí, desciende aun en el grado más remoto de un antepasado negro, y aunque no se revele ya un ascendiente tal en el color, sino sólo en una forma del rostro, debe tolerar la mayores humillaciones; humillaciones que en Europa parecerían fabulosas.¹⁹

Un juicio muy bondadoso con la esclavista Europa. Sin embargo, con el arte de la ironía, devela la injusticia social de los norteamericanos y aprovecha para apuntar a la hipocresía cultural que, en su visión, era una de las herencias nefastas de los ingleses.

Heinrich Heine vive en París y conoce muy bien, como veremos, los alcances filosóficos y literarios de los franceses. Por ello, cuando en 1810 aparece publicado un libro que aspira a enseñar las creaciones estéticas del romanticismo y las bellas letras alemanas, reacciona en un tono que podría considerarse, por momentos, como exaltado.

La autora que concita su pasión es Madame de Stäel (1766-1817) y el libro es *De l'Allemagne* .

¹⁹ Heinrich Heine, *Ludwig Börne. Un obituario*, Editorial Gorla, Buenos Aires, 2009, p.103.

Heine somete el libro al escalpelo hiriente para escribir que los franceses apenas caminaron de la ignorancia completa a las apariencias, apenas conocieron la superficialidad de las bellas letras alemanas. Los franceses creen que comprenden “los productos de nuestras más bellas letras”, pero en realidad para ellos son flores mudas. Y lo son porque desconocen “la importancia de la religión y la filosofía en Alemania.”²⁰ El poeta alemán se lamenta tres años después, en 1813, que el de Stäel sea el único texto que los franceses tienen para acercarse a la comprensión de las obras del arte germánico. El lenguaje escolástico, ajeno a los galos, y el desconocimiento de las entrañas de la teología y la metafísica alemanas eran barreras muy difícil de salvar para los franceses. Es por ello que Heine escribe el ensayo *Sobre la historia de la religión y la filosofía en Alemania*, para acercar las ideas filosóficas fundamentales de los germanos a los franceses:

De modo que estoy en situación de formularlas sencilla y brevemente, según las necesidades del público francés. Por eso me limitaré a tratar de las grandes cuestiones que destacan en la sabiduría teológica y mundanal alemana, a iluminar su importancia social, teniendo siempre en cuenta la limitación de mi propia capacidad de aclarar esas cosas y de la capacidad de comprensión del lector francés.²¹

La relevancia que para la vida social alemana constituye el fondo teológico de su cultura. *Sobre la historia de la religión y la filosofía en Alemania* es el primero de los ensayos que, fusionado con *La escuela romántica*, fue publicado como *De l'Allemagne* en 1835. Es fácil entender que su propósito era la provocación y la polémica. De todo modos considera a la autora francesa, que vivió refugiada en Alemania por sus críticas a Napoleón, como una escritora de genio.

El emperador Napoleón, como era de esperarse, prohibió la distribución del libro de la Stäel.

Parte de los dardos de Heine se concentraron en que Stäel escribió el libro llevada por el resentimiento contra Napoleón. En opinión del poeta alemán la ensayista francesa “recopiló materiales para el famoso libro que habría de celebrar el espiritualismo alemán como el ideal más magnífico, en contraposición al materialismo de la Francia

²⁰ Heinrich Heine, *La escuela romántica*, Alianza Editorial, Madrid, 2010, p.51. Edición de Juan Carlos Velasco.

²¹ Heinrich Heine, *Sobre la historia de la religión y la filosofía en Alemania*, Fondo de Cultura Económica, México, 2008. Traducción de Manuel Sacristán.

imperial...la buena dama únicamente veía en nosotros aquello que quería ver: ¡un nebuloso país de genios en el que las personas sin cuerpo, toda virtud deambulan por campos de nieve hablando sino de moral y metafísica.”²²

Y fue por odio al corzo que la escritora recurrió al elogio desmesurado de las virtudes alemanas –ahí se encuentra el alma del libro, escribe Heine.

Con esa finalidad escribe *De l'Allemagne*, para refutar la imagen espiritualista construida superficialmente por la Stäel. Es una obra dirigida al público francés, pues Heine se había exilado primero y luego autoexilado en París, ciudad donde conoció y trató a Karl Marx. Como se sabe, Marx admiraba la fuerza económica pujante de los Estados Unidos que, a su vez, extendería el modo de producción capitalista disolviendo las formaciones económicas preexistentes y sus relaciones sociales de producción para encontrar el camino de la civilización: la sociedad burguesa que él veía cristalizada en Inglaterra: ¡*De te fabula narratur!*

Como puede verse, la mirada de Marx sobre los Estados Unidos no era la misma visión que la de Heine. Mientras éste desnudaba la hipócrita mentira de la igualdad de los seres humanos en Estados Unidos y exhibía el racismo WASP (*White American Saxon and Protestant*), Marx aplaudía la invasión bárbara del progreso a México.

Quizá la diferencia era que Heine si había leído a Hölderlin y Marx, lamentablemente, nunca lo leyó.

Heinrich Heine se identifica con la idea romántica de pueblo e ironiza sobre las obras de los filósofos “inconmensurablemente profundas...y fabulosamente incomprensibles.” Acuña una metáfora para referirse a los herméticos escritores de filosofía que esconden la llave para abrir los graneros al pueblo: “El pueblo tiene hambre de saber y me agradece la miga de pan de espíritu que honradamente comparto con él...Yo, en cambio, no tengo miedo, pues no soy un erudito, sino que soy pueblo yo mismo...yo me sitúo, pues, con el gran montón, ante las puertas de la sabiduría.”²³

Con el gran montón. Heinrich Heine, como Hölderlin, abraza la riqueza del pueblo, de los pueblos. Por eso Heine da cuenta del simulacro norteamericano de la igualdad y denuncia la discriminación racial contra negros y mexicanos en los Estados Unidos: un crimen impensable en Europa.

²² Heinrich Heine, *La escuela romántica*, *Op.cit.*, p.285.

²³ Heinrich Heine, *Sobre la historia de la religión y la filosofía en Alemania*, *Op.cit.*, p.52.

Karl Marx decidió sacrificar en el altar de la historia futura a los mexicanos del norte de México. Primero las relaciones sociales de producción, las leyes de la historia y luego la existencia humana, la historia de la verdad del ser sometida a la dinámica de las cosas y las máquinas.

La escritura de Heine está dirigida al obrero de la imprenta que convierte la escritura en letra impresa, porque con ese ¡Ábrete Sésamo! la escritura del poeta pertenece al mundo. La ruta histórica que traza Heine comienza con el cristianismo y llega hasta la conversión de éste en catolicismo romano.

El credo protestante constituye, en esta historia de la formación y la verdad del ser, uno de los orígenes de la filosofía alemana.

La sabiduría y la fortaleza del movimiento de Martín Lutero posibilitan el advenimiento de dos libertades fundamentales modernas: la libertad de prensa y la libertad de pensamiento.

Con tono socarrón el poeta advierte a las almas piadosas que no se alerten esperando “bromas profanadoras” sobre el poder de la religión, aunque reconoce la necesidad de neutralizar las dimensiones omnímodas de esa influencia.

Heine compara históricamente la Alemania de su tiempo con el antiguo régimen francés, el anterior a la Revolución Francesa. Un sistema con base en una sólida alianza entre la Iglesia y el Estado. Una metafísica con fundamento en la certeza de Dios. Es decir, lo desconocido, lo nada, se puede conocer de la mano de Dios.

Con ese fundamento de la verdad, que corresponde al cristianismo, cualquier cambio social es impensable debido al arraigado influjo sobre “la muchedumbre”.

Era necesario cambiar ese fundamento.

Las flechas de Voltaire al credo cristiano –consideraba Heine- no habían calado profundo en el espíritu, en el alma eterna del cristianismo.

Era necesario enfatizar que “el cristianismo es una idea, y, en cuanto tal, indestructible e inmortal como toda idea. Pero, ¿cuál es esa idea?”²⁴ Una idea platónica que fundamenta la metafísica de la subjetividad.

Pero por ninguna parte encuentra Heine el desarrollo de una idea del cristianismo.

²⁴ *Ibid.*, p.54.

Esa es la causa por la que resulta imposible encontrar el desarrollo de una historia de ese credo.

Mirando en rededor se pregunta tanto por las iglesias orientales como por las iglesias occidentales. Encuentra en aquéllas, con disfraces sutiles, el renacimiento de la antigua sofisticada griega, mientras que en las instituciones religiosas de Occidente sólo es posible encontrar argumentos disciplinarios y métodos violentos para apuntalar los intereses materiales de los prelados y de las organizaciones religiosas.

Detrás de todo ello observaba la casuística jurídica romana con las mismas técnicas de gobierno.

La centralización del poder en Roma se caracterizó por el predominio del derecho canónico, la atribución discrecional para nombrar a los obispos, “la humillación del poder de los príncipes”, el absurdo celibato y las órdenes monásticas.

Pero sabiendo esto, sabemos muy poco, casi nada de lo que es la idea del cristianismo.

Heinrich Heine se propone entonces arriesgar algunas hipótesis que permitan comprender el núcleo espiritual del cristianismo católico.

La historia de los maniqueos y los gnósticos le parecen las fuentes del simbolismo y el arte católico. Los primeros, con ideas de procedencia Persa, fueron declarados herejes. En ese credo Ormuz (principio de la luz) y Ahriman (señor de las tinieblas) se encontraban radicalmente enemistados.

Los segundos, los gnósticos, estaban desprestigiados y fueron condenados por la Iglesia. Creían en la preexistencia de un principio bondadoso relacionado y fundido hostilmente con el principio del mal. Heine cree que la procedencia de esta idea es hindú, al igual que lo es la doctrina de la Encarnación de Dios que es al mismo tiempo la muerte de la carne y la contemplación mística de los monjes: “se produjo así la más pura flor de la idea cristiana.”

Lamenta el poeta que esa doctrina haya llegado tan mal al dogma y al culto cristianos:

Pero en todas partes vemos manifestarse la doctrina de los dos principios; frente al buen Cristo se encuentra el perverso Satán; el mundo del espíritu está representado por Cristo y el de la materia por Satán; a aquél pertenece nuestra alma, a éste nuestro cuerpo; y todo el mundo fenoménico, la naturaleza, es consiguientemente mala por sí y Satán, el príncipe de las tinieblas, se propone atraernos con la

naturaleza a la perdición; por eso hay que renunciar a todas las alegrías que los sentidos tienen en la vida, hay que atormentar nuestro cuerpo, feudo de Satán, para que el alma pueda alzarse con tanta mayor magnificencia hacia el luminoso cielo, hacia el radiante reino de Cristo.²⁵

Esta fue la idea del cristianismo que se extendió por todo el Imperio Romano y, en la opinión de Heine, la que predominó durante toda la Edad Media.

Un aire de epidemia del sufrimiento corrompe a la humanidad, incluso los sanos tienen miedo de pensar en los colores de la vida. La escisión cristiana, que es en realidad platónica, entre cuerpo y alma, se encuentra muy lejos del sentido de originaria armonía antagónica que proviene de Heráclito. El autor de *Alemania* es dionsiacamente radical: “Pues el cristianismo incapaz de aniquilar la materia, la ha ofendido en todo, ha hecho indignos los más nobles goces, ha obligado a los sentidos a ser hipócritas, y ha creado en grande la mentira y el pecado”.

El crítico piensa que las generaciones futuras, venideras, serán alumbradas por una religión de la alegría, con una disposición primaria para la búsqueda del placer y la felicidad que el cristianismo católico les escabulle en la tierra con la promesa del tiempo perfecto, de la eternidad en el cielo. Imagina a los seres humanos del porvenir:

...pensando en sus pobres antepasados, que se abstuvieron sombríamente de todos los goces de esta tierra hermosa y casi se han convertido en fríos y pálidos fantasmas por aquel matar el cálido color de los sentidos. Sí, lo digo resueltamente: nuestros descendientes tendrán más belleza y más felicidad que nosotros. Pues creo en el progreso, creo que la humanidad está destinada a la felicidad, y tengo, por tanto, más alta opinión de la divinidad que esas piadosas gentes que creen que Dios ha creado al hombre sólo para el dolor. Ya aquí en la tierra querría yo establecer, por medio de libres instituciones políticas e industriales, aquella bienaventuranza que en opinión de la gente piadosa no puede producirse sino el día del Juicio Final, en el Cielo.²⁶

Malas noticias. Hasta el momento la profecía de la belleza y la felicidad para los seres futuros es fallida.

²⁵ *Ibid.*, p.57.

²⁶ *Ibid.*, p.58.

No obstante, es una filosofía de la historia movida por el ideal de la belleza y la posibilidad de una mayor felicidad y, como Heine lo representa muy bien con su posición antirracista, de un menor dolor para los seres humanos.

El privilegiado conocer y disfrutar de los sentidos, la alegría y el entusiasmo de Heine alimentan la vitalidad del pensamiento dionisiaco y apolíneo de Nietzsche.

El Anticristo debe mucho a la poderosa escritura del autor de *Alemania. Cuentos de invierno*.

El sentido del ser histórico de Heine también se cruza con las ideas justicieras de Karl Marx cuando sostiene que son los grandes de la tierra, los mismos que abusan eternamente del poder “para desgracia nuestra”, los que sienten la necesidad imperiosa del cristianismo para mantener el dominio sobre sus pueblos.

Esta religión fue un consuelo durante dieciocho siglos para una humanidad sometida al sufrimiento, y fue, en este sentido providencial, divina y santa. Todos sus servicios a la civilización, al domesticar a los fuertes y robustecer a los pacíficos, al unir a los pueblos en unos mismos sentimientos y una misma lengua y todo lo demás que celebran sus apologistas, no es gran cosa comparado con aquel gran consuelo que ofreció a los hombres por sí misma. Gloria eterna merece el símbolo de aquel Dios en sufrimiento, del Salvador con la corona de espinas, del Cristo crucificado cuya sangre fue el bálsamo suavizador de las heridas de la humanidad. El poeta, especialmente, reconocerá con respeto la monstruosa sublimidad de este símbolo.²⁷

Como creación mítica, que aspira a lo trascendente, a ir más allá, la representación descarnada de Cristo aparece como un símbolo sublimemente monstruoso. El espiritualismo atormenta y acuchilla los cuerpos de los virtuosos y, de esa manera, se dirige al camino de la verdad como perfección moral.

La renuncia al goce estético y sensual lo ilustra Heine con una historia del Concilio de 1443 en Basilea.

Un grupo de teólogos caminaban por el bosque entretejiendo el camino con reflexiones en torno a polémicas cuestiones divinas. El canto de un ruiseñor que se encontraba entre las flores del lugar llamó la atención de los paseantes. Primero guardaron silencio, las sensaciones de placer que la melodiosa ave gorjeaba los condujo al olvido de sus fríos encierros monásticos, pero luego, recuperada la escolástica, decidieron que realmente

²⁷ *Ibid.*, p.59.

aquel ruiseñor “era seguramente un diablo, que ese diablo intentaba apartarlos de sus cristianas conversaciones con aquellos deliciosos sonidos y atraerlos a la voluptuosidad y demás dulces pecados...”²⁸

La historia anterior le sirve a Heine para mostrar que todo lo dulce y todo lo amable de la existencia se encuentran exilados del credo católico cristiano. Un suelo en el que todos los duendes, seres malignos y demonios tienen su origen en la voluptuosidad de los sentidos.

Tal diversidad de sentidos contrasta visiblemente con la homogeneidad universal de la idea del Bien cristiano. Los seres malignos son rémoras de religiones pasadas que han sido vencidas por el poder omnipotente de Cristo.

Naturalmente, el concupiscente panteón olímpico fue proscrito por un monoteísmo ascético. Platón y el dominio de la metafísica de la subjetividad de nuevo.

Peter Sloterdijk documenta espléndidamente en la *Caída y Vuelta. Discurso sobre el Heidegger en el movimiento*, un crítico ensayo sobre la marea del ser, que la Academia nació con Platón entre 387 y 386 antes de Cristo.

Al regreso de un viaje por el sur de Italia, por Siracusa, donde conoció y quedó profundamente impresionado por las prácticas dionisiacas del rey Dioniso I, fundó la Academia. La creación de la escuela, de didáctica homoerótica, puede interpretarse como la resistencia del filósofo a que los dioses aparecieran en la tragedia confundidos, entremezclados, aterrizados y empatados con los héroes y los mortales.

Los diálogos de las tragedias hacían aparecer a los dioses rayando con la bestialidad y podían resultar subversivos para la infancia y la juventud griegas, pues los oráculos con sus enigmas y trances místéricos eran más fieles a la sabiduría de las mancias, a la sabiduría griega que tan bien traduce y estudia Giorgio Colli. El fundamento de la verdad, que era la *Aletheia*, se olvida de la sabiduría y desplaza su epicentro al mundo de las ideas y de las certezas de las cosas.

Para Platón las pasiones colectivas que engendraban las tragedias griegas y el teatro constituían una amenaza para la estabilidad de la república, el valor supremo de la política. La fuerza estética de la tragedia griega podía generar convulsiones individuales y sociales.

²⁸ *Ibid.*, p.61.

Los extravagantes poetas eran tolerados por Platón como seres poseídos, confusos, por eso escribían con imágenes míticas, signos y metáforas. Pero terminó por echarlos de la República.

Peter Sloterdijk descubre un acontecimiento fundamental pero oculto de la cultura europea que contribuye a enriquecer la comprensión del origen y del sentido del proyecto eidético de Platón. Narra que en el 387 la Asamblea de Atenas levantó la prohibición que pesaba sobre la tragedia griega y que consistía en la restricción de representar la mejor obra más de una vez. Y agrega el filósofo:

...la poéticamente más perfecta, como la catárticamente más eficaz sólo podía representarse una vez....El derecho a repetir antiguas piezas de culto supuso lo que hoy se denominaría una revolución en el mundo de los medios, y medios eran en aquella época, para que nos entendamos, en todo caso o principalmente, medios religiosos, o, mejor dicho, de política religiosa o formadores de grupos. En ellos residía el poder de afinar y acuñar a los hombres de manera que pudieran ser miembros medianamente consonantes con su conjunto social. A través de lo que en Europa se denomina con el término "religión" -con su tinte romano-, todas las sociedades antiguas regulaban su síntesis tonal, y se podría decir que su integración mítico-musical y su equilibrio moral...Lo que hoy llamamos filosofía es directa e indirectamente una consecuencia de la ofensiva de Platón contra los nuevos medios. Supone la invención de la escuela en el espíritu de resistencia contra el teatro sin restricciones.²⁹

La Academia de Platón se levanta contra el movimiento estético que pretendía mayor espacio para sus representaciones, más éxtasis y entusiasmo colectivos.

El triunfo de la Academia desplazó los oráculos, los lugares de participación sacra. Abandonó Atenas los cultos extáticos y la tragedia dionisiaca y, finalmente, sobre la ruinas del arte griego floreció la Academia escolástica.

La filosofía extirpó a la tragedia las expresiones dionisiacas. Lo desconocido podía ser conocido por la Idea, por la virtud ciudadana y por Dios.

Y la mitología, la sabiduría griega, entró en el ocaso para dar lugar al nacimiento de la filosofía. Un logos, el del lenguaje que nombra al mundo, fue desplazado por un logos

²⁹ Peter Sloterdijk, *Sin salvación. Tras las huellas...*, *Op.cit.*, pp.16-17.

entendido como certeza y demostración. No el decir pensante sino la perfección de la geometría.

La Academia, “de cuya herencia se apropió la Iglesia cristiana para fundirla con la teología misteriosa del dios-hombre-sacrificado, de la que nacería un melancólico híbrido: el platonismo cristiano, que demostraría su viabilidad hasta el idealismo alemán.”³⁰ La apreciación de Heine, por cierto, coincide con la interpretación heideggeriana del romanticismo alemán, pero son ellos quienes abren la puerta a la muerte de Dios y representan el retorno a la poesía y a la tragedia griegas. Están en la senda de otros fundamentos para el ser.

Heine argumenta que para el cristianismo la mitología griega se convirtió en un zoológico maligno habitado por los hijos de Belcebú.

Subraya que Venus fue acusada de perversiones eróticas que la convierten en una diabla, rememora la ópera *Tannhäuser*, de Richard Wagner, en la que Venus, la diosa de la belleza, es una expresión clara de la malignidad del ser femenino.

Es el periodo cristiano de Wagner que Heine, antes que Nietzsche, critica por la mojigatería puritana que despide:

Pues hay que saber que ella misma había atraído a Tannhäuser hasta aquella caverna maravillosa que llaman la Montaña de Venus y de la que se decía que en ella la hermosa diosa, con sus damas y caballeros, llevaba la vida más placentera entre juegos y danzas. Hasta la pobre Diana, a pesar de su castidad, estaba a merced de tan siniestro destino: de noche, se decía, recorría los bosques con sus ninfas, de lo cual procede la saga medieval del ejército frenético, o de la caza salvaje. En todas esas leyendas se aprecia aún la tesis gnóstica de la degeneración de lo antiguamente divino, y en esa transformación de la antigua fe nacional se manifiesta del modo más profundo y significativo la idea del cristianismo.

La fe nacional europea, más acusadamente en el norte que en el sur, era panteísta: sus ministerios y sus símbolos se referían a cierto servicio natural o de la naturaleza, en cada elemento de ésta se veneraba a un ser maravilloso, en cada árbol alentaba una divinidad, el mundo fenoménico entero estaba deificado; el cristianismo invirtió literalmente esa concepción, y colocó en el lugar de una naturaleza deificada otra diabolizada.³¹

³⁰ *Ibid.*, p.19.

³¹ Heinrich Heine, *Sobre la historia de la religión y la filosofía en Alemania*, *Op.cit.*, p.63.

Una naturaleza sacra y una naturaleza maligna. La naturaleza divina de los griegos fue invertida y demonizada por el cristianismo. Un giro fundamental en la historia de la verdad del ser que Heidegger desoculta y advierte muy claramente.

Heine distingue las radicales diferencias entre los diablos que emergieron del arte griego y la genealogía siniestra y tenebrosa de las brujas y los dioses germánicos. Los primeros nunca alcanzaron la horrorosa descripción de ser producto de la sangre y de la niebla, abortos identificados con los aires del norte: “demasiada sangre nos han chupado los vampiros de la Edad Media.”

En cambio en Francia celebra el poeta los colores y transparencia de los demonios.

La metáfora usada para diferenciar a los seres de la oscuridad de ambas literaturas es la de un elegante *dandy* francés al lado de un regordete cargador alemán; el hada Morgana resulta débil e ingenua junto a las brujas alemanas que vuelan en escobas y se dirigen hacia el Brocken:

Los demonios de vuestros *fabliaux* y novelas de magia son de claros colores y de admirable limpieza en comparación con nuestra canalla espiritual gris y a menudo sucia...Esta montaña, el Brocken, no es un amable Avalon, sino el *rendez-vous* de todo lo feo y salvaje del mundo. En la cima del monte está Satán en forma de negro macho cabrío. Cada una de las brujas se le acerca con una vela en la mano y le besa detrás, donde termina la espalda. Luego la siniestra hermandad baila en torno del cabrón, cantando: Donderemus, Donderemus. Bala el cabrón y entra en júbilo en cancán infernal. Es mala señal para las brujas perder un zapato durante la danza, pues ello significa que la descalza será quemada aquel mismo día.³²

La religión cristiana en Alemania terminó convirtiendo la visión panteísta original en una concepción pandiabólica y, con ello, traicionó el espíritu alemán originario. Sin embargo, considera que no todo está perdido y el aliento del pueblo alemán regresará para denunciar la deformación y la corrupción del cristianismo:

Por eso aquella deformada creencia popular se ha revelado en Alemania acaso más duradera que el propio cristianismo, el cual no arraiga tanto en la nacionalidad. En tiempos de la Reforma, la creencia en las leyendas católicas desapareció rápidamente, pero los

³² *Ibid.*, pp.64-65.

protestantes no consiguieron extirpar la creencia tradicional en la magia y la brujería.

Lutero no cree ya en milagros católicos, pero sí en diablos nacionales. Sus *Discursos de sobremesa* están llenos de curiosas historias referentes a las artes de Satán, de los duendes y de las brujas. Él mismo, en sus angustias, se creyó a veces en lucha personal con el maligno en carne y hueso.³³

Al respecto, Heine escribe que el diablo en ninguna parte se muestra tan despectivo e indiferente de la naturaleza del ser humano. El cristianismo es así una religión tendiente a la aniquilación de los sentidos y, por lo tanto, es incompatible con la naturaleza humana; en realidad, estamos ante un concordato entre Dios y el diablo, entre la idea y la materia, entre el espiritualismo y el sensualismo. El concordato consiste en el dominio del espíritu, pero en la práctica la feligresía mantiene el ejercicio pleno de “los derechos solemnemente anulados.”

De ahí el agudo sistema de concesiones elaborado por la iglesia para bien de la sensualidad, aunque siempre bajo formas que condenen todo acto de ella y sancionen las orgullosas usurpaciones del espíritu. Según este sistema, se puede perfectamente ceder a las tiernas solicitudes del corazón y abrazar a la hermosa muchachita, siempre, empero, que se confiese haber cometido un vergonzoso pecado con cuya penitencia se deba cargar. El que la penitencia pudiera realizarse mediante dinero fue tan benéfico para la humanidad como provechoso para la Iglesia. Ésta, por así decirlo, cobraba reparación pecuniaria de todo disfrute carnal, y había santos *colporteurs* que en nombre de la Iglesia romana ofrecían a buen precio en su tienda la cédula de indulgencia por cada pecado ya tasado; uno de esos vendedores fue Tetzal, el primer enemigo y blanco de Lutero.³⁴

Johann Tetzal era el primer traficante de indulgencias de Alemania. Los pecados presentes o futuros tenían precio aún sin que mediase el consabido arrepentimiento por la mala acción pasada o futura. La construcción de la Basílica de San Pedro, proyecto del Papa León X (Giovanni de Medici), hijo de Lorenzo de Medici, el Magnífico, lo absolvía todo. Contra la venalidad del dominico Tetzal es que Lutero levantó la primera crítica a

³³ *Ibid.*, p.71.

³⁴ *Ibid.*, p.73.

la masiva venta de las indulgencias y denunció la simonía, la corrupción y el abuso frecuente de los clérigos cristianos.

Sus 95 tesis, pegadas en la Iglesia del palacio de Wittenberg, se transformaron en proyectiles certeros contra las estructuras de la Iglesia católica y fue el motivo de la ira de León X, quien, en respuesta, condenó por hereje a Lutero.

Con tono malicioso Heine recuerda que el Papa cultivaba con agrado la filosofía griega e incluso sugiere que padecía una enfermedad mortal (sífilis) a causa de su afición a la homosexualidad y que no era “en modo alguno producida por la abstinencia cristiana.”

La Basílica de San Pedro, asegura Heine, fue construida con el dinero que la Iglesia católica recaudaba por concepto de la venta de indulgencias para el perdón de los pecados de la concupiscencia.

De esta casa de dios puede decirse con mucha más justicia que de la catedral de Colonia que la ha construido el diablo. Este triunfo del espiritualismo –a saber, que precisamente el sensualismo tuviera que levantarle el templo más hermoso con que cuenta, que por la cantidad de concesiones hechas a la carne se recolectara el dinero necesario para magnificar el espíritu-, era incomprensible en el norte alemán. Pues allí, mucho más que bajo el alegre y el ardiente cielo de Italia, era más viable el ejercicio de un cristianismo que hacía a la sensualidad concesiones mínimas...para significar aquellos dos modos de pensar, uno de los cuales pretende magnificar el espíritu por el procedimiento de destruir la materia, mientras el otro intenta reivindicar los derechos de la materia frente a las usurpaciones del espíritu.”³⁵

El clima frío del norte de Alemania inhibe favorablemente las inclinaciones a la concupiscencia y propicia la práctica de las virtudes cristianas. En cualquier caso, le interesa a Heine diferenciar la recepción que los conceptos de espiritualismo y sensualismo tuvieron en Francia como fuentes diversas del conocimiento y los diferentes usos que adoptan en Alemania.

En esta confusión, advierte Heine, los franceses nunca lograron comprender profundamente el sentido de la Reforma de Lutero y le adjudicaron con frecuencia, de manera errónea, las mismas motivaciones que el sensualismo francés levantó contra el espiritualismo católico durante la Revolución Francesa.

³⁵ *Ibid.*, pp.74-75.

En Alemania la lucha contra el catolicismo puede ser interpretada como una disputa del espiritualismo contra la corrupción y sensualidad de la Iglesia católica. En el discurso cristiano prevalecía, *de jure*, el elogio al espíritu, pero en los hechos se agitaban las naturales pasiones carnales. Por eso, cuenta Heine, fueron expulsados los mercaderes de las indulgencias y “se convirtió a las bonitas concubinas sacerdotales en frías y honestas esposas...”³⁶

El escenario histórico definió, en Alemania y en Francia, formas de enfrentamiento y convivencia entre el espiritualismo y el sensualismo. Con la defensa de una severa castidad en la primera y “un licencioso humor” entre los revolucionarios de la segunda nación. La primera fue la oportunidad para construir una disputa teológica mientras la segunda desarrolló “la alegre sátira.”

Uno entiende entonces el constante aprecio de Friedrich Nietzsche por Heine.

Entre las letras francesas era común encontrar –dice Heine- historias que narraban los sufrimientos de un hombre cristianamente virtuoso e inquieto por las apetencias y las húmedas imágenes nocturnas que al final arrojaban al inocente en las llamas del vicio supremo de la humanidad. La proverbial relación entre clérigos y prostitutas. Todos ellos eran unos hipócritas.

El *Tartufo* de Molière le parece a Heine una clara luz sobre la manera como los franceses se revelaron contra la idea del espiritualismo cristiano.

Con todo ello no se hacía sólo burla de la común y fingida santidad, sino también de la mentira universal que surge necesariamente de la impracticabilidad de la idea cristiana; se hacía burla, con ello, de todo el sistema de concesiones que el espiritualismo se había visto obligado a hacer al sensualismo...Molière será sin duda tan desagradable para los metodistas como lo fue para los católicos de su tiempo.³⁷

El principio del celibato en la Iglesia retrataba a una institución que extirpaba a los seres humanos el cálido sabor de los sentidos, el éxtasis dionisiaco y los placeres sensuales. La negación de la vida y la abstinencia. En sentido radicalmente contrario los seres humanos –siente Heine- somos como ruiseñores enamorados de las rosas, de sus aromas y laberintos misteriosos, porque la rosa es la clave de la belleza de los dioses.

³⁶ *Ibid.*, p.76.

³⁷ *Ibid.*, p.76.

En otro ensayo escribe del catolicismo cristiano: “Al condenar la carne, la inocente alegría de los sentidos se convirtió en un pecado y la imposibilidad de convertirse en espíritu puro desarrolló necesariamente la hipocresía...”³⁸

Heine mira cómo se organiza un nuevo comienzo histórico. Con otro lenguaje:

Va articulándose un nuevo orden de cosas; el espíritu hace invenciones y descubrimientos que contribuyen al bienestar de la materia; el desarrollo de la industria y la filosofía desacreditan al espiritualismo en la opinión pública; se yergue el tercer estado; la revolución ruge ya en los corazones y en las cabezas...El carácter más general de la literatura moderna consiste en el dominio de la individualidad y el escepticismo. Quedan rotas las autoridades; la razón es la única luminaria del hombre, y la conciencia es su única medida en los laberintos de esta vida. El hombre se encuentra solo frente a su Creador y le canta su himno.³⁹

El orden antiguo queda superado y la conciencia nos orienta racionalmente por los laberintos de la existencia. El protestantismo es una revolución individualista y escéptica. Es en varios sentidos “la rehabilitación de la materia, el restablecimiento de la materia en sus derechos, su reconocimiento moral, su santificación religiosa, su reconciliación con el espíritu.”⁴⁰

La historia de la Reforma Protestante como rebelión del espiritualismo alemán contra el cristianismo católico de Roma triunfó, pero había desnudado las llagas purulentas del catolicismo; así pues, una vez abiertas las grietas al credo católico, el protestantismo atizó el fuego “...y Alemania se convirtió en la más agitada liza de la embriaguez de libertad y de placer de los sentidos.”⁴¹

Las críticas a la Iglesia junto a las ideas de libertad revivieron antiguas epopeyas agrarias en Alemania -como la de Thomas Münster. Los argumentos contra la aristocracia y sus derechos de sangre fueron duramente cuestionados y por todas partes se gestaron conspiraciones sensualistas. Por desgracia, se queja Heine, muy pocas de aquellas expresiones políticas y filosóficas sobrevivieron a la persecución y a la censura oficial, “el

³⁸ Heinrich Heine, *La escuela romántica*, *Op.cit.*, p.56

³⁹ Heinrich Heine, *Sobre la historia de la religión y la filosofía en Alemania*, *Op.cit.*, pp.99-100.

⁴⁰ *Ibid.*, p.121.

⁴¹ *Ibid.*, p.79.

espiritualismo consiguió reprimir de nuevo a los tumultuosos...aunque a costa de ser mortalmente herido por un enemigo que alimentó en su pecho, a saber: la filosofía.”

De todas maneras, según Heine, los franceses entendían muy poco a Lutero. El agustino era, a su juicio, el hombre más grande de la historia alemana: representaba todo el catálogo de vicios y virtudes del pueblo germano.

Era a la vez un místico soñador y un hombre de acción práctico. Sus pensamientos no tenían sólo alas, sino también manos; hablaba y obraba. No fue sólo la lengua, sino también la espada de su tiempo. Era simultáneamente un frío discutidor escolástico y un profeta entusiasta y ebrio de Dios. Mientras se torturaba laboriosamente todo el día con sus dogmáticas y finas distinciones, de noche echaba mano de la flauta, contemplaba las estrellas y se disolvía en melodía y contemplación. El mismo hombre capaz de soltar palabrotas como una pescadera podía también ser tierno como una doncellita.⁴²

Heinrich Heine no se guarda ningún elogio para Martín Lutero. Es un ser humano completo, absoluto, capaz de sumirse en la más extrema espiritualidad y, al mismo tiempo, dispuesto a disfrutar la fascinación de los sentidos, por eso, concluye, resulta muy complicado mirar en Lutero sólo a un espiritualista o a un sensualista.

Un ser humano providencial, dice Heine, hecho de los más contradictorios ingredientes, espantoso e ingenuo; torpe y agudo; sublime y limitado; invencible y demoniaco.

Se rompe la cadena con la cual San Bonifacio había esclavizado la iglesia alemana a Roma. Esta iglesia alemana, que era antes una parte integrante de la gran jerarquía, se divide ahora en democracias religiosas. La propia religión se transforma: desaparece de ella el elemento gnóstico-hindú, y vemos erguirse de nuevo en ella el elemento judo-deísta. Surge el cristianismo evangélico. Al reconocerse y hasta legitimarse las más necesarias pretensiones de la materia, la religión vuelve a cobrar verdad. El sacerdote se hace hombre, toma mujer y engendra hijos, como lo manda Dios.⁴³

Lo que sigue es la desaprobación de los milagros, la desaparición de los ángeles alados, la prohibición de las imágenes de los santos y hasta la duda acerca de la legitimidad del Hijo

⁴² *Ibid.*, p.82.

⁴³ *Ibid.*, p.84.

y la Madre de Dios. Y la liberación del yugo del celibato disminuyó “los crímenes piadosos” y los vicios de los sacerdotes en las iglesias.

En adelante Dios deberá traer a la tierra sólo religiones que sean probadas por la razón y que sean razonables, sin necesidad de inventar los “santos trucos” de la antigua Iglesia. Era una concesión al avasallante progreso de las ciencias naturales. La razón asoma la cabeza.

Una sentencia de Lutero sobre las maneras válidas de interpretar la *Biblia* le parece a Heine el comienzo de la libertad de pensamiento y de la libertad de prensa: derechos protestantes. Las formas en que podrían refutarse eran la propia Biblia y, la otra, los argumentos científicos de la razón. “Con esto nació en Alemania la llamada libertad de espíritu, o, como también se la llama, la libertad de pensamiento: Pensar se convertía en un derecho, y las razones de la razón se hacían legítimas”.

Durante la Edad Media, carga las tintas Heine, sólo en las aulas de las universidades se podían debatir las ideas de la historia y el mundo social. Los intercambios de ideas y opiniones tenían como punto de partida la oposición entre la verdad teológica y la verdad filosófica.

Cualquiera de los participantes que no abrazara la verdad teológica estaba expuesto a ser condenado como hereje.

Por si fuera poco, las polémicas ocurrían en latín gótico, “para que el pueblo no pudiera entender nada.”

Se trataba, decían, de prevenir futuras escisiones.

Con Martin Lutero las reflexiones se vuelven públicas y ocurren en la lengua germana. Y, sobre todo, no había que subordinar el pensamiento a la protección de la verdad teológica. Crecía en tierra nacional –con orgullo inocultable lo reseña Heine- el mejor fruto de aquella libertad: la filosofía alemana: “De hecho ni siquiera en Grecia ha podido expresarse tan libremente el espíritu humano como en Alemania desde mediados del siglo pasado hasta la invasión francesa. Especialmente en Prusia reinaba una libertad de pensamiento ilimitada”.⁴⁴

Es la historia de la búsqueda de nuevos fundamentos y otro lenguaje, otra idea del cristianismo.

⁴⁴ *Ibid.*, p.87

Repentinamente Heine vuelve los ojos del pasado para mirar la inversión histórica que representan los señores que ayer protegieron el nacimiento de la libertad de pensamiento y ahora son los mismos que se alían con los ultramontanos para promover la censura. Se refiere al marqués de Brandenburgo, rey legítimo de Prusia. Y la censura que Heine denuncia se extiende a las universidades por considerarse los espacios donde más “se cultivaba la agitación política, o sea, el amor a la libertad.”

Desde todas partes emergen amenazantes consignas que demandan al rey transformar las universidades en sencillos centros de instrucción. Los enemigos de las universidades, la burocracia académica, no consideran que la juventud en todas partes adora la libertad y que la inconformidad de los universitarios puede contagiarse y expresarse dividida en clases sociales. Karl Marx merodea la escritura de Heine.

Para Heine los defensores de las universidades no son menos miopes que los funcionarios del gobierno, pues en lugar de asumir la defensa de la libertad de pensamiento como condición *sine qua non* de las ciencias, el discurso se limita a esgrimir que el ataque a la libertad de pensamiento redundaría en una formación limitada de los universitarios.

Con esa renuncia se pone en riesgo la producción de la ciencia.

Pero la ciencia y las humanidades importan mucho menos para los príncipes que el único bien absoluto: el dominio absoluto.

Identifica en la escalada contra la vida universitaria, que ya prefiguraba la autonomía, a los jesuitas y al oscurantismo católico, “pues con las universidades se hunde también la Iglesia protestante que desde la Reforma arraiga en ellas, de tal modo que la historia de los últimos siglos es casi exclusivamente la historia de las polémicas teológicas entre los sabios universitarios de Wittenberg, Leipzig, Tubinga y Halle.”⁴⁵

Friedrich Hölderlin pensó como Heine.

Friedrich Schiller, Hölderlin, Schelling y Hegel pasaron por el seminario de Tubinga.

La universidad de Halle, a la que nos referiremos más adelante como centro del pensamiento luterano en Europa y en Estados Unidos, lleva en la actualidad el nombre de Martín Lutero, en homenaje a quien fuera su profesor por un corto periodo. La actual Universidad de Halle (1817) nació de la fusión entre la universidad de Wittenberg (1592) y la Universidad Halle (1691), ahí residen los orígenes del pietismo. El fundador de ese

⁴⁵ *Ibid.*, p.90.

centro de enseñanza fue August Hermann Francke. El pietismo será una muy influyente presencia sobre la obra y la biografía de los románticos alemanes.

En la universidad de Leipzig, fundada en 1409 por Federico I, elector de Sajonia, estudiaron Goethe, Leibniz y Nietzsche. En la universidad de Tubinga, fundada en 1477, por el conde Eberhard V, estudiaron Hölderlin, Schelling y Hegel –aunque éstos en el seminario. Hölderlin recordaba siempre con amargura los años en Tubinga hasta el extremo de elegir incluso la indigencia antes que contratarse como maestro del seminario de Tubinga. Hegel, en cambio, sí aceptó la invitación para dar clases ahí.

Heinrich Heine considera que Lutero construyó, con la traducción de la *Biblia* al alemán - una lengua casi inexistente- los medios para dar luz el pensar propiamente germano. Lutero consolidó la lengua alemana, pues las lenguas predominantes entonces eran el sajón y el silesio:

Por eso confieso sinceramente que no sé cómo ha nacido la lengua que encontramos en la Biblia luterana. Pero sé que con esa Biblia, miles de ejemplares de la cual difundió por el pueblo el arte nuevo, la imprenta, la lengua luterana se extendió por toda Alemania en pocos años y se convirtió en la lengua escrita nacional. Esta lengua escrita sigue dominando en Alemania, y da unidad literaria a este país dividido política y religiosamente...y este viejo libro es eterna fuente de rejuvenecimiento de nuestra lengua.⁴⁶

El acercamiento de los religiosos alemanes a la lengua hebrea, en aquellos tiempos sólo cultivada por los judíos, dueños de “muy mala fama” -escribe Heine enseñando el prejuicio dominante-, abrió las puertas para que el pueblo conociera las falsedades bíblicas sobre las que se levantaba el dominio de Roma.

Nadie necesitaba una cultura erudita para leer e interpretar libremente el libro sagrado. La revolución política esperada por Heine también nombraría a la libertad con la lengua bíblica.

La vieja catedral de Worms se estremeció hasta los cimientos con los cantos de guerra del monje agustino. Heine, entusiasmado con la Revolución Francesa, equipara los himnos de Lutero con la Marsellesa.

⁴⁶ *Ibid.*, p.93.

Cuando la Iglesia católica descubrió el peligro que representaba el conocimiento de la lengua hebrea y la lectura de la *Biblia* en su propia lengua, desató una persecución y una censura sin precedentes contra toda la literatura judía: “Y así empezó la aniquilación de los libros judíos, la persecución de los libros en todo el Rin...”⁴⁷

La Universidad de Colonia fue una de las protagonistas de esa barbarie.

Heinrich Heine encuentra que es Lutero el fundador de las bases de la nueva literatura alemana, cualquier estudio riguroso sobre las letras de ese país debe empezar por la comprensión de su obra. Porque la literatura antes de Lutero era la fusión de la nacionalidad germánica y el cristianismo gnóstico hindú que dio origen al catolicismo. Igualmente cree que la representación de la historia y la mitología griegas puede ser romántica, al igual que lo puede ser la representación de las leyendas medievales. Pero la representación de ambas culturas puede ser, de la misma manera, clásica:

Las expresiones “clásico” y “romántico” se refieren, pues, sólo al espíritu de la representación. Ésta es clásica cuando la forma de lo representado resulta completamente idéntica a la idea de lo que hay que representar, como en las obras del arte griego, donde por esa misma identidad encontramos también la mayor armonía entre la forma y la idea. El tratamiento es romántico cuando la forma no manifiesta la idea por identidad, sino que la deja adivinar parabólicamente. Prefiero usar a este respecto la palabra parabólicamente a la expresión simbólicamente.”⁴⁸

La genealogía de los dioses griegos, desde Homero, depende de la imaginación y talento de los poetas; Homero no inventó a los dioses, pero escribió sus orígenes y aventuras. En cambio los artistas de la Edad Media no se atrevieron a cambiar las precisiones históricas y las verdades teológicas del cristianismo. El pecado original, la encarnación, el bautismo, la crucifixión eran principios y acontecimientos inalterables que no se podían representar de otra manera, pero en cambio sí era posible el uso de las parábolas.

Con este estilo parabólico se trataron todas las artes de la Edad Media, y esta presentación es romántica. De aquí procede esa mística generalidad de la poesía romántica; las figuras son desdibujadas, lo que hacen es indeterminado, todo es crepuscular, como iluminado por

⁴⁷ *Ibid.*, p.91.

⁴⁸ *Ibid.*, p.97.

la cambiante luz de la luna; la idea no se apunta en la forma sino como un enigma, y por eso se nos presenta una forma vaga, muy propia de la literatura espiritualista. No existe, como entre los griegos, una armonía clara, solar, entre la forma y la idea, sino que a veces la idea rebasa la forma dada, y ésta se apura desesperadamente por alcanzarla, de lo que resulta una rara y disparatada sublimidad: a veces es la forma la que supera claramente a la idea; un pensamiento ridículo y minúsculo se pavonea torpemente en una forma colosal ofreciendo un espectáculo cómico y grotesco; lo que así nunca vemos es forma lograda.⁴⁹

Las obras de Friedrich y de William Turner, podría decirse, son una iluminación de las descripciones de Heine. Era el despliegue de la imaginación trascendental, de la búsqueda de lo sublime que destruye lo infinito en lo finito, otro lenguaje para el ser, la ruptura con la gramática dominante y la defensa de la metáfora y de lo simbólico como nuevas formas expresivas.

Es la pregunta por el ser desde el no ser, es el enigma del poder ser y el poder no ser. La otra historia de la verdad del ser.

Para Heine todas las ideas del romanticismo anterior a Lutero se basaban en la autoridad, por eso presentaban el mismo carácter: “son poemas objetivos, épicos e ingenuos.”

Y cuando la autoridad del Papa se eclipsó dio comienzo una historia diferente que se puede sintetizar, siguiendo a Heine, en tres elementos.

- 1) El elemento gnóstico-hindú es considerado idólatra y, en consecuencia, muchas de las nuevas creaciones se ocupan de narrar los intereses de la Reforma Protestante, pienso, por ejemplo, en la obra dramática *María Estuardo* de Friedrich Schiller. Por otra parte, el progreso de la ciencia, la industria y la filosofía contribuyeron significativamente a introducir un nuevo orden social que consolidó el prestigio de la ciencia y la degradación de la religión cristiana, que fue sustituida por el Evangelio judeo-deístico: “La revolución ruge ya en los corazones y en las cabezas; se expresa lo que la época siente, piensa, necesita y quiere, y ésta es la temática de la literatura moderna”.⁵⁰
- 2) La manera preferida de la representación experimenta un desplazamiento del romántico al clásico. Renace el estudio de los escritores griegos y romanos y la imitación de las

⁴⁹ *Ibid.*, p.98.

⁵⁰ *Ibid.*, p.99.

formas clásicas aparece por doquier. Ciertamente, reconoce Heine, nunca consiguieron la reconciliación de la forma y la idea, como los griegos, pero “se mantuvieron por ello mismo tanto más rigurosamente fieles a la exterioridad de la presentación griega, distinguieron los géneros según el modelo helénico y se abstuvieron de toda extravagancia romántica; y en este sentido lo llamamos clásico”.⁵¹ Cultivaron los géneros del modelo helénico, pero ya sin las rarezas del romanticismo anterior a Lutero.

- 3) Prevalece en la literatura moderna la prevalencia del individuo y, sobre todo, aparece con una presencia recurrente el escepticismo. Las autoridades son derrocadas. La razón y la conciencia del ser humano son las únicas armas con las que levanta y enfrenta a la historia: “la poesía no es ya objetiva, épica e ingenua, sino subjetiva, lírica y reflexiva.”

Finalmente, Heinrich Heine piensa que la Reforma Protestante fue la cuna de la cual nació la revolución filosófica alemana, la consuecencia más relevante de la Reforma Protestante.

⁵¹ *Ibid.*, pp.99-100.

La revolución kantiana

En Alemania, siempre según Heine, la revolución filosófica estalló con Emmanuel Kant. Con dos antecedentes fundamentales: Spinoza y Leibniz. Y la consideración de que la filosofía se encuentra íntimamente vinculada con la religión a la hora de arriesgar posibles soluciones sociales.

Por ello, la primera pregunta es sobre la naturaleza de Dios. ¿Dios es principio y fin de toda sabiduría?

Los fieles responden que sí, mientras los filósofos aceptan con orgullo reprimido la “piadosa sentencia”.

De cualquier manera, Heine identifica en Descartes al padre de la moderna filosofía y en su pensamiento las bases de la filosofía alemana. El francés que emigró a Holanda para sumirse en los abismos del pensamiento, porque Francia no fue jamás un suelo adecuado para la filosofía.

Descartes liberó del espíritu formal a la filosofía y construyó pensamientos que no derivan ni de la fe ni del empirismo exclusivamente. Era el alumbramiento de la autonomía de la filosofía que ya no necesitaría a las verdades teológicas para legitimarse, no seguiría solicitando autorización a la fe para pensar. La ciencia al lado de la religión. Los escolásticos que públicamente descalificaban a la razón siempre que entre en conflicto con los concilios ecuménicos, en privado se convertían en opositores al oscurantismo de la propia Iglesia.

Cuando Descartes sentó las bases para deslegitimar al escolasticismo los enemigos provinieron más de “los escolásticos de la cola” que de las autoritarias estructuras de la Iglesia, ya que no fue sino hasta 1663 cuando el Papa prohibió la filosofía de Renato Descartes.

Heinrich Heine considera muy importante introducir con precisión los conceptos de espiritualismo y sensualismo que prevalecen en Francia, para contrastarlos con los de idealismo y materialismo que él usa para la historia de las ideas en Alemania.

Desde los tiempos más antiguos hay dos concepciones contrapuestas de la naturaleza del pensamiento humano, o sea de los fundamentos últimos del conocimiento espiritual, del origen de las ideas. Los unos afirman que conseguimos nuestras ideas por la acción del mundo exterior, que nuestro espíritu es un recipiente vacío donde se elaboran las impresiones absorbidas por los sentidos, más o menos como los alimentos se elaboran en el estómago... Los otros, los de concepción contrapuesta, afirman que las ideas son innatas en el hombre, que el espíritu humano es la residencia originaria de las ideas, y que el mundo externo, la experiencia y los sentidos mediadores no nos aportan sino el conocimiento de lo que ya antes estaba en nuestro espíritu, limitándose a despertar en él las dormidas ideas.⁵²

A la primera concepción se la denomina sensualismo o empirismo, y a la segunda se le llama espiritualismo o racionalismo. El sensualismo es una reivindicación de los derechos de los sentidos sin negar los derechos del espíritu; por otra parte, el espiritualismo representa la desmesura que lucha por desaparecer a la materia o, por lo menos, degradarla como fuente de conocimiento.

Heinrich Heine elige dividir las corrientes filosóficas que investigan sobre la naturaleza de los conocimientos en idealismo y materialismo. El primero alude a la concepción del conocimiento que apuesta por las ideas innatas en el ser humano, las ideas *a priori*. El segundo al conocimiento por la vía de los sentidos y la experiencia: la doctrina de las ideas *a posteriori*.

Heinrich Heine confía en el instinto popular para elegir la filosofía que mejor conviene a las circunstancias históricas “para cumplir su misión”. Y el pueblo de la Revolución Francesa, el de la revolución política, desconfiaba de la sumisión servil del espiritualismo cristiano como para enarbolarlo en la lucha contra el antiguo régimen. Por el contrario, el espiritualismo cristiano era visto como el aliado de la nobleza y la monarquía. No es difícil conocer el resultado: el sensualismo se convirtió de manera natural en la filosofía de la revolución.

Ahora bien, para Heine el sensualismo francés podía desplegarse tanto en el materialismo como en el idealismo y particularmente en el panteísmo, “cuya manifestación es hermosa y magnífica.” Sin embargo, el materialismo francés fue un remedio radical contra el dominio absoluto del espiritualismo o el idealismo del cristianismo católico. Así, John

⁵² *Ibid.*, p.105.

Locke, en el *Ensayo sobre el entendimiento humano*, observa en Francia el origen de la filosofía universal. No era gratuito, pues el filósofo inglés había sido discípulo y continuador de Descartes y había aprendido cálculo, mecánica y el arte de las distinciones claras y distintas; lo que nunca comprendió fueron las ideas innatas que el filósofo francés sí incluía en su modelo.

Esa incompreensión generó una concepción que hace del ser humano una máquina inglesa. Y todos los discípulos de Locke mantienen la misma visión: "...y por eso puedo calificar a los filósofos franceses del siglo XVIII y a todos y cada uno de sus sucesores contemporáneos de materialistas, *L'Homme machine* es el libro más consecuente de toda la filosofía francesa."⁵³ La máquina amenaza del ser humano es una idea recurrente en el pensamiento del romanticismo alemán. Se gesta en el hombre unidimensional el olvido del ser.

El materialismo lockeano puede tener lugar entre los partidos revolucionarios ingleses. En Alemania, un país predominantemente idealista, son necesarias ideas diferentes.

Entonces aparece en escena la figura de Gottfried Wilhelm Leibniz que también fue alumno y continuador de Descartes, pero que en sentido contrario al de Locke, cultiva el sensualismo sobre las base de las ideas innatas.

Con Leibniz comienza un audaz intento por conciliar la filosofía y la fe cristiana. Esa postura le granjeó una cascada de críticas en las que la acusación menor no era la de su ambigüedad conceptual sino que aceptaba la idea de la Trinidad, la condena eterna y la divinidad de Cristo. Otra pretensión leibnitiana fue la de fundir las ideas innatas de Platón con la precisión conceptual nacida de la experiencia de Aristóteles.

Pero la providencia, como en el caso de Lutero, encargó a Baruch Spinoza, discípulo de Descartes y de Leibniz, la elaboración de una obra como "un bosque de pensamientos altos como el cielo y cuyas floridas copas se encuentran en profundo movimiento, mientras los incommovibles troncos arraigan en tierra eterna."⁵⁴

El pensamiento de Spinoza le parece a Heine que se encuentra a medias entre el materialismo de Locke y el idealismo de Leibniz. Spinoza utiliza el método cartesiano

⁵³ *Ibid.*, p.107.

⁵⁴ *Ibid.*, p.113.

“...para resolver analíticamente el problema de los fundamentos últimos de nuestro conocimiento. Y nos da como resultado su gran síntesis, su explicación de la divinidad.”⁵⁵
Sólo hay una sustancia que es Dios. ¿Un Dios trágico...?

Todas las sustancias finitas derivan de aquella sustancia absoluta e infinita, pero su existencia es transitoria, relativa, accidental. El espíritu de los seres humanos es, escribe Heine, un relámpago del pensamiento infinito. El cuerpo humano es comparado con un átomo de la extensión infinita. En esa línea de pensamiento Dios es el autor del espíritu y de la materia: *natura naturans*.

La sustancia absoluta se expresa en la infinitud del pensamiento y en la infinitud de la extensión: los dos atributos de Dios, los únicos conocidos: “No afirmo conocer completamente a Dios, sino sólo que entiendo algunos de sus atributos, y no todos ni la mayor parte”.⁵⁶ Y son las diversas formas de la intuición las que perciben los atributos de la sustancia. Pero esas formas diversas de la intuición se vuelven idénticas en la sustancia absoluta. Heine considera que ésta es la tesis principal de la filosofía alemana de la identidad. La dimensión en la que el ser se identifica con el ente es una meditación que inquietaría de por vida a Heidegger y que lo llevaría a la ontología fundamental y a la ontohistoria.

Uno de los méritos centrales que Heine descubre en la moderna filosofía natural es que mostró agudamente “el eterno paralelismo que impera entre el espíritu y la materia – pensamiento y extensión en Spinoza- ... (y) en el modo de concebir las cosas, modo al que daré el nombre de panteísmo.”⁵⁷

El panteísmo cree que Dios es idéntico al mundo. Desde el mundo animal hasta el mundo de los seres humanos somos parte de una divinidad, de una unidad cósmico magnética. El espiritualista atribuye al panteísmo la confusión entre el bien y el mal. Sin embargo, lamentablemente, la visión espiritualista cree que la materia lleva en sí misma el mal, lo cual es una infamia, “una indignante blasfemia” –escribe Heine.

La materia no se hace mala más que cuando tiene que conspirar en lo oculto contra las usurpaciones del espíritu, cuando el espíritu la ha manchado y ella se prostituye entonces por desprecio de sí misma o

⁵⁵ *ibid.*, p.115.

⁵⁶ *Ibid.*, p.115.

⁵⁷ *Ibid.*, pp.117-118.

intenta vengarse del espíritu con el odio de la desesperación; así, el mal no es sino un resultado de la organización espiritualista del mundo.⁵⁸

Mientras que el panteísmo concibe a los seres humanos en la historia como partes del Uno divino. La creación humana tiene como ventaja sobre los demás seres el de sentir y pensar al mismo tiempo. Pero la comprensión del curso de la historia no es individual, es la historia de la humanidad diversa.

Cada pueblo tiene tal vez la misión de conocer y manifestar una determinada parte del universo divino, la misión de concebir una serie de fenómenos y realizar una serie de ideas; y todos ellos tienen que transmitir sus resultados a los pueblos que les suceden, y que tienen una análoga misión...Nosotros promoveremos el bienestar de la materia, la felicidad material de los pueblos, no porque, como hacen los materialistas, despreciemos el espíritu, sino porque sabemos que la divinidad del hombre se manifiesta también en su apariencia corporal y que la miseria del cuerpo, que es imagen de dios, destruye o envilece al hombre, arruinando también el espíritu. La gran palabra de la Revolución, pronunciada por Saint Just *-le pain est le droit de peuple-* suena para nosotros así *-le pain est le droit divine de l'homme*. Nosotros no luchamos por los derechos humanos del pueblo, sino por los derechos divinos del hombre.⁵⁹

El reconocimiento de Heine a las historias y misiones particulares de los pueblos y culturas, posible desde una base religiosa como el panteísmo, se hace claramente manifiesto. La realización de las ideas culturales particulares, es, en este contexto, un derecho divino. Y esa verdad distancia radicalmente a la Revolución Francesa del romanticismo alemán. El pluralismo cultural del romanticismo cultivaba la xenofilia epistemológica mientras que el credo de la razón universal alimentó el absoluto dominio de la xenofobia.

Por otra parte, Heine ironiza sobre la moderación y austeridad de las costumbres republicanas y las contrapone a una visión dionisiaca de la existencia, pues, dice, los alemanes no pueden aspirar a ser *sans culottes*:

⁵⁸ *Ibid.*, p.122.

⁵⁹ *Ibid.*, pp.123-124.

No queremos ser *sans-culottes*, ciudadanos sobrios, presidentes modestos; fundamos una democracia de dioses de iguales derechos, igual santidad igual felicidad. Vosotros pedís vestidos sencillos, costumbres austeras y manjares sin especias; nosotros, en cambio, exigimos néctar y ambrosía, mantos de púrpura, deliciosos perfumes, voluptuosidad y fasto, risueño bailar de ninfas, música y comedias. Mas no os irrite esto, virtuosos republicanos, pues a vuestros censorios reproches os podemos contestar como ya hizo un loco shakesperiano: “Crees que porque tú seas virtuoso no va a haber en esta tierra agradables tartas ni dulces vinos espumosos?”⁶⁰

Frente a la propuesta de sacrificio republicano de la Revolución Francesa aparece el goce de lo sentidos del pueblo alemán y, desde luego, el factor que permite la comprensión de perspectivas vitales tan polarizadas se encuentra en la riqueza del panteísmo que cultivan la mayoría de los grandes artistas y escritores del humanismo alemán. El deísmo, en cambio, quedó destrozado por la teoría. Sólo la población menos educada lo practica: “El deísmo es una religión para esclavos, para niños, para ginebrinos y para relojeros”.⁶¹

Heinrich Heine cree que la libertad ciudadana no necesita de dioses tronantes ni paternalimos asfixiantes y culposos. Ese deísmo es la cuna del odio y el ataque multicolor contra la filosofía racional de Spinoza, de quien promulgaban que era un ateo.

Con la misma pasión que a Spinoza, Heine defiende las aportaciones de Leibniz a la filosofía germana. Antes de él era el latín la lengua en la que se aprendía teología y se reflexionaba la filosofía, pero a partir de Leibniz las cosas se transforman y los alemanes comienzan a filosofar en su propia lengua. Heinrich Heine identifica en la figura de Johannes Tauler, un dominico del siglo XIV, al iniciador del estudio de la teología en lengua alemana, pues en las traducciones de “algunas piezas latinas” mostró la capacidad superior del alemán para tratar la metafísica y la filosofía.

El latín le parece una lengua adecuada para dar órdenes militares, para usureros y juristas, un idioma muy duro, como el pueblo romano. Por ello considera que es una lengua pertinente para el materialismo, pues los siglos bajo el cristianismo no consiguieron espiritualizarla. Sólo en alemán podía la naturaleza develar sus secretos: “Sólo en la encina robusta podían prosperar el muérdago sagrado”⁶².

⁶⁰ *Ibid.*, p.124.

⁶¹ *Ibid.*, p.125.

⁶² *Ibid.*, p.127.

El muérdago, cómo olvidarlo, se encuentra asociado a Dionisos. Hölderlin, Nietzsche y Heidegger reflexionan sobre el símbolo del muérdago en Oriente.

Christian Wolff es el filósofo que ordenó y popularizó el pensamiento de Leibniz en Alemania, pero no tenía talento sistematizador y dejó fuera de sus trabajos partes esenciales de su pensamiento. Heine le reclama haber sacrificado la *Monadologia*. Y también le critica la herencia cartesiana de querer argumentar todo matemáticamente, pues mucho daño le ha generado al pensamiento filosófico, entre otros, el vicio del esquematismo reduccionista “y un aburrido deseo de claridad.” Y sin embargo fue Wolff el que abrió la puerta para que la lengua alemana arraigara como instauradora de sentido filosófico. Por más de cincuenta años el dominio intelectual de Wolff, profesor de la Universidad de Halle, se mantuvo vigente. Las disputas teológicas entre “místicos sin fantasía” (pietistas) y “dogmáticos sin agudeza” (ortodoxos) se escenificaban en las universidades de Tubinga, Leipzig y Halle.

Johannes Spener es el autor de *Colloquia pietatis* y Heine la considera la obra fundadora del misticismo pietista. Spener representa el ejemplo de un predicador del espíritu más que de la palabra. Uno de sus discípulos fue Herman Francke, quien siguió el ejemplo de su profesor y se fue a Leipzig a enseñar teología y, como Spener, dictaba los cursos en alemán. La envidia del claustro de maestros lo obligó a refugiarse en la universidad de Halle, donde fundó la Casa de Huérfanos, por lo que la concentración de pietistas en Halle le mereció el mote de “el partido del orfanato.”

En la universidad de Halle los ortodoxos recurrieron a Wolff para intentar resisitir la fuerza espiritual del pietismo:

El ropaje demostrativo y matemático que Wolff había puesto afectuosamente a la pobre religión le estaba tan mal que ella se sintió aún más estrecha y en aperturas, y se puso muy ridícula con aquella incomodidad. Por todas partes se le reventaban las débiles costuras. Especialmente salva sea la parte, o sea el pecado original, apareció un día en brillante desnudez. No había hoja de parra lógica que consiguiera taparlo. Pecado original cristiano-luterano y optimismo leibniziano-wolffiano son cosas incompatibles.⁶³

⁶³ *Ibid.*, pp.132-133.

La religión empezó a pedir abrigo al lenguaje filosófico y los pensadores germanos experimentaron con ella, eliminando, por ejemplo, la historia del cristianismo, para convertirla exclusivamente en moral: un deísmo puro.

Eran los racionalistas.

Y contra ellos se unieron tanto los pietistas como los ortodoxos.

La influencia más fuerte de los racionalistas provenía de Berlín y de Federico el Grande, el gobernante alemán, quien encarnaba el materialismo y la risueña literaura de Francia. Por ello, escribe Heine, nunca conquistó la simpatía de los alemanes, porque humillaba la lengua alemana y menospreciaba el sentimiento nacional.

Si el crepúsculo del cristianismo católico se encuentra vinculado a la crítica de Martín Lutero, la decadencia del catolicismo hebreo en Alemania se encuentra asociada a la crítica de Moisés Mendelssohn.

Si el primero minó la legitimidad del papado el segundo lo hizo con el Talmud.

La escena alemana de las creencias religiosas, mitológicas, simbólicas –parabólicas- queda así brevemente dibujado por Heinrich Heine.

En lo que tiene que ver con la filosofía, Heinrich Heine identifica la aparición de la *Crítica de la razón pura*, en 1781, con el inicio de una revolución espiritual similar y tan relevante como la Revolución Francesa. El pensamiento de Kant es la guillotina que decapitó al deísmo. Por ello Heine observa las mismas fases entre ambos sucesos históricos, se trata de un paralelismo asombroso.

A ambos lados del Rin vemos la misma ruptura con el pasado; se retira todo respeto a la religión; del mismo modo que en Francia tiene que justificarse todo derecho, en Alemania tiene que justificarse todo pensamiento, y del mismo modo que aquí se derriba la monarquía, la clave de bóveda del viejo orden social, así también se derrumba ahí el deísmo, la clave del antiguo régimen espiritual.⁶⁴

La filosofía crítica de Kant desgastó los pilares espirituales sobre los cuales se levantaba el antiguo régimen, el deísmo, dice Heine en una frase por demás fúnebre, tuvo con Kant su propio 21 de enero, alude con la fecha a la decapitación de Luis XVI en 1793: “¿Oís

⁶⁴ *Ibid.*, pp.148-149.

sonar la campanilla? Arrodillaos: están llevando los sacramentos a un dios moribundo.”⁶⁵ Tiempo después, *Así habló Zaratustra* y le extendió el acta de defunción: “Dios ha muerto”. La obra de Emmanuel Kant le parece a Heine más filosa que el hacha del verdugo y si la gente de Königsberg hubiese conocido más profundamente sus ideas, seguro que habrían desaparecido la confianza y la simpatía de los vecinos para dejar paso a un profundo sentimiento de temor.

Pero si Immanuel Kant, este gran destructor del reino del pensamiento, rebasa ampliamente en terrorismo a Maximilien Robespierre, tiene de todos modos ciertas analogías con él que imponen la comparación de los dos hombres. Por de pronto encontramos en los dos la misma honestidad despiadada, cortante, sin poesía y sobria. Luego encontramos en los dos el mismo talento para la desconfianza, sólo que el uno la ejerce contra los pensamientos y la llama crítica, mientras que el otro la ejerce contra los hombres y la llama virtud republicana. En máximo grado se aprecia en ambos el carácter pequeño burgués: la naturaleza les había destinado a pesar café y azúcar, pero el destino quiso que pesaran otras cosas, y puso un rey en la balanza del uno y un dios en la del otro.⁶⁶

La obra fundamental de Emmanuel Kant es la *Crítica de la razón pura* -publicada en 1781 y apreciada cabalmente hasta 1789.

¿Por qué la *Crítica de la razón pura* está escrita en un estilo gris, pesado y seco?

Heinrich Heine responde que el lenguaje matemático, promovido por la corriente cartesiana-leibniziana-wolfiana, limitó la exploración de una forma más flexible y bien escrita. En ese contexto es posible afirmar que Kant pensó en responder muy seriamente, con sobriedad intelectual, a la perspectiva dominante y el resultado fue muy malo, pues se entronizó la opinión de que es imposible ser un buen filósofo cuando se escribe muy bien –termina el autor de *Ludwig Börne. Un obituario*.

De todas maneras, a partir de la *Crítica de la razón pura* la forma matemática no pudo sostenerse en filosofía, pues Kant desplumó esa pretensión. La forma matemática en filosofía, dice Kant parafraseado por Heine, no produce más que castillos de naipes del mismo modo que la forma filosófica en matemáticas no produce más que charlatanería vana. Pues en la filosofía no puede haber definiciones como en la matemática, en la cual

⁶⁵ *Ibid.*, p.149.

⁶⁶ *Ibid.*, p.155.

la definición no es discursiva, sino intuitiva, esto es, puede demostrarse en la intuición racional; lo que en filosofía se llama definición es algo que se antepone por vía de ensayo, hipotéticamente; la verdadera definición correcta no aparece sino al final, como resultado.

Especula Heine sobre la afición por convertir a la filosofía a la forma matemática. Recuerda a Pitágoras, quien consideraba a los números el principio de todas las cosas. Y reconoce que se trató de una gran idea; no obstante, también advierte de la grave pérdida, pues significaba el abandono de lo sensible y lo finito.

Las relaciones entre los números se representan abstractas y desensualizadas.

Se puede decir que algo similar a la relación entre los números ocurre con la relación entre las ideas, sólo que los números son apenas el signo de las ideas, jamás las ideas mismas. El movimiento perpetuo de las ideas, que se desarrolla en el espíritu, impide que sean fijas, como lo son los números que pueden localizarse en “las líneas del triángulo, el rectángulo y el círculo: la Idea no puede contarse ni medirse.”

Luego Heine concentra todos sus esfuerzos en valorar la relevancia social de la *Crítica de la razón pura*. Con Kant no se trata sólo de rasterar los orígenes del conocimiento sino de poner a prueba la capacidad cognitiva, los límites del ser humano.

Esta fue la tarea de Kant; él sometió nuestra capacidad cognoscitiva a una investigación despiadada, sondeó toda la profundidad de esta capacidad y comprobó sus límites. En esta investigación halló, como es natural, que no podemos saber nada de muchas cosas con las que antes creíamos estar en las más íntimas relaciones de conocimiento...Kant nos probó que no sabemos nada de las cosas tal como éstas son en y por sí mismas, sino que sólo sabemos algo de ellas en la medida en que se reflejan en nuestro espíritu...orientó la investigación de vuelta al espíritu humano, e investigó lo que aparecía en éste.⁶⁷

Las cosas no se manifiestan ante nosotros como son en y para sí mismas, sino como fenómenos, es el carácter fenoménico el que conocemos. El noumeno, en cambio, del cual es imposible saber si existe o no existe, apenas puede ser conocido como reflejo sobre el espíritu del ser humano. Es un ideal transcendental de la cual no sabemos nada, es Dios

⁶⁷ *Ibid.*, pp.159-160.

inventado por “la ilusión natural” y sin posibilidad de demostrar su existencia, más aún, es una aspiración imposible.

Es de tal manera trascendente la presencia de Kant en la escena filosófica que Heine lo compara con lo hecho por Copérnico, pues antes de él la razón giraba en torno de los fenómenos con la intención de iluminarlos. Con el filósofo de Königsberg se invierten los actores y la razón aparece en el centro y alrededor de ella giran los fenómenos y son o no iluminados según la cercanía con el nuevo sol filosófico: la razón.

Heinrich Heine considera que el centro de la filosofía de Kant es el apartado dedicado a establecer, como ya vimos, la diferencia entre los *fenomena* y los *noumena* que se corresponden, respectivamente, con la manifestación externa de las cosas y con las cosas en sí y para sí. De los *fenomena* podemos conocer algo, pero no podemos saber nada de los *noumena*, ni siquiera afirmar su existencia, como ocurre con Dios.

Ahora bien, la pretensión de Kant es desarmar las únicas tres maneras de comprobar la existencia de Dios; es decir, la físico-teológica, la cosmológica y la ontológica; no obstante, afirma Heine, logra su objetivo en las dos primeras, pero falla con la tercera, la ontológica. La primera comprobación consiste en la meditación sobre la naturaleza de Dios, “por ella nuestro ánimo se libera de lo caduco y finito y llega a la conciencia del bien originario y de la eterna armonía.”⁶⁸

El hombre de fe religiosa encuentra en los símbolos religiosos las pruebas, el pensador, por su parte, sólo confía en el ejercicio y la fuerza del espíritu que se derivan de la razón. De igual manera, el filósofo de la razón pura deja sin argumentos la comprobación cosmológica que supone un Dios creador del universo. Entre los filósofos que abonaban esta prueba sobresalen Descartes y San Agustín.

Sobrevive, sin embargo, a la crítica kantiana, la prueba ontológica.

Con las reflexiones kantianas acerca de las tristes posibilidades de probar la existencia de Dios, que no dejan de perturbar a Heine, asistimos al asalto despiadado contra el cielo y contra el deísmo: “...el señor supremo del mundo nada en su propia sangre sin encontrar quién le demuestre; no hay ya misericordia, ni paterna bondad, ni premio celeste de la

⁶⁸ *Ibid.*, p.163.

abstinencia terrestre; la inmortalidad del alma está agonizando con gemidos y ronquidos...”⁶⁹

Asistimos a una revolución espiritual. Es la razón teorética, es la destrucción racional de casi todas las demostraciones de la existencia de Dios, menos la ontológica.

Si con el ejercicio de la razón teorética asistimos a la agonía de Dios, con el ejercicio de la razón práctica y su propósito de garantizar la felicidad aquí, sobre la faz de la tierra, el ser supremo resucita. Emmanuel Kant se niega al extremo de declarar la muerte de Dios y deja con vida, quizá por piedad y misericordia, la posibilidad de la esperanza. Aunque muchos de los deístas dogmáticos sostuvieron que Kant había combatido las tradicionales pruebas de la existencia de Dios para mostrar que a través de la razón resulta imposible conocer la divinidad, porque tal gracia sólo puede ser alcanzada por medio de la revelación.

Alemania entró por obra de Kant en el camino filosófico, y la filosofía se convirtió en asunto nacional. Una Hermosa tropa de grandes pensadores surgió de repente del suelo alemán como por encantamiento. Cuando la filosofía alemana encuentre, como la Revolución Francesa, su Thiers y su Mignet, su historia ofrecerá una lectura no menos notable y el alemán la leerá con orgullo y el francés con admiración.⁷⁰

Heinrich Heine sostiene que la primera generación del romanticismo obraba inspirado por el panteísmo, aunque ni ellos mismos lo comprendieran de esa manera. Así, resulta que las búsquedas de las tradiciones medievales, la magia, los demonios y las brujas fueron impulsadas por sentimientos radicalmente diferentes a los inspirados por el catolicismo-cristiano: “en una forma impuramente sucia y malévolamente mutilada amaron realmente la religión precristiana de sus padres.”⁷¹

Argumenta Heine que la religión cristiana asimiló a su credo y a sus rituales, aunque demonizando a la naturaleza y convirtiendo en maléficos espíritus a sus dioses, muchos de los elementos de la antigua religión de Alemania. Los románticos erraron porque no comprendieron el fraude:

⁶⁹ *Ibid.*, p.166.

⁷⁰ *Ibid.*, p.168.

⁷¹ *Ibid.*, p.183.

Ellos querían restaurar la esencia católica de la Edad Media porque sentían que en esa esencia se había conservado mucho de la santidad de sus arcaicos padres, de las magnificencias de su temprana nacionalidad; fueron esas reliquias amputadas y profanadas las que de manera tan simpatética los atrajeron, y odiaron el protestantismo y el liberalismo que aspiraban a borrarlas del mundo junto con todo el espacio católico.⁷²

El panteísmo es pues la fuerza que se encuentra detrás del primer romanticismo. El panteísmo había penetrado profundamente en el mundo de las artes y Heine identifica, en el *Werther* y en el *Fausto* de Goethe, la reconciliación con la naturaleza “por una vía rebelde, mística y directa...pero donde más pura y amablemente se manifiesta ese panteísmo goethiano es en sus poemas menores. La doctrina de Spinoza ha salido de la larva matemática y vuela ya como canción goethiana.”

Joseph Schelling y la filosofía de la naturaleza representan una nueva aurora en el idealismo alemán. Heine enfatiza las dos direcciones complementarias de la filosofía que es posible descubrir en Schelling: el *Sistema idealismo transcendental* (1800) e *Ideas para una filosofía de la naturaleza* (1797). Las dos dan cuenta de ambos sentidos. En lo que respecta a la filosofía de la naturaleza le parece que la propuesta de Schelling es la misma que la de Spinoza:

La doctrina de Spinoza y la filosofía de la naturaleza tal como la estableció Schelling en su mejor época, son esencialmente uno y lo mismo. Los alemanes, luego de despreciar el materialismo de Locke, llevar al extremo el idealismo de Leibniz y al ver que también éste era estéril, llegaron finalmente al tercer hijo de Descartes, a Spinoza. La filosofía cerraba de nuevo un gran ciclo, y puede decirse que se trataba del mismo círculo descrito también dos mil años antes en Grecia.⁷³

El Dios de Schelling es el mismo Dios universo de Spinoza. Dios resulta de esta manera una identidad absoluta del pensamiento y la naturaleza, de la materia y el espíritu. Pero dicha relación de absoluta identidad no es la causa del universo, es el mismísimo universo: el Dios universo. Será en el libro *Filosofía y religión* (1804) donde Schelling desarrolle de manera más detenida la doctrina del absoluto.

⁷² *Ibid.*, p.184.

⁷³ *Ibid.*, p.197.

El Absoluto se expresa en tres fórmulas. La primera es la categórica: el Absoluto no es ni lo ideal ni lo real (ni espíritu ni materia), sino la identidad de ambos. La segunda fórmula es la hipotética: sí hay un sujeto y un objeto, el Absoluto es la unidad esencial de ambos. La tercera fórmula es la disyuntiva: no hay más que un Ser, pero este Uno puede ser considerado simultánea o alternativamente como complemento ideal o complemento real.

Heinrich Heine concluye que la tercera fórmula de Schelling no podía ir más allá que Spinoza por la vía filosófica; es decir, saber que la sustancia absoluta sólo es cognoscible por el pensamiento o por la extensión –las formas, los dos atributos del absoluto. Schelling abandona el pensamiento filosófico para concentrarse en la facultad mística como vía para la intuición del Absoluto: “aquí termina en el señor Schelling la filosofía y empieza la poesía.”⁷⁴

Censura Heine la fragilidad de Schelling que lo lleva, ya viejo y cansado, al final de su vida, de regreso al catolicismo.

Con esa mutación tardía traicionó su propia filosofía. Una filosofía que en su tiempo abrazó el panteísmo, la sacralidad de la naturaleza y los derechos divinos del ser humano. Una suerte de maldición parece ensañarse con los filósofos alemanes, pues, muy frecuentemente, terminan renegando o, en el extremo, combatiendo sus grandes ideas filosóficas.

Es una autoprofecía que renace en la historia intelectual del propio Heinrich Heine.

En el segundo prólogo al ensayo *Sobre la historia de la religión y la filosofía en Alemania*, escrito en París en el mes de la alegría de 1852, califica a la dialéctica hegeliana como incapaz de hacer maullar a los gatos o ladrar a los perros y, por lo tanto, menos capaz, con mucha menor potencia que la necesaria para matar a Dios. Y añade que si bien Kant destruyó las pruebas de la existencia de Dios eso no significa que con ello haya destruido a Dios mismo: “El deísmo vive, vive del modo más vivo, no ha muerto, y menos que nadie le ha matado la filosofía alemana”.⁷⁵

Heine termina recomendando a su amigo Karl Marx, al igual que a Feuerbach, Bruno Bauer y Daumer –autoidólatras- que lean un libro modesto como la naturaleza y natural como ella: La *Biblia*.

⁷⁴ *Ibid.*, p.199.

⁷⁵ *Ibid.*, p.213.

Como es bien sabido, corresponde a Georg Wilhelm Friedrich Hegel el desarrollo de la filosofía de la naturaleza hasta convertirla en sistema, es el mayor filósofo de Alemania desde Leibniz- afirma Heine.

Es agudo como Kant y fuerte como Fichte, pero su filosofía transmite paz y armonía, muy lejos del espíritu revolucionario de aquéllos.

De todas maneras, tanto Goethe, como Schelling, Fichte, Kant y Hegel, son los protagonistas de la revolución filosófica de Alemania, cuyos resultados sociales Heinrich Heine compara con los de la Revolución política de Francia. Emmanuel Kant podría representar, por los efectos sobre el deísmo, a la terrorífica Convención.

Fichte escenifica el imperio napoleónico y Schelling desempeña un doble papel restaurador: la restauración de la filosofía de la naturaleza (vinculada con la antigua religión panteísta de los alemanes) y la Restauración francesa, la marcha atrás de su pensamiento.

Me da la impresión de que un pueblo metódico como nosotros tenía que empezar por la Reforma, podía luego ocuparse de la filosofía, y sólo consumada ésta podría pasar a la revolución política. Se trata, por lo demás, de un orden muy razonable. Pues la revolución puede luego cortar para cualesquiera fines las cabezas que la filosofía haya utilizado ya para la meditación, mientras que la filosofía no habría podido en modo alguno utilizar las cabezas que hubiera cortado la revolución de haberla precedido.⁷⁶

La revolución filosófica de Alemania, con la crítica kantiana, el idealismo transcendental de Fichte y la filosofía de la naturaleza de Schelling y Hegel, no tendrá misericordia con el antiguo régimen y arrancará de raíz, con la espada y con el hacha, el deísmo predominante del pasado. Resurgirán las voces armadas y salvajes de los guerreros alemanes que no luchan para vencer ni para destruir sino sólo por luchar.

El cristianismo –y éste es su mérito más hermoso- suavizó un tanto aquel brutal gusto germánico por la lucha, pero no pudo extirparlo, y cuando un día se rompa el talismán moderador; la cruz volverá a estallar el salvajismo de los viejos guerreros, la loca cólera de los hombres-fieras de que tanto cantan y dicen los poetas nórdicos. Ese talismán está ya podrido, y llegará el día en que se romperá lamentablemente. Los viejos dioses de piedra se levantarán entonces

⁷⁶ *Ibid.*, p.206.

de sus cascos y se limpiarán de los ojos el polvo milenario, y Thor, con su martillo gigantesco, saltará por último y machacará las catedrales góticas.⁷⁷

¿No es parecida esta imagen con la de filosofar a martillazos de Nietzsche? Es la revolución metafísica de la filosofía la que Heine celebra.

Las orgías y fiestas de los bosques volverán a festejar la reconciliación con la naturaleza. Cuando suene el inmenso trueno alemán, cuando llegue la hora, el estruendo provocará una torrencial caída de águilas muertas y los leones en África se esconderán temerosos en sus cuevas. Por ello aconseja a sus vecinos franceses que no intervengan, que se mantengan quietos, armados y en silencio, pues “se representará entonces en Alemania una pieza en comparación con la cual la Revolución Francesa parecerá un idilio inocente.”⁷⁸

De igual manera, al repasar el imperio de Goethe y escenificar la condena de los Schlegel, Heine nos revela la concepción del arte y de la historia que promovía el romanticismo alemán.

Como la marcha del universo tampoco el arte tiene fines y mucho menos de carácter moral o religioso.

Si el juicio estético cambia con las diferentes épocas, el arte es eterno y permanece idéntico a sí mismo, existe por sí mismo.

No puede sujetar su destino a las archiconocidas variaciones de la moral que cambian, en el tiempo y en el espacio, con el desplazamiento de las nuevas religiones.

El pensamiento de Heine prelude en parte la *Genealogía de la moral* de Nietzsche.

Efectivamente: puesto que al cabo de una serie de siglos aparece siempre en el mundo una nueva religión que, al pasar a las costumbres, determina una nueva moral, cada época tendría que condenar como inmorales las obras de arte del pasado, si quiere medirlas con los criterios de su propia moral. Y, tal como efectivamente hemos visto, muchos buenos cristianos que condenaban la carne por diabólica sienten siempre profundo escándalo al contemplar las imágenes de los dioses griegos; púdicos monjes han puesto un delantalito a la Venus antigua, y hasta tiempos recientes se ha pegado a las estatuas desnudas una ridícula hoja de parra; un piadoso cuáquero ha sacrificado toda su fortuna para comprar las más

⁷⁷ *Ibid.*, p.208.

⁷⁸ *Ibid.*, p.209.

hermosas pinturas mitológicas de Giulio Romano y quemarlas –por lo que sin duda merece ir al cielo y ser azotado allí diariamente con ascéticos vejajos-.⁷⁹

Imagina Heine un dios que pusiera lo divino en la materia, en la carne, en el deseo. ¿Dionisios? El arte estaría entonces dedicado a canonizar el erotismo y a exaltar el placer de los cuerpos y a descalificar por inmorales las expresiones estéticas de la Iglesia cristiana, porque aniquilan, ocultan, disfrazan o deforman las imágenes de la sensualidad. Y en la consolidación del pluralismo estético Heine recuerda que “las obras de arte que en un país parecen morales se consideran inmorales en otras tierras en las que otra religión domine las costumbres...nuestras artes figurativas producen escándalo a un musulmán ortodoxo, y, en cambio, muchas artes que en los harenes de Oriente se consideran del todo inocentes resultan monstruosas para un cristiano.”⁸⁰

Por eso para Goethe la moral y la política estaban por debajo del arte.

Un mundo supremo, por encima de la realidad, eso ayuda a comprender por qué se mantuvo indiferente y al margen de “los objetivos supremos de la humanidad.” Olvidó, dice Heine, que “Dios es en el movimiento, en la acción, en el tiempo; su divino aliento sopla por las hojas de la historia, y esta última es el verdadero libro de Dios.”⁸¹

Goethe fue el gran maestro, pero su apatía e indiferencia frente a la historia jugaron un nocivo papel para el desarrollo político del pueblo alemán: inmovilizaron a la juventud alemana cuando era imprescindible, cuenta Heine, la regeneración política de la patria.

Las sutiles palabras del maestro no llaman, no convocan a la acción, como las de Schiller. No es el caso de Schiller que, según Heine, “lleva bajo la capa española el corazón más hermoso que haya amado y sufrido nunca en Alemania.”

El elogio se debe al compromiso que Friedrich Schiller habría tenido con la Revolución Francesa, con el mundo real como valor supremo. El autor del *Himno a la alegría* es él mismo sus personajes, son seres humanos atravesados por la historia particular, por la vida cotidiana de los pueblos.

No obstante, para Heine el *Fausto* de Goethe pone fin al periodo de la fe medieval e inaugura el periodo crítico de la ciencia, nos regresa los disfrutes y los placeres sensuales

⁷⁹ Heinrich Heine, *La escuela romántica*, *Op.cit.*, p.99.

⁸⁰ *Ibid.*, p.100.

⁸¹ *Ibid.*, p.102.

que nos arrebató la fe cristiana. Es la reivindicación de los derechos de la carne y representa el hartazgo popular por la abstinencia; asimismo, es la rebelión contra el espiritualismo y la esperanza en la igualdad no sólo celeste sino terrenal.

No sólo la hermandad espiritual sino la fraternidad política.

El Fausto es para Heine la encarnación de la rebeldía popular contra el espiritualismo de un doctor que descubre tardíamente el error de dedicar su vida al estudio, a los libros y a la vida alejada de los placeres. Es la repentina y diabólica conversión del pueblo alemán a la vida de la carne y la sensualidad, es un pacto con el diablo. La misma embriagadora sustancia ha derramado Goethe en el *Diván de Oriente y Occidente* “arde y huele a perfume como un harén de enamoradas odaliscas de negros y pintados ojos de gacela y blancos brazos ansiosos”, deslumbra el placer de los versos etéreos, casi imposibles de imaginar en la lengua alemana –dice Heine.

Y ese salam significa que el Occidente está harto de su helado y flaco espiritualismo, y que querría fortalecerse con el sano mundo corpóreo del Oriente. Luego de expresar en el Fausto su disgusto por la abstracta espiritualidad y su exigencia de goces reales, Goethe se lanzó, por así decirlo, con el mismo espíritu, en los brazos del sensualismo al escribir el Diván de Occidente y de Oriente.⁸²

Después de la publicación de esta obra August W. Schlegel, que ya había sido expulsado del reino de Goethe, escribió que éste era un “pagano convertido al islam.” A la hora de la muerte del gran sabio de Weimar Heinrich Heine escribió que *Les dieux s'en vont* y con ellos la aristocracia suprema, ya sólo quedan los reyes.

⁸² *Ibid.*, p.114.

Wilhelm Dilthey: las ciencias del espíritu (1833-1911)

Wilhelm Dilthey es el otro filósofo que me guía en el camino para encontrar una visión panorámica del romanticismo alemán. En el extenso ensayo *De Leibniz a Goethe* y en *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII* nuestro autor plasma magistralmente el paisaje anterior al gran movimiento religioso y filosófico de finales del siglo XVIII alemán.

En muchos sentidos estamos, indudablemente, con uno de los más influyentes pensadores sobre *Ser y tiempo* de Martin Heidegger. Dilthey escribe en *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII* sugerentes ideas que serán repensadas muy tempranamente por Heidegger. Una de ellas, la idea de las consecuencias del progreso, me parece central:

...la generalización filosófica montada sobre el progreso de la ciencia natural saca dos consecuencias. Este progreso que abandona en su camino las concepciones metafísicas, especialmente el concepto de finalidad, en el conocimiento de la naturaleza, para llegar al nuevo concepto de éste, permite una nueva generalización de tipo sistemático y otra de carácter histórico...y esta filosofía empírica, que encierra todo el saber en las relaciones entre los fenómenos, es la que pone término a todas las concepciones metafísicas que siguen operando todavía en la ciencia natural de Leibniz, de los newtonianos, de Maupertius.⁸³

Es el olvido de la pregunta por el ser y el ocultamiento de la diversidad histórica de la verdades. José María Pérez Gay subraya, en la *Profecía de la Memoria. Ensayos alemanes*, que uno de los aprendizajes centrales de Dilthey fue el “que las verdades también tienen su historia.”

Wilhelm Dilthey escribe que la Ilustración fue una época en la que el ser humano se alzó hasta “la altura de una ciencia de validez universal”, cuando el progreso incesante domina y somete a la Tierra “al poder del hombre por medio del pensamiento.”

⁸³ Wilhelm Dilthey, *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*, Fondo de Cultura Económica, México, 2013, pp.330-331. Traducción y prólogo de Eugenio Imaz.

El conocimiento es la divisa del nuevo espíritu racional, sociedad e individuo van en su dirección.

Para Dilthey la figura filosófica de Gottfried Wilhelm Leibniz había otorgado un nuevo sentido a la existencia. El retorno a la comunión ritual con el universo y con cada una de las expresiones de la naturaleza. Él es el comienzo de una nueva manera de fundamentar la existencia del ser humano en el mundo.

Otra comprensión e interpretación del ser-en- el-mundo.

Una nueva metafísica del universo: “como Decartes imprimió su dirección al espíritu francés, como Locke decidió del inglés, así Leibniz es el guía de nuestra cultura -apunta Dilthey.”⁸⁴

En los tres casos la visión teleológica del ser humano rompe con la tradición de finalidad propia de la Edad Media.

En lugar de los actos y las acciones diferentes, misteriosas y contradictorias que Dios impone al destino de la historia del ser humano, apareció un orden universal “regulado lógicamente y con arreglo a un cuerpo de leyes.”

Entre todas las posibilidades matemáticas de mundos posibles Dios ha elegido la mejor, la elección es conducida por la idea de producir el mayor bien del mundo y, en consecuencia, sostiene Leibniz, no puede ser una elección libre “si no que es una elección determinada por una especie de matemática divina, o sea una elección necesaria, no física, pero sí moralmente.”⁸⁵

Las leyes de la naturaleza son la expresión de “los fines de la voluntad de Dios que es sabio y bueno.” No obstante, escribe Dilthey, ese Dios desapareció del cerebro de todos los hombres de ciencia y fue reemplazado por la sabiduría que ordena el universo con arreglo a las leyes. La perfección del mundo se haya en las realizaciones de las diversas formas del ser individual y en todas las gradaciones axiológicas y eudemonistas “posibles en general en el mundo. El mundo existe porque debe existir la mayor suma y variedad concebible de vida.”

Los avances científicos, de la mano de Bruno y Copérnico, habían deducido que además de nuestro sistema solar se mueven por el universo innumerables sistemas solares. El

⁸⁴ Wilhelm Dilthey, *De Leibniz a Goethe*, Fondo de Cultura Económica, México, 1943, p.67. Versión de José Gaos, Wenceslao Roces, Juan Roura y Eugenio Ímaz (prologuista).

⁸⁵ *Ibid.*, p.68.

telescopio también avizoró estrellas cuyas luces eran invisibles para el ojo humano y el microscopio abrió la oscuridad para mostrar la infinita gama de pequeños seres vivos que se mueven dentro de nosotros, de manera autónoma, en cualquier ínfimo fragmento de nuestro cuerpo.

En esa revolución la posibilidad de un centro, enfatiza Dilthey, desaparece por completo. Porque cada época se encuentra condicionada, escribe en *Hombre y mundo...*, “en sus vivencias más profundas, por la posición de conciencia de los hombres en la misma, y además por los supuestos intelectuales y afectivos, contenidos en ella: dentro de éstos respiran, sienten, piensan y quieren los hombres.”

Los hombres que representaban el moderno espíritu científico eran Kepller, Galileo y Descartes, eran contemporáneos de los pintores Velázquez, Rembrandt y Murillo y de los escritores Calderón y Corneille.

La religiosa tradición germánica colocó en el centro la existencia individual frente al universo y se mantuvo a distancia de enterrar prematuramente “cuanto había de valioso y digno de conservarse en los sentimientos religiosos del pasado.”

Es en la *Teodicea*, obra que ocupó a Leibniz durante toda su vida, donde el filósofo publica el fruto maduro de una fe racional. Era la unión de dos extremos hasta entonces expresados como radicalmente antagónicos, especialmente por Bayle quien, en palabras de Leibniz, “presenta la razón y la religión como antagonistas, mandando simplemente a la razón callar, después de haberla hecho hablar demasiado alto, y llamado a esto el triunfo de la fe.”

Es el abandono del método dogmático por el método histórico que considera posible la renovación de la verdad evangélica.

El siglo XVII unió la observación y la experimentación de la astronomía, la mecánica y la física con el pensar matemático. Los ejemplos más vivos fueron el descubrimiento de las leyes del movimiento de los planetas de Kepller y la fundación de la dinámica por Galileo. En este contexto resulta que el método del nuevo conocimiento de la naturaleza se fundaba en “la unión de verdades universalmente necesarias con la experiencia y como meta del mismo la regularidad matemática o la ley natural.” Este pensar científico en general preparó el terreno para sepultar las luchas religiosas del Renacimiento y lo abonó para el nacimiento de la visión kantiana de la historia. Hablamos de la primera

metodología universal: “así surgió el panlogismo de Descartes, Spinoza, Leibniz.” Y sin embargo, reconoce Dilthey, los alemanes fueron los últimos en ingresar a ese circuito de pensamiento. Leibniz fue el primer pensador que logró la fecunda “unión entre el movimiento europeo moderno con el espíritu alemán.”

En opinión de Dilthey la categoría fundamental de Leibniz es la referida a la unidad del todo con sus partes. El universo es infinito y diverso pero al mismo tiempo el uno con el todo en armonía, “por eso cada cosa representa en su lugar al todo.” El camino de la silogística aristotélica por primera vez se ve alterado, aunque dentro de márgenes estrechos, por la reformulación de Leibniz. Los procedimientos matemáticos se relacionan con las magnitudes y surgen nuevas líneas lógicas que se expanden para dar cuenta de “todas las relaciones generales del pensamiento y les subordina las del número y el espacio... La categoría de relación ocupó entonces por vez primera el importante lugar que tiene para la ciencia moderna.” Algunos otros sabios habían encontrado por medio de la matemática un modo de derivar íntegramente todas las síntesis posibles de conceptos a través de reglas generales. Con fundamento en la tradición de Pascal, Leibniz pensó en un plan para elaborar un lenguaje simbólico universal (*characteristica universalis*). La idea de este plan era la representación de los conceptos por medio de los símbolos:

En este lenguaje universal responderían exactamente las combinaciones de los símbolos a las relaciones objetivas. Sería un lenguaje que pondría un término a la imprecisión y la arbitrariedad de la terminología filosófica y que resultaría común a todas las naciones, como el lenguaje simbólico de la matemática...Combinatoria, característica, ciencia, matemática universal, cálculo lógico –en todos estos planes busca aplicar la matemática a la lógica general, en sentido inverso, sacar de la última consecuencias fértiles para la matemática-. No llegó a la meta.⁸⁶

Las ideas de Leibniz están presentes en los esfuerzos contemporáneos por fundar un lenguaje universal. Para Dilthey el ejemplo clásico de la relación entre el pensamiento matemático y el pensamiento filosófico es la invención del cálculo diferencial y el cálculo integral. Apunta también que “Leibniz mismo había hecho resaltar la relación de su invento con los esfuerzos por fundar un lenguaje simbólico”.

⁸⁶ *Ibid.*, p.76.

El segundo aporte de Leibniz en esa dirección es el concepto de función y el principio de continuidad que permiten comprender a la naturaleza como la acumulación de “transiciones insensibles, de tal suerte que el reposo sólo es un caso del movimiento y en su concepto de lo infinitamente pequeño. La invención del cálculo infinitesimal constituye el más alto título de gloria de Leibniz dentro del campo de las ciencias exactas.”⁸⁷

Y el movimiento por primera vez pudo ser calculado en los procesos de la Naturaleza por medios racionales. Y las verdades universales y necesarias, al igual que las verdades fácticas, son reformuladas para hacerlas descansar sobre el principio de contradicción y sobre el principio de razón suficiente.

Dilthey piensa que todo es racional y determinado en el pensamiento de Leibniz y la base de su modelo es la mecánica y “el mundo físico entero nos es dado como un conjunto de movimientos de los cuerpos en el espacio según determinadas leyes.”⁸⁸

El conjunto de las relaciones del cosmos sólo es explicable -agrega- como un conjunto numeroso de “unidades de fuerza” en el que –cita a Leibniz- “todo lo que es activo es una sustancia individual y toda sustancia individual es ininterrumpidamente activa.”

La fuerza no sale de la nada ni desaparece en la nada.

Tales unidades de fuerza llevan inscrita una ley que configura el orden y la dirección de los cambios. Y la sumatoria de las unidades de fuerza de la naturaleza está previamente determinada. Y la racionalidad de lo dado es un imperativo ineludible; es decir, sin este presupuesto ni la naturaleza de la unidad de fuerza ni la procedencia de la sensación ni la conciencia serían imaginables.

De esta manera llega Leibniz a la idea de que el universo se compone de mónadas. Mónadas que de manera similar a las almas llevan dentro de sí las leyes de su propia transición sin que haya nada que hacer para cambiarlas o destruirlas. Aunque pareciera que mantienen con las demás mónadas una acción recíproca, en realidad se comportan “en el curso de sus percepciones y apetitos” como si estuvieran en constante acción recíproca. La relación entre los conceptos de un sistema, de un orden, no obedecen a vínculos de causalidad sino a un dogmático principio “de armonía preestablecida”:

⁸⁷ *Ibid.*, p.77.

⁸⁸ *Ibid.*, p.78.

El orden de la mónadas está determinado por principios. En la formulación de estos principios, en las leyes de la diversidad individual de todas las unidades simples, de la continuidad, de la constancia de la fuerza, de la economía, encuentra la tendencia de Leibniz a remontarse a generalizaciones últimas, su más alta expresión. El fenómeno bien fundado de este orden de mónadas es el mundo sensible y el mecanismo que muestra en él la ciencia matemática de la naturaleza.⁸⁹

Wilhelm Dilthey apunta que las meditaciones de Leibniz en torno a los místicos, las reflexiones alrededor de la Ilustración Francesa y las ideas del Renacimiento, lo condujeron a sentar las bases de una suerte de psicología explicativa que pretende descubrir los movimientos y las imágenes que como sombras anidan en el fondo del alma humana.

Para Leibniz el desarrollo y el progreso del alma humana es la línea histórica que dibuja el tránsito entre las cavernosas y confusas representaciones primarias y la posibilidad de apreciar esas representaciones de una manera clara y distinta; es decir, conscientes de sí mismas: “Pero todo viene a parar, finalmente, en la posición de la voluntad frente a la vida que expusimos antes y que culmina en que el gozo es la conciencia del progresar”.⁹⁰

En *Hegel y el idealismo* Wilhelm Dilthey sostiene que es a partir de los ensayos de Friedrich Wilhelm Joseph Schelling que la metafísica del idealismo objetivo une el entendimiento y la abstracción, mismos que permanecían aislados.

Valga aquí recordar que Heine reconocía en Schelling a un pensador genial a la altura de Lutero.

El método constructivo clásico del siglo XVII estaba representado por el sistema de Baruch Spinoza en el cual conceptos como sustancia y relación causal se encontraban desvinculados de las funciones espirituales de los seres humanos. En cambio para el idealismo objetivo el universo se despliega en la historia y en la naturaleza como un todo impulsado por una fuerza divina que está presente en cada parte del cosmos.

Una influencia divina que es una ley y funciona como necesidad interna y determina cada parte del universo: es el fundamento del mundo y la vida de las partes. En cada parte finita del universo la fuerza está presente. Vale la pena la extensión de la cita:

⁸⁹ *Ibid.*, p.79.

⁹⁰ *Ibid.*, p.80.

Así el nuevo idealismo objetivo se convierte en panteísmo, y es indiferente el modo como se determine la naturaleza de este único fundamento divino, especialmente el que se suponga inconsciente la conexión espiritual que representan. Sólo en dos aspectos debe ser perfilado este panteísmo –incluida su modificación en panteísmo. Por un lado, frente a las suposiciones confusas de aquellos pensadores que introducen en un sistema semejante el concepto de creación –porque creación señala un modo libre de actuar diferente, por lo tanto, de la necesidad casual que existe en todas las partes del mundo–; por otro, frente a un punto de vista que define de tal modo la fuerza cósmica determinante que no se puede aplicar a ella el concepto de divinidad. Tal ocurre con el sistema de Schopenhauer, en el que se cruzan las influencias del idealismo alemán con las de Voltaire y los naturalistas franceses.

El nuevo panteísmo se diferencia del de otros tiempos sobre todo porque la interpretación de lo dado a base de una conexión espiritual se ha convertido en un método consciente, bien fundado en la teoría del conocimiento de Kant y de Fichte y en sus conceptos filosóficos trascendentales de una conexión necesaria y universal del espíritu. Este panteísmo se distingue así de los sistemas, por lo demás tan afines, de estoicos y neoplatónicos. Una segunda diferencia consiste en la tendencia, condicionada por esta fundamentación, a concebir la acción de la fuerza divina en el mundo como desarrollo. La teoría científico-natural de la evolución del universo se transformó allí donde esta evolución fue considerada como determinada por una teleología inmanente, en una doctrina del desarrollo y ésta logró su perfección en cuanto se le pudo colocar de base una conexión teológicamente determinada de índole espiritual.

Resalta el poder de este nuevo panteísmo, la riqueza de sus formas y la conexión con toda la actitud espiritual de la época si ampliamos nuestro horizonte al desarrollo de todo el panteísmo moderno, se extiende desde Shaftesbury y Hemsterhuis, a través de Herder, Goethe y las cartas de Julius a Rafael, hasta la generación que lo ha expresado y fundado a su manera con la obra de Schelling de 1795 y poco después. Este movimiento lo encarnaron, junto a los filósofos, poetas, escritores e investigadores de la naturaleza.⁹¹

Una teleología inmanente con una base teológica. La presencia del panteísmo en las obras del romanticismo ha sido muy bien documentada, como ya vimos, por Heinrich Heine.

El panteísmo en la filosofía occidental es de larga tradición, pues emerge con Heráclito quien, en opinión de Giorgio Colli, traductor y estudioso de los presocráticos, sostiene

⁹¹ Wilhelm Dilthey, *Hegel y el idealismo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978, pp.61-62. Traducción y epílogo de Eugenio Ímaz.

una perspectiva gnoseológica pluralista, sensual y en movimiento eterno de la esencialidad de las cosas y las acciones de los seres humanos.

La contradicción entre el conocimiento fijo, la identidad de un fragmento del cosmos, como el día o la noche, y la unidad múltiple y dialéctica de ambos, pasa por una renovación epistemológica que nos permita construir una “nueva realidad comprensiva con los dos términos antitéticos: éstos continuarían subsistiendo, dotados cada cual de una independencia que permite pensarlos prescindiendo de la realidad unificadora .”

Dilthey reconoce la presencia de un moderno panteísmo histórico evolutivo en las obras de Herder, Goethe, Schelling y Hegel. Mientras que en Friedrich Hölderlin descubre un panteísmo poético y en San Francisco un panteísmo místico. En el libro que fue traducido al castellano como *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII* Dilthey dedica un capítulo al estudio de “El panteísmo histórico evolutivo según su conexión histórica con los sistemas panteístas antiguos”. Ahí se afirma que el panteísmo europeo ha tenido diferentes expresiones y desarrollos históricos, pero “una interna regularidad domina la aparente diversidad sin concierto de las distintas formas sistemáticas, lo que se debería a la “posición de conciencia” que el panteísmo significa.”

Ahora bien, la potencia del movimiento romántico, en opinión de Dilthey, se sustenta en tres factores que permiten comprender la extraordinaria expansión de su ideario.

Primero. La liberación de los seres humanos de la relación de sometimiento y subordinación a Dios. En adelante se trataba de caminar dignamente por el mundo en una relación de parentesco con la naturaleza y con la historia. La veneración a las fuerzas divinas no implica, de ninguna manera, la domesticación del espíritu humano. Los jóvenes panteístas tenían la fe en la elevación futura de la humanidad y del universo. Quedaban subvertidas la humildad, la caridad y la obediencia.

Segundo. El movimiento panteísta se opuso a las categorías y los conceptos acuñados por la Ilustración para entender a la naturaleza y a la historia. Sostenían que el espíritu científico y los conceptos abstractos de la ciencia natural y las matemáticas estaban destinados a eliminar el mundo de la poesía y, sobre todo, el sentimiento religioso:

En Goethe se ofrece con fuerza la oposición del genio poético, cuya fantasía había trabajado poderosamente desde la niñez para construir un mundo poético, a la concepción matemática de la naturaleza y a su

mundo conceptual desvalido y sin vida. En Hamann, Lavater y Herder se expresa la protesta de la naturaleza religiosa contra los conceptos de la Ilustración europea. También esto penetró en el movimiento panteísta. Hölderlin proclama desde el año 1794, en que apareció su fragmento *Hyperion*, antes, por lo tanto, de la obra citada de Schelling, un panteísmo fundado en el entusiasmo del artista. Según él, el entendimiento y la razón no son capaces de abarcar lo infinito, lo que únicamente puede hacer el entusiasmo del artista que vive la belleza, porque la belleza es la manifestación de la unidad en la diversidad. Y resulta como expresión filosófica de esta vivencia de la belleza la fórmula panteísta de la inmanencia de la unidad divina en la diversidad de los fenómenos. El entusiasmo del poeta constituye el punto de partida del verdadero filósofo y éste no hace más que expresar en conceptos abstractos —analizando, uniendo, separando— lo que el entusiasmo artístico ha encontrado. Este punto de vista lo fundamenta Hölderlin con la crítica de Fichte y del monismo que de él se desprende. El retroceso desde los hechos de la conciencia a un yo absoluto anula la conciencia misma y con ello cualquier contenido posible de ese yo; puesto que un contenido sólo puede serlo para una conciencia. Y así como Hölderlin basa la nueva metafísica panteísta en la vivencia del poeta, Schleiermacher en sus *Discursos sobre la religión* la deriva y legitima por la vivencia del genio religioso. También rechaza esa marcha de los hechos de la conciencia, a través del yo puro, a la metafísica panteísta. La vivencia religiosa es la que nos lleva más allá de los límites de los hechos de la conciencia y nos descubre un mundo de intuiciones y conceptos que no están al alcance del mero entendimiento.⁹²

En esta extensa cita de Dilthey el panteísmo impregna la obra de los poetas y filósofos alemanes que son el motivo de mi reflexión: Hamann, Herder, Schiller y Hölderlin.

Finalmente, el tercer factor identificado por Dilthey como catalizador del panteísmo alemán es que “la intuición afirma su derecho frente a los conceptos abstractos.” Se trataba de escapar a una gnoseología de la abstracción derivada de la filosofía kantiana para concentrarse en el conocimiento particular y concreto. De igual manera se trataba de conectar los vínculos quebrados por la metafísica *a priori* de la naturaleza, por una moral también *a priori*, por una interpretación teleológica del mundo orgánico y una filosofía de la historia con una hipótesis teleológica insuficiente:

Tales limitaciones y fronteras suscitaron un contragolpe, una pasión peligrosa, la que tendía al logro de una relación unitaria, natural, del

⁹² *Ibid.*, p.62

pensamiento con la realidad, y a hacerla comprensible mediante el pensamiento como un todo orgánico unitario. Los pensadores que emprendieron este camino, Schelling, Schleiermacher, Hegel, guardan para Kant un sentimiento mezcla peculiar de respeto y de profunda antipatía. De este afán por el mundo objetivo, concreto, material, ha nacido la filosofía natural de Schelling y la filosofía del espíritu de Hegel. La primera logró sólo una vigencia pasajera mientras que con la filosofía del espíritu y de la historia se consigue la base para un progreso real en el conocimiento histórico al servirse de la conexión entre las obras espirituales del yo y que Kant y Fichte habían hecho patente.⁹³

La pretensión era hacer comprensible la relación unitaria, orgánica, natural, del pensamiento con la realidad. Eugenio Ímaz destaca una diferencia fundamental entre el carácter comprensivo de Dilthey y la sociología comprensiva de Max Weber: ¿Por quién decidimos entre estos dos colosos? -se pregunta Ímaz. Y responde que el “humanismo” queda mejor servido por Dilthey, pero el “cientismo” queda mejor servido por Max Weber”⁹⁴

Recuerda que a la sociología comprensiva de Weber le interesan las acciones con sentido, con base en ellas elabora los tipos ideales -de inspiración kantiana. Muy lejos de las vivencias de David Hume. Las reflexiones de Hume tenían “como campo propio el mundo de la experiencia interna (*reflection*), que es el mundo de las relaciones humanas, así como el campo propio de la filosofía natural es el de la *sensation*.”⁹⁵

Para Max Weber –cita Ímaz renglones adelante- “aun la más evidente adecuación de sentido sólo puede considerarse como una proposición causal correcta para el conocimiento sociológico en la medida en que se pruebe la existencia de una probabilidad (determinable de alguna manera)...” Las vivencias quedan excluidas de la hermenéutica weberiana que trata de ofrecernos “los nexos efectivos”. Así pues, las acciones con sentido, necesarias para la construcción de los tipos ideales weberianos muestran la huella kantiana.

Dilthey siente una lealtad más fuerte con el romanticismo alemán cuando jerarquiza la experiencia humana, interna, de los sentidos, susceptible de ser ordenada profunda y

⁹³ *Ibid.*, p.64.

⁹⁴ Eugenio Ímaz, *El pensamiento de Dilthey*, Fondo de Cultura Económica, México, 1946, p.319

⁹⁵ *Ibid.*, p.317

extensamente “con una imaginación que responde a las exigencias lógicas de hechos ciertos.”

Dilthey es el fundador de las ciencias del espíritu, pues “trató de sistematizar su *Gesinnungsethik*, procurando el grado máximo de certidumbre dentro de la *experiencia humana*, que es algo más que la *experiencia científica*.”⁹⁶

Es encontrar el horizonte histórico de las vivencias que sólo puede trazar la filosofía.

Wilhelm Dilthey escribe también la poderosa influencia del augustino Lutero y el protestantismo en Alemania. Y después de revisar varias de las posibles fuentes del origen triunfante de la Reforma, desde el regreso a *La Biblia* “como modo suficiente del proceso vital cristiano” y, con ello, la posibilidad de cuestionar la palabra de la Iglesia hasta la doctrina paulina de la justificación de la fe, concluye que ninguna de ellas da cuenta del fenómeno histórico.

El centro de la Reforma, el cambio radical que introduce, es la independencia con la que los creyentes pueden escoger sus propios caminos y trabajos para hablar y relacionarse con Dios. Más aún, observa Dilthey, ninguna concepción laica “de la dignidad libre de la persona” alcanza la libertad de conciencia que la pensada por Lutero. La libertad del ser humano, la emancipación de las cadenas naturales e históricas, ocurre por el derecho restaurado de enfrentarse sin intermediarios a “el orden invisible de las cosas”. Y lo puede lograr por la confianza, por la fe, en que esa conexión desconocida es un refugio seguro. La experiencia de la conexión invisible con Dios es elevado a valor supremo de la existencia, en esa unidad desaparece “la conexión natural entre los impulsos y el fin de la voluntad y el alma solitaria del mendigo se encuentra a la del rey, este temple de ánimo fomentó una nueva conexión religiosa de los hombres entre sí.”⁹⁷

La Reforma Protestante es comprendida como el resultado de la convergencia de procesos económicos, sociales y espirituales, con especial fuerza del Humanismo, de la sociedad alemana.

Dice que ningún país sobre la faz de la tierra fue más fiel a los dogmas cristianos que la época dominada por Leibniz en Alemania. No obstante, el espíritu moderno y científico también tocó, además de filósofos, poetas y científicos, a algunos representantes del clero que impulsan la educación universal con verdades claras y distintas.

⁹⁶ *Ibid.*, p.321.

⁹⁷ Wilhelm Dilthey, *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*, *Op.cit.*, pp.216-217.

En las naciones que cultivaban el credo protestante emergieron actitudes tendientes a conquistar un mayor grado de libertad en la vida de las comunidades religiosas. Así pues, la vuelta a la intimidad del sentimiento religioso se convierte en técnica y en arte. La fraternidad cristiana emerge de una real convivencia con la comunidad en la que la moralidad personal no está sujeta a la rigidez solemne de la Iglesia institucional.

El espíritu piadoso del pietismo, por ejemplo, es contrario a la disciplina de los métodos oficiales del dogma cristiano.

La libertad que nace del cultivo íntimo de Dios contribuye a enriquecer el contenido de la fe con formas y lenguajes artísticos, influenciados por la fantasía y la imaginación. El cristianismo y el arte se vieron altamente beneficiados de las tendencias racionalistas en la medida en que la libertad religiosa permitía mayor espacio para la razón.

John Milton: la Caída y la Redención.

Pero son muchos poetas y músicos y dramaturgos, incluido el *Fausto* de Goethe, los que abordan los límites morales que se despliegan entre el cielo y la tierra. Y en la música predomina el espíritu religioso de Bach y Haendel. Sin embargo, las bondades del movimiento pietista alemán muy pronto mostrarían su hostilidad contra la cultura, en particular cuando se resolvieron en el destierro del filósofo Christian Wolff.

El pietismo no podía menos que combatir a la ciencia moderna, si no quería ser deshecho por ella. Igualmente se mostró incapaz de intervenir en la lucha de las fuerzas históricas con ese espíritu optimista que no debe dejarse dominar por los principios de una estrecha moral privada. Su mejor lado es el de la delicada sensibilidad moral que llama ante el juez de la conciencia a los más ligeros movimientos de la propia intimidad y vive en el retiro de una libre comunidad religiosa con los correligionarios. Por este lado contribuyó a aumentar en grado respetable las virtudes de la honrada burguesía y practicó una oposición muy digna de nota a las costumbres francesas de la nobleza. Más cuando empezó a resaltar nuestro arte profano con su nuevo ideal de vida, mostró en un caso más su incapacidad para hacer justicia a la riqueza de motivos de la vida moderna.⁹⁸

Era una reacción contra el formalismo racional de luteranos y calvinistas. Pero también contra el frío intelectualismo de la ortodoxia luterana. Contra lo que comunmente se piensa, el ideal de vida santa del pietismo no impedía que entre sus propuestas

⁹⁸ Wilhelm Dilthey, *De Leibniz a Goethe, Op.cit.*, pp.82-83.

sobresaliera la de rescatar el gozo por la fe. Una piedad renovada que conduzca al renacimiento del ser humano. Y muchos de los pastores protestantes emigrados a Estados Unidos eran pietistas formados en la universidad de Halle.

Heinrich Melchior Mühlenberg, el fundador del movimiento en Estados Unidos, se formó en esa institución.⁹⁹

Los pietistas consideraban la educación rigurosa de las sagradas escrituras pero, sobre todo, observaban en la fortaleza de la fe el camino para la salvación.

Sostenían la idea de “El sacerdocio universal”. La horizontalidad de las relaciones entre laicos y clérigos.

La difusión de los evangelios limpia del tono presuntuoso y polémico de quienes pretenden más deslumbrar a los creyentes que enseñarles el camino de Dios.

August Hermann Francke, un brillante profesor universitario convertido por Spener, formó en la Universidad de Halle a los intelectuales del pietismo que luego habrían de influir sobre la corte germana y otras regiones del mundo. Francke sostenía una visión más agresiva de activismo social que su mentor Spener y también pensaba que “En los estados mundanos el diablo tiene su reino, su ejército y su gobierno entre los reyes, los príncipes y entre todas las autoridades”¹⁰⁰ Gawthrop narra la conversión de Francke al pietismo, la gracia que Dios le concedió para transformarlo en un nuevo ser, con absoluta sumisión a la ley divina. Sólo la perseverancia en la fe y la oración pueden conducir a los seres humanos al renacimiento cristiano. El amor al prójimo se convierte, para Francke, en la extensión de la ley de divina y, además, en la muestra de espiritualidad más alta de la acción social. Lo bueno (*Gut*) para Francke estaba relacionado con la prosperidad (*Whol*) y con la utilidad (*Nutzen*). En consecuencia, la obra de los creyentes debía dirigirse en ambas direcciones: “agradable a Dios y útil para la humanidad.”¹⁰¹

⁹⁹ Isaiah Berlin escribe al respecto que: “El pietismo tuvo gran vigor en la Prusia oriental, donde el intento de Federico el Grande, hacia la mitad del siglo XVIII, para modernizar esa provincia atrasada y semifeudal con la ayuda de funcionarios de habla francesa, fue resentido y resistido por la población conservadora y devota. Probablemente mucho de este sentimiento estaba en la raíz de la oposición contra el materialismo, el utilitarismo, el naturalismo ético y el ateísmo de las *lumières* francesas que encuentra uno en pensadores como Hamann, Lavater, Herder y, de hecho hasta en el mismo Kant”. Isaiah Berlin, *Contra la Corriente. Ensayos sobre historia de las ideas*, Fondo de Cultura Económica, México, 2006, pp. 248-249.

¹⁰⁰ Richard L. Gawthrop, *Pietism and the Making of Eighteenth-Century Prussia*, Cambridge University Press, 1993. p.161.

¹⁰¹ *Ibid.*, pp.146-147.

Si la idea de la existencia de Dios es el absoluto, entonces la única relación con él es de la misma naturaleza. Un compromiso vital con la eucaristía, la oración individual y colectiva. Para el pietismo el reino de dios en la tierra es ecuménico. Lo mismo que el sentido de la historia.

Se trata de la reconciliación del ser humano con lo divino.

No es gratuito que entre las críticas contra ellos destaque la de una práctica feroz del individualismo en materia de fe: incluso por encima de los dogmas religiosos. El puritanismo inglés también influyó sobre la formación del pensamiento y la fe pietista con todo su “moralismo intrusivo y el énfasis en resultados tangibles.”

Las traducciones alemanas de autores ingleses como Richard Baxter, Lewis Bayly y John Bunyan contribuyeron a fortalecer el sentido puritano entre los pietistas.

Pero fue en los países escandinavos donde el movimiento religioso, con el apoyo de la corte y los gobernantes consolidaron una tradición pietista que si bien fue enterrada parcialmente por la Ilustración en el siglo XIX, volvió a resurgir con viveza. Algunas logias masónicas y rosacruces en Francia y Alemania también comparten similar proclividad por el fervor religioso y el alejamiento de todas las diversiones pecaminosas.

Alrededor de 1705 el rey de Dinamarca, Frederick IV, de la centenaria dinastía Oldemburgo, y por aquellos tiempos con poder sobre Noruega, Groenlandia e Islandia, se convierte en un poderoso aliado de los pietistas. Una cascada de lenguas y culturas confluían en la unión política de una geografía plural.

El emperador envía a Bartolomé Ziegenbalg y Enrique Plutschau a predicar el evangelio en la India. Fundan ahí la misión de Tranquebar.

Con la guía de Francke y bajos los auspicios de la Universidad de Halle una generación de misioneros fue educada para extenderse por Groenlandia y Laponia, donde fundaron varias misiones pietistas.¹⁰²

Por lo que respecta al continente americano, por la tercera década del siglo XVIII (1732) misioneros de la hermandad viajaron al Caribe desembarcando en las Islas Vírgenes y en Guayana. Nikolaus Ludwig Graf von Zinzerdof (1700-1760), alumno de Francke, y egresado de la Universidad de Halle, donde se formó bajo su tutela, viaja a los Estados Unidos. En 1741 funda la Aldea de Belén y el movimiento moravo en Pensilvania.

¹⁰² *Ibid.*, p.211.

No es mi propósito detenerme en los dogmas del pietismo. Isaiah Berlin lo sintetiza, y me parece muy bien, de esta manera:

Ala del luteranismo alemán contraria al saber de los libros y al intelectualismo en general, que emergió en Alemania a fines del siglo XVII y que acentuó la importancia de la profundidad y sinceridad de la fe personal y la unión directa con Dios, alcanzada a través de un escrupuloso auto-análisis, un sentimiento religioso apasionado e intensamente introspectivo y del recogimiento íntimo y la oración. Por lo que el yo, pecador y corrupto, se humillaba y el alma quedaba abierta a la bendición de la inmerecida gracia divina.¹⁰³

Las huellas del pietismo se pueden rasterar por Escandinavia, Inglaterra y América.

De nuevo el propio Berlin traza en pocas líneas la genealogía de este movimiento subjetivista.

El inicio está en los hermanos moravos, Jacob Böhme, Swendenborg y su discípulo William Blake -este último acuñó, cómo olvidarlo en este momento, el concepto de *Urizen* para criticar el artificial espíritu de sistema naciente.

¹⁰³ Isaiah Berlin, *El mago del Norte, J.G. Hamann y el origen del irracionalismo moderno*, Tecnos, Madrid, 1997. pp.54-55.

Capítulo segundo

Johann Georg Hamann (1730-1788): intoxicado de Dios

“El Mago del Norte” le confesó a Johann Gottfried Herder, su discípulo y amigo, que era adicto al estilo críptico. Vale decir, oculto, engimático y misterioso.

Gottfried E. Lessing presintió los límites: “yo no podría presumir de entender a Hamann en todos los aspectos.”

Herder y Lessing son dos filósofos alemanes fundamentales que advertían las oscuridades del pensamiento de Hamann, quien era el traductor de David Hume al alemán. Los críticos jamás hablaron de una mala escritura sino de una voluntad de estilo deliberadamente irónico y oscuro.

En cambio para Goethe el oscuro Hamann resultaba “la cabeza más clara de su tiempo.”

La palabra de el mago del norte era oracular, tejido de insinuaciones contradictorias, como el lenguaje de Apolo y Dionisos. Era un rabioso rechazo a la verdad absoluta de las certezas y el pensamiento logocéntrico. Es la genalogía de la crítica moderna a la confusión del ente con el ser, es una mordaz historia sobre el triste y decadente futuro de la especie humana bajo el dominio de la metafísica de la subjetividad.

En este capítulo pretendo reflexionar a partir de la *Asthetica in nuce. Rapsodia en prosa cabalística* de Hamann, considerado por los estudiosos como uno de sus ensayos fundamentales, en torno a las ideas germinales del romanticismo alemán. Busco, como ya dije, las huellas y los argumentos del pluralismo cultural y lingüístico y, desde luego, subrayo la preocupación del Mago del Norte por mantener viva la pregunta por el sentido del ser.

Hamann pensaba, como Heidegger, que el ser humano es lagunas y carencias. El modo de ver de Hamann conlleva la indeclinable voluntad de construir un diálogo entre el pensar poético y el pensar filosófico y, en ese sentido, trasciende históricamente al

romanticismo alemán para influenciar a escritores como Friedrich Nietzsche y Martin Heidegger e incluso a la fantasía filosófica de Peter Sloterdijk.

En el vértigo de la filosofía hamanniana encontré una idea fascinante que, a contracorriente del ideario de la Ilustración, revaloraba la diversidad cultural y la dicha enorme del lenguaje. Es necesario advertir que los escritos sobre el origen del lenguaje son, para varios investigadores de la obra de Hamann, su legado mayor. Una herencia que Gottfried Herder y Wilhelm Humboldt desarrollaron con sentido antropológico.

El placer de hablar la lengua propia, para revivir las sensaciones y recrear las imágenes, o crear fantasías poéticas y cosmovisiones barrocas, no sólo es una base para pensar de manera singular el ser histórico sino el umbral que nos conduce a la simetría epistemológica, al diálogo incluyente entre los seres humanos y las culturas. Más aún, Hamann afirma que es sobre la razón y el lenguaje, como elementos esenciales, que los contratos sociales son posibles entre las comunidades.

En consecuencia, rechaza el contrato social de Thomas Hobbes, pues no se origina en la comunicación sino en la imposición, en la tiranía. Un pacto contrario al espíritu igualador de la Reforma Protestante

Hamann resulta una suerte de demócrata espiritual.

No obstante, el sentido histórico de las acciones de los seres son, para el Mago del Norte, rabiosamente individuales:

Hamann no abriga duda alguna de que las diferentes civilizaciones buscan fines diferentes y tienen diferentes concepciones del mundo que entran a formar parte de sus modos de vida; es decir, de la cultura de cada una; transmitió esta idea a Herder quien, sin el apoyo expreso de las ideas de Vico –similares a las suyas y en algunos aspectos más profundas y originales-, intervendría de manera decisiva en las ciencias humanas y de las ideas de los hombres acerca de ellos mismos”¹⁰⁴

El mago del norte. J.G. Hamann y el origen del irracionalismo moderno, de Isaiah Berlin, me afirmó en la idea de continuar buscando los utensilios usados y las sustancias vertidas y mezcladas por Hamann en su afán por encontrar otros fundamentos para pensar el ser: la “alquimia del oro prometido.” De todas maneras, el adjetivo de irracional al precursor

¹⁰⁴ *Ibid.*, p.23.

del romanticismo pudiera dar parcialmente en el blanco, pero otra parte, quizá la mayor de la obra, podría ser entendida como la expresión del cansancio espiritual de la época, de la voluntad de poder por todos lados exhibida y, sobre todo, el nuevo temple para volver a la pregunta por el ser.

Fue lo que Heidegger respondió ante la misma acusación de irracionalista.

Comprendo el juicio moral de Isaiah Berlin sobre el irracionalismo antisemita de Hamann, pero no comparto la idea de que el sueño romántico en su totalidad haya desempeñado causalmente “una influencia tan poderosa y fatal en los dos siglos siguientes”, como lo afirmó en *Las raíces del romanticismo alemán*.¹⁰⁵

Y en todo caso, como lo señalé ya, queda pendiente por explorar la presencia del romanticismo alemán en los credos liberal y democrático. Tarea que, por lo menos en parte, abordo en esta tesis.

Para el poeta Jean Paul los pensamientos del Mago del Norte eran soles brotando de las sombras de la neblina. Un atardecer titubeante entre la luz y la sombra. Quiero percibir cómo Hamann, desde la *Asthetica in nuce*, teje una delirante rapsodia de olas, alas y soles cuyos rayos aún iluminan el pensamiento contemporáneo.

Johann Georg Hamann nació en Königsberg, la capital tanto de la Prusia Oriental como del pietismo. El nombre de pietismo proviene de los *collegia pietatis* fundados originalmente en Frankfurt. Se trata de un movimiento anti-racional protestante iniciado en Alemania en el siglo XVII. Entre los fundadores, como ya dijimos, destaca el teólogo alsaciano Philipp Jacob Spener, autor de los *Pia Desideria*, quien fue el precursor del pietismo (1635-1705).

En Hamann no calan tan profundamente, como en Kant, las enseñanzas de la moral puritana. Así escribe que “sin la libertad para ser malo no hay mérito, y sin libertad para ser bueno no hay responsabilidad de culpa.”¹⁰⁶ Una libertad que se convierte en la fuerza del ser para ser en libertad su propio ser. Y del pensamiento de Hamann se abren universos plurales contrarios a “la inquisición del pensamiento aritmético.” Y asesta un argumento fatal a la falacia que se esconde tras la verdad del mundo moderno, a la

¹⁰⁵ *Ibid.*, p.119.

¹⁰⁶ Johann George Hamann, “philological ideas and doubts about an academic prize essay” en *Writings on Philosophy and Language*, Cambridge, University Press, New York, 2007. p.115.

mentira que nos hace recorrer a todos los humanos la misma ruta histórica en busca de una y solo una Verdad: la de la ciencia y la técnica en la era planetaria.

La gran falacia del pensamiento moderno, piensa Hamann en Descartes y Kant, es la de pretender obtener conocimientos *a priori* con el recurso del método deductivo.¹⁰⁷

En la filosofía de Hamann convergen la teología, la filosofía y la filología. Son principios teológicos sobre los que levanta su propuesta epistemológica y moral –aunque él rechazaba esa base.

Sus ensayos son nudos herméticos, son espacios donde los símbolos, las analogías y las imágenes dejan poco campo al engranaje conceptual.

Con base en las ideas de David Hume, de quien tradujo los *Diálogos sobre la religión natural*, Hamann afirmaba que el fundamento del conocimiento, tanto interno como externo, era la creencia (*belief*): “Nuestra propia existencia y la de todas las cosas externas a nosotros debe ser creída y no puede ser determinada de ninguna otra manera”.¹⁰⁸

Las creencias en las que estamos y las creencias que somos habitan un tiempo y un espacio histórico singular y diverso.

Como fiel pietista Hamann no sólo quiere restaurar la sabiduría de los antiguos, quiere seres humanos con almas nuevas. Hamann comparte el ascetismo y la sistemática introspección interna del pietismo. Y en coincidencia con su amigo Herder busca el canon del cuidado del ser y la perfección humana.

Por su parte Herder “...tenía a Hamann como un hombre de genio, lo tenía por el mayor de sus maestros y cuando murió veneró sus cenizas como los restos de un profeta.

¹⁰⁷ Emmanuel Kant es muy claro a ese respecto cuando al revisar la “Idea y necesidad de una metafísica de las costumbres” en *La metafísica de las costumbres* escribe que: “En otro lugar se ha demostrado que tiene que haber principios *a priori* para la ciencia de la naturaleza, que se ocupa de los objetos de los sentidos externos, y que es posible, incluso necesario, establecer un sistema de estos principios, con el nombre de ciencia metafísica de la naturaleza, con anterioridad a la que se aplica a experiencias particulares, es decir, a la física. Pero esta última puede aceptar (al menos cuando se trata para ella de preservar sus proposiciones del error) varios principios como universales, basándose en el testimonio de la experiencia, aunque este último, si ha de valer universalmente en sentido estricto, tendría que derivarse de fundamentos *a priori*, así, Newton admitió como fundado en la experiencia el principio de la igualdad de la acción y la reacción en la influencia recíproca de los cuerpos, y lo extendió, sin embargo, a la totalidad de la naturaleza material... Pero con las leyes morales el asunto es otro. Sólo en la medida en que pueden considerarse como fundadas *a priori* y necesarias, valen como leyes; incluso los conceptos y juicios sobre nosotros mismos y nuestro hacer y omitir, carecen de significado moral cuando contienen lo que solamente puede aprenderse de la experiencia, y si nos dejamos inducir a convertir en principio moral algo extraído de esta última fuente, corremos el riesgo de caer en los errores más groseros y perniciosos. Cfr., Immanuel Kant, *La metafísica de las costumbres*, Altaya, Barcelona, 1993, pp.18-19. Traducción y notas de Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho.

¹⁰⁸ Isaiah Berlin, *El mago del Norte...*, *Op.cit.*, p.90.

América se llamó así por Américo Vespucci, pero fue Colón quien descubrió el gran continente: en este caso Colón, Herder así lo admitía de buena gana, fue Hamann.”¹⁰⁹

La profunda influencia de las reflexiones de Hamann sobre el lenguaje en filósofos como Humboldt, Herder y Hegel es muy clara. Y también sobre Kant, a quien introduce en la filosofía sensible de David Hume. Y sobre Goethe, a quien le mostró el fascinante mundo oriental de la literatura, para llevarlo más allá de la arrogante civilización francesa.

O, bien, se puede mencionar la influencia de Hamann sobre el estilo aforístico y minimalista de Nietzsche. A pesar de su poderosa herencia intelectual, Hamann es un autor desconocido o muy poco estudiado por los filósofos del mundo contemporáneo. Dice Isaiah Berlin, y yo le creo, que Hamann es “la fuente olvidada de un movimiento que terminó por inundar toda la cultura europea.”¹¹⁰

Creo que aún hoy es un pensador con pocas menciones, incluso en la poderosa internet. Y en castellano, se podría decir, es un pensamiento ignorado.¹¹¹

Desde el primer encuentro fragmentario con la vida y el pensamiento de Johann Georg Hamann (1730-1788) me obsesioné con la idea de acercarme a sus textos. Nada encontré, los filósofos del exilio español, a quienes recurrí esperanzado, nada me dijeron.

Con lo poco que encontré en castellano de Hamann, en especial los trabajos y claves de Isaiah Berlin, y, después, con la búsqueda de los ensayos de Hamann en francés y en inglés, pude darme cuenta que las advertencias de Isaiah Berlin estaban, lamentablemente, cargadas de sabiduría. En ese contexto me di a la tarea de buscar, para mis propósitos, la traducción de la *Ahestetica in nuce. Rapsodia en prosa cabalística*.

Persigo los orígenes de una epistemología plural, tolerante, que escucha atentamente la voz de Grecia, Judea y la palabra del Islam. Y el panteísmo se revela en la voz de Dios que está en la naturaleza, ella es también, como el de los seres humanos, un lenguaje:

...la naturaleza, la flora y la fauna, la tierra y el cielo, las montañas y los ríos y todos los acontecimientos naturales- nos hablan

¹⁰⁹ *Ibid.*, p.51.

¹¹⁰ *Ibid.*, p.53.

¹¹¹ Es de fechas muy recientes, y gracias a James C. O’Flaherty (1914-2002) e Isaiah Berlin, que el pensamiento de Hamann comenzó a ser revalorado en lengua inglesa. Y, más recientemente, en el 2007, Kenneth Haynes tradujo, editó y publicó los ensayos más referenciados del socrático espíritu hamanniano. Cfr., *Hamann. Writings on Philosophy and Language*, Cambridge Texts in the History of Philosophy, Cambridge University Press, United Kingdom, 2007.

directamente; son la forma y la sustancia del lenguaje con el que Dios instaure en nosotros el conocimiento”.¹¹²

La naturaleza inventa un lenguaje para nosotros, es la forma y la sustancia del conocimiento que Dios nos regala. A Isaiah Berlin le interesa el pensamiento de Hamann como el de “el primer adversario radical y sin desmayo que tuvo la Ilustración francesa en su tiempo.”

Hamann formuló una nueva manera de formar y comprender al ser. Es una filosofía contraria a los postulados de la razón instrumental y el dominio de las cosas sobre los seres.

Y estoy convencido que estamos ante la primera crítica severa a la metafísica de la subjetividad en el mundo moderno, pues el fundamento de la verdad del romanticismo alemán se resuelve en el reconocimiento de la diferencia, es una mirada plural a las preguntas por la verdad del ser.

¹¹² Isaiah Berlin, *El mago del Norte...*, *Op.cit.*, p.45.

Asthetica in nuce. Rapsodia en prosa cabalística

El escrito de Hamann es un ensayo prodigioso sobre la revelación poética que muy difícilmente podría ser leído al margen de la tradición presocrática del enigma y el laberinto, la cábala, las escrituras sapienciales, la alquimia, la magia, *El libro de Job* y los misterios del éxtasis órfico y dionisiaco que pueden ser encontrados fragmentariamente en la obra de Platón.

Con esas generalidades sobre la *Asthetica in nuce* busqué y encontré una traducción inglesa.

Luego le propuse a Andreas Kurz, crítico literario y, por entonces, profesor universitario de la UDLA de Puebla, la traducción de la versión inglesa al castellano. Tardó en contestar, como estimando la enorme carga, y me contestó finalmente que sí. Kurz realizó un trabajo espléndido que se publicó en *Caja negra. Revista de ciencias políticas y humanidades* de la BUAP (número 6, 2007).

En la rapsodia de Hamann encuentro los caminos que me revelan, gozosamente, una de las fuentes esenciales del romanticismo alemán. La analogía y la ironía se tejen de manera deslumbrante contra la Ilustración y sus más distinguidos representantes. Es la individualidad de la experiencia contrapuesta a la frialdad de las abstracciones universales y, de la misma manera, es una convocatoria a no olvidar la pregunta por el poder ser libremente lo que se quiera ser.

Por ello es conveniente iniciar con una historia local: la vecindad amistosa que en las escuelas y calles de Königsberg compartieron Hamann y Kant. Un mismo tallo con dos frutos gemelos contrapuestos.

Ambos vivieron los ardores juveniles por la Ilustración, pero después fueron pensamientos antípodas irreconciliables. La prosa de Johann Georg Hamann reaccionaba intuitivamente contra las ideas filosóficas de Emmanuel Kant.

Y lo hacía con acentos lúdicos.

Las pullas iban y venían con libérrima circulación.

No resulta difícil imaginar que, para la rigurosidad conceptual de Kant, los escritos de Hamann fuesen como el encantado viaje de *El caballero de la triste figura* al fondo de la Cueva de Montesinos. Como es sabido, en ese viaje místico de Miguel de Cervantes, el Quijote vivió y sintió las experiencias de tres días en el lapso de lo que para Sancho Panza había sido apenas de una hora.

Así pues, cuando Kant afinó su ironía contra el estilo y maneras rapsodas de su interlocutor, le solicitó no responderle en lenguaje críptico. En la carta que Kant envía a Hamann le suplica que le responda “dentro de lo posible en el lenguaje de los hombres [...] pues yo, pobre hijo de la tierra, no estoy organizado para el lenguaje divino de la razón intuitiva. Lo que todavía alcanzo es lo que se me puede deletrear a partir de los conceptos generales según reglas lógicas.”¹¹³

Queda un retrato claro de los fundamentos de la verdad en uno y en otro.

La carta anterior, referida por Rüdiger Safranski en *Schiller o la invención del idealismo*, retrata claramente las diferencias epistemológicas incompatibles entre el proyecto moderno de la razón y el sueño de la razón intuitiva del alma romántica.

El Mago del Norte se figuraba a sí mismo como un rapsoda que cantaba la sabiduría de Dios en un estilo aforístico, libre y, como sucede en las rapsodias, con ritmos alternativamente lentos y vertiginosos y con letras muchas veces aparentemente confusas, sin armonía entre las partes.

El frenesí con el que Hamann hurgaba en los laberintos teológicos era una voluntad de libertad ajena a los principios sobrios del pietismo.

Su escritura era la voz del oráculo que hablaba solamente con y para los iniciados. Los mismos inspirados que Sócrates intuye cercanos a los designios divinos y que aparecen en el diálogo platónico sobre “Cratilo o del lenguaje”.

En una carta del 18 de diciembre de 1784, enviada a Christian Jacob Kraus, le escribe: “Usted ya sabe lo mucho que estimo a Platón y con qué gusto lo leo; también deseo admitir su tutela, *cum grano salis*, para dirigir mi propio entendimiento, sin preocuparme por ello de la falta de corazón”.¹¹⁴

¹¹³ Rüdiger Safranski, *Schiller o la invención del idealismo alemán*, Ed. Tusquets, 2006, Barcelona, p.264. Traducción de Raúl Gabás.

¹¹⁴ Johann Georg Hamann, “Carta a Christian Jacob Kraus”, 18 de diciembre de 1784, en *Qué es la ilustración*, Tecnos, Madrid, 2007, pp.30-50. Traducción de Agapito Maestre.

Platón y Sócrates son puestos en disputa por Hamann.

Una tutela de la cual conocía el veneno y el antídoto: Platón puede guiar el conocimiento académico, pero le da la espalda al corazón y a los instintos y a las pasiones.

Platón, como se sabe, es el fundador de la Academia, la institución formadora que divide a los seres humanos entre los que saben y los que no saben. La Aurora del hombre racional y de la metafísica de la subjetividad.

La Academia es el comienzo del olvido de la antigua sabiduría, de las manías profética, erótica, misteriosa y poética. Platón rinde culto a la Idea y al sujeto racional que la cultiva, por eso no le caen bien los poetas.

Y con la clausura de la manías se eclipsa un fundamento esencial del pensar, como es el principio de la no contradicción y la posibilidad de la identidad múltiple, plural de los individuos.

Y también es el entierro de la verdad como desocultamiento y la entronización de la historia de la verdad del ser como perfección, certeza y virtud moral.

Las tragedias griegas, con sus experiencias monstruosas, son consideradas peligrosas para la estabilidad de la república. Las metáforas de Antígona o de Edipo Rey son la representación del sentimiento trágico de la existencia desplegadas al límite extremo. La limpieza lingüística de las ideas exige expulsar a las metáforas como fundamento de la verdad del ser, porque no son precisas y difícilmente buscan la identidad absoluta: sin lugar para los poetas.

La misma idea que Hobbes retoma en el *Leviatán*.

A contracorriente Hamann, como después harán Hölderlin y Heidegger, privilegia por encima de todo la voz de los poetas, pues en su palabra está el poder de reunir los fragmentos del mundo que somos.

Así se entiende que Platón sea una tutela del entendimiento, pero sin la pasión de Sócrates contra los sofistas.

La carta de Hamann a Jacob Straus me sirve de base para inventar una lectura socrática de Hamann, de su rapsodia en prosa cabalística. Y será entonces una rapsodia tutelada por Platón para encontrar los restos del conocimiento dionisiaco abismal en Sócrates que, por otra parte, según Nietzsche, jamás sintió la demencia del arte trágico.

De todos los Sócrates posibles, el fundador del pensamiento racional, el enemigo de la superstición, el argumentador lógico, Hamann elige la furia del filósofo contra los sofistas.

Para Hamann Sócrates no está en ninguna de esas transmigraciones, sino que es el adversario de los sofistas, el incesante crítico de todo lo establecido, el valiente desenmascarador de mentiras e hipocresías, de las opiniones tomadas en préstamo y de los engaños, de todo cuanto es pretendidamente brillante, listo e ingenioso, de las falacias y ficciones del archiengañador, el superficial y mundano entendimiento. Helvetius y Voltaire, Descartes, Leibniz, Kant y Rousseau y Mendelssohn eran los sofistas de la era presente.¹¹⁵

Sócrates es el pensador visagra que comunica el mundo de la sabiduría con el nacimiento de la filosofía griega. Es autor de una filosofía pretendidamente omnidestructora de los fundamentos de la verdad de la sabiduría griega.

Hamann aprende la pasión con la que Sócrates se enfrenta a los sofistas, pero se ríe del camino racional que se aparta de la sabiduría hermética, hedonista y abismal: de la verdad del ser como *Aletheia*.

Más tarde Nietzsche retratará a Sócrates, en coincidencia con Hamann, como el principio del fin de la sabiduría griega.

En *El nacimiento de la tragedia* escribe:

Imaginémonos ahora fijo en la tragedia el grande y único ojo ciclópeo de Sócrates, aquel ojo en el que jamás brilló la benigna demencia del entusiasmo artístico –imaginémonos cómo a aquel ojo le estaba vedado mirar con complacencia los abismos dionisiacos –¿qué tuvo que descubrir él propiamente en el “sublime” y alabadísimo arte trágico, como lo denomina Platón? Algo completamente irracional, con causas que parecían no tener efectos, y con efectos que parecían no tener causas; además, todo ello tan abigarrado y heterogéneo, que a una mente sensata tiene que repugnarle, y que para las almas excitables y sensibles representa una mecha peligrosa¹¹⁶

La imagen de Sócrates es la de un pensador que al asomarse al abismo se queda sin fondo y rápidamente regresa horrorizado a tierra firme. Es más o menos la imagen que

¹¹⁵ Isaiah Berlin, *El mago del Norte...*, *Op.cit.*, p.106.

¹¹⁶ Friedrich Nietzsche, *El Nacimiento de la tragedia o Grecia y el pesimismo*, Alianza editorial, Madrid, 2000, p.125. Introducción, traducción y nota de Andrés Sánchez Pascual.

Heidegger tiene de Kant cuando atisba pero huye de la pregunta por el ser para ampararse en la razón subjetiva como fundamento del juicio estético.

El Mago del Norte, por el contrario, llevaba en la mirada la intoxicación de la benigna locura y la gracia del entusiasmo artístico.

La locura profética lo poseía amorosamente, por ello acertaba al escribir que la teoría política concibe a los seres humanos como máquinas. Una idea de enajenación del ser humano que luego Hegel y Marx desplegarán a sus límites idealista y materialista respectivamente.

Ese Hamann socrático, un oximoron, camina sobre la historia y aprende que las lenguas son la expresión individual de las culturas —de su espacio y de su tiempo— y se rehúsa a cualquier pretensión de universalizar el juicio sobre el sentido de la historia.

¿Cómo comprender de mejor manera la escritura y la filosofía de Hamann?

Como ya dije, no encontré mejor forma que regresar a los *Diálogos* de Platón para rastrear en el espíritu del fauno socrático algunas migajas de la oracular sabiduría griega. Cuando la poesía y los poetas aún no eran expulsados de *La República* por Platón.

Es un pretexto para merodear por los puentes que van del pensamiento a la poesía.

Elijo para mi reflexión el diálogo “Ion o de la poesía”.

Percibo en esa pieza los restos de la sabiduría griega que ni las virtudes ascéticas del académico Platón pueden borrar del todo: el poeta como un ser extraviado e inocente, pero dueño de la palabra, del lenguaje para nombrar el ser-en-el-mundo.

Los poderes y límites del rapsoda y de la poesía son el motivo central del diálogo.

Johann Georg Hamann se identifica con la figura de los rapsodas, pues ellos fueron los herederos y albaceas de los primeros poetas griegos: Arquíloco, Hesíodo y, el más alto de todos ellos, Homero.

En el Ion de Platón intuyo lejanamente el sentido socrático que Hamann desea imprimir a su rapsodia. Es la fuente documental que encontré más pertinente para mis propósitos.

Sócrates muestra en ese diálogo —y Platón no puede escapar a su fascinación— rasgos del pensar simbólico y poético de los tiempos de Heráclito. El mismo pensar simbólico, el pensar incondicionado que trasciende la razón del sujeto y que caracteriza al romanticismo alemán.

Cada cinco años los rapsodas se reunían en Epidauro, en el templo de Asclepios, para mostrar sus interpretaciones poéticas y escuchar a su vez las de los otros. Se trataba de divulgar la obra de los poetas mayores entre el pueblo: “Porque jamás será buen rapsoda el que no tenga conocimiento de las palabras del poeta...Todo esto es muy de envidiar”.¹¹⁷

¿Qué es un rapsoda para Sócrates?

Ion es la figura que, por ser el mejor rapsoda de toda la Hélade, sirve a los fines de Platón para desentrañar –por voz de Sócrates- la misión de los poetas en la tierra. Cada poeta pertenece a una musa, de igual manera que los rapsodas que interpretan y cantan sus poemas. Por ello Ion no puede más que sentirse confundido cuando se le pide que cante a un poeta distinto a Homero. La elocuencia no proviene de la ciencia o de la razón:

Ya miro, Ion, y es más, intento mostrarte lo que me parece que es. Porque no es una técnica lo que hay en tí al hablar bien sobre Homero; tal como yo decía hace un momento, una fuerza divina es la que te mueve, parecida a la que hay en la piedra que Eurípides llamó magnética y la mayoría heráclea. Por cierto que esta piedra no sólo atrae a los anillos de hierro, sino que mete en ellos una fuerza tal, que puede hacer lo mismo que la piedra, o sea, atraer otros anillos, de modo que a veces se forma una gran cadena de anillos de hierro que penden unos de otros. A todos ellos les viene la fuerza que los sustenta de aquella piedra. Así, también la Musa misma crea inspirados, y por medio de ellos empiezan a encadenarse otros en este entusiasmo. De ahí que todos los poetas épicos, los buenos no es en virtud de la técnica por lo que dicen todos esos bellos poemas, sino porque están endiosados y posesos. Esto mismo le ocurre a los buenos líricos, e igual que los que caen en el delirio de los Coribantes, no están en sus cabales al bailar, así también los poetas líricos hacen sus bellas composiciones no cuando están serenos, sino cuando penetran en las regiones de la armonía y el ritmo poseídos por Baco, y, lo mismo que las bacantes sacan de los ríos, en su arrobamiento, miel y leche, cosa que no les ocurre serenas, de la misma manera trabaja el ánimo de los poetas, según lo que ellos mismos dicen.¹¹⁸

Es una disposición afectiva, cuya fuerza proviene de una piedra magnética, la que permite comprender la totalidad del ser a los inspirados rapsodas. Vale la pena recordar

¹¹⁷ Miguel Ángel Rodríguez, “La corona cabalística de J. G. Hamann” en *Caja Negra. Revista de Ciencias Políticas y Humanidades*. Núm. 6, México, 2007, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, p.24.

¹¹⁸ Platón, “Ion” en *Diálogos*, Volúmen I. Gredos, Madrid, 1982, pp.256-257. Traducción y notas de J. Calonge Ruiz, E. Lledó Íñigo y C. García Gual.

que son estados anímicos los que habrán de prevalecer como argumentos en los pensadores de la caída del mundo moderno. Angustia, neurosis, pesimismo, decadencia (nihilismo) y estremecimiento son metáforas de aquella historia humana elaboradas por Heidegger, Freud, Schopenhauer, Nietzsche y Hölderlin.

Ion se encuentra fuera de sí mismo cuando interpreta los versos de Homero. Poseído por el entusiasmo divino tiembla, llora, ríe y amenaza al auditorio para transmitir el sentimiento poético. Y Sócrates le revela a Ion:

¿No sabes que tal espectador es el último de esos anillos, a los que yo me refería que por medio de la piedra de Heraclea toman la fuerza una de otros, y que tú, rapsodo y aedo, eres el anillo intermedio y que el mismo poeta es el primero? La divinidad por medio de todos éstos arrastra el alma de los hombres donde quiere, enganchándolos en esta fuerza a unos con otros. Y lo mismo que pasaba con esa piedra, se forma aquí una enorme cadena de danza, de maestros de coros y de subordinados suspendidos, uno al lado del otro, de los anillos que penden de la Musa. Y cada poeta depende de su Musa respectiva. Nosotros expresamos esto, diciendo que está poseído, o lo que es lo mismo que está dominado. De estos primeros anillos que son los poetas, penden a su vez otros que participan en este entusiasmo, unos por Orfeo, otros por Museo, la mayoría, sin embargo, están poseídos y dominados por Homero.¹¹⁹

Una inspiración divina permite a Ion de Efeso interpretar y elogiar a Homero y ser un anillo intermedio entre la voz de Dios, el poeta y el pueblo. Al final del diálogo Platón no desaprovecha la ocasión para definir a los poetas como seres proteicos, que adoptan toda clase de formas y giros en los sentidos de las cosas para escapar a la verdad de la razón, pero puesto que lo hacen no por la ciencia sino por inspiración divina, no encuentra motivos para reprocharles nada.

La verdad de Platón configura al animal racional que busca la certeza y la perfección como el ideal dominante del conocimiento occidental. Se aleja de la interpretación del logos entendido como un hablar, como un decir, como un lenguaje, para reducirlo a lo que racional y lógicamente puede ser comprobado.

De todas maneras, como un concesión de la razón, Platón muestra un Sócrates comprensivo con los poetas: ¡No son expulsados de la ciudad!

¹¹⁹ *Ibid.*, p.260.

Una inclusión fugaz que Platón revertirá tiempo después en *La República*.

La inspiración le viene a Sócrates, según Hamann, de la boca de Eutrifón de Prospalte. Eutrifón aparece en otro diálogo platónico que se cuestiona acerca de la virtud o calidad moral de los seres humanos, gira en torno a la piedad religiosa, lo santo y lo sagrado. Un hijo acusa a su padre de un crimen y lo acusa con tal vehemencia que se pone en duda su piedad filial. Un dilema, una tensión moral.

Johann Georg Hamann, por su parte, reconoce a Francis Bacon como una fuente de inspiración. La sabiduría divina de Bacon, que funde la fe con la ciencia, se apropia no sólo de los oídos; lo hace también incluso de su espíritu, como el mismo Hamann lo reconoce.

Francis Bacon sostiene que la experiencia sensible es más relevante que el entendimiento. El pensar común, subraya el filósofo, repite lo que repite la opinión pública. El pensamiento es acunado por “ídolos de mercado” y se convierte en una fuente constante de error y falsificación de la experiencia. El error no proviene de los sentidos sino del pensamiento socializado que, además, muy regularmente integra los intereses particulares a su paso. La tarea de filosofar consiste en eludir ese laberinto de errores a través de experimentos intuitivos.

Para Hamann el entendimiento necesita destruir su propio engaño, para que la experiencia sensible renazca como centro auténtico de la humanidad. La revelación sensual, que coronaba la creación divina y constituía la pieza maestra de la creación, era la humanidad. Es la búsqueda de otros fundamentos para la verdad del ser.

No hay dudas, Hamann es un filósofo tocado por los misterios proféticos y por los misterios poéticos. Como rapsoda escribe:

La poesía es el idioma materno del género humano; como la horticultura es más antigua que la milpa; la pintura más antigua que la escritura; el canto que la declamación; los símiles que las deducciones;¹²⁰ el trueque que el comercio. La tranquilidad de nuestros antepasados era un sueño más profundo; y su movimiento,

¹²⁰ “...como los jeroglíficos son más antiguos que las letras, así las parábolas son más viejas que los argumentos”, dice Bacon, mi Eutrifón.” Cfr., Johann Georg Hamann, “Aesthetica in Nuce: Rapsodia en prosa cabalística” en *Caja negra. Revista de ciencias políticas y humanidades*. Núm. 6, 2007, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, p.9.

un baile extático. Siete días en el silencio de la reflexión estaban sentados; –y abrieron su boca para dichos alados.

Los sentidos y las pasiones no hablan y no entienden sino imágenes. Todo el tesoro del conocimiento y de la felicidad humana consiste en imágenes. La primera erupción de la creación y la primera impresión de su historiador; la primera aparición y el primer goce de la naturaleza se unen en estas palabras: ¡Hágase la luz! Con ellas comienza la percepción de la presencia de las cosas.¹²¹

Las imágenes, es decir, la poesía, el arte, como la cuna de la percepción de la presencia de las cosas. Hamann es aquí un primer anillo, un rapsoda que interpreta originalmente el canto de los poetas. Es la poesía como senda del “dulce por qué”. También es el fuego desafiante de Prometeo. Las imágenes como recurso supremo de la comprensión.

Como ya dije, encuentro la escritura de Hamann muy vinculada con las teogonías y cosmogonías órficas, cuyo renacimiento Werner Jaeger ubica por el siglo VI.

Las teogonías órficas concilian el dogma religioso y la reflexión filosófica con el carácter orgiástico del culto a Dionisos. El mundo occidental se enriqueció con la renovación oriental que los misterios de Eleusis le aportaban. El propio diálogo socrático con Ion recuerda dos revelaciones homéricas pertenecientes al campo de los adivinos. La de Teoclímenes, de la raza de Melampo, dirigida a los pretendientes de Penélope, es particularmente plástica por la lucha entre el águila y el dragón.

En Hamann conviven Grecia y Oriente en una audaz propuesta de pluralismo cultural. Exorcismo y purificación.

Werner Jaeger habla de las formas rapsódicas en que estaban escritos los *Sagrados discursos*. Es en buena medida el estilo de Hamann y, después, lo será de Nietzsche.

¿Dónde buscar las palabras por el sentido del ser?

En su respuesta el rapsoda busca y encuentra, lejos, en Arabia y Egipto, la reconstrucción de la magia oriental. Es un pasaje para lograr la comunión y para sortear la amargura que despierta el espíritu de las escrituras. Se trata de una renovación interpretativa del destino de los humanos: la profecía socrática. En su lúcido delirio Hamann sugiere la resurrección del Hijo del Hombre: pero ya nunca como un siervo.

¹²¹ A los Efesios. V. 13: “...y todo lo descubierto, luz es,” *Ibid.*, p.10.

Es el inicio de la rebelión contra la moral del rebaño y contra la metafísica de la subjetividad. Una explosión nacida de las libertades del protestantismo que desemboca en la muerte de Dios.

Sus ensayos son poderosos escudos para resistir las luces de la razón ilustrada.

Y sus metáforas son “los fuertes clavos que fijan la construcción del reino de la poesía.”

Para Hamann son las imágenes la fuente primordial del pensar.

Como en las visiones pitagóricas Dios es para Hamann una presencia que se encuentra fragmentada en la naturaleza, en movimiento contradictorio y perpetuo, como Heráclito lo pensaba. Y el mundo no es otra cosa que los versos del poeta desmembrado. La división de trabajos estaba clara para él: “coleccionarlos es tarea del erudito; interpretarlos, del filósofo; imitarlos¹²² o –más atrevido aún– darles forma¹²³, es el trabajo modesto del poeta.”

La formación intelectual de Johann Georg Hamann pasa por los filósofos presocráticos, los clásicos griegos y los latinos. Homero, Sócrates a través de Platón, Aristóteles y los trágicos griegos. Cicerón, Terencio, Jenofonte y Plutarco. También es lector atento del alma del hombre que pesimistamente dibuja Maquiavelo. Ya en la Edad Moderna conoce los clásicos del jusnaturalismo: Thomas Hobbes y John Locke. Pero la influencia de Francis Bacon, Montesquieu y David Hume serán determinantes en la construcción de su pensamiento filosófico.

Los argumentos contra la pretensión de objetividad de la ciencia, por ejemplo, provienen de David Hume. En Montesquieu encontró Hamann un sentido histórico tendiente a la revaloración de lo particular, opuesto a la universalidad abstracta tanto del jusnaturalismo de Emmanuel Kant como del ideario que uniforma al mundo con “ídolos de mercado.”

Las fuentes espirituales de Hamann le permiten voltear al Oriente en busca de otros sentidos.

¹²² “Aprendes a componer versos con un nombre separado; / Así vas a ser un imitador del cantante Lucilio” (Ausonio. *Epístolas*. XVI), *Ibid.*, p.10.

¹²³ Hamann usa la palabra “Geschick” que puede significar “destino”, pero igualmente se puede interpretar como “adecuado”, es decir, dar a los versos una apariencia adecuada a su importancia, *Ibid.*, p.10.

Johann Gottfried Herder, como veremos, desarrolla más profundamente esta intuición hamanniana en los dos ensayos fundamentales sobre la filosofía de la historia: *La otra filosofía de la historia de la humanidad* e *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*.

¿Cómo desertó Hamann de las filas ilustradas?

Isaiah Berlin hace coincidir ese acontecimiento con la profecía de destrucción y renacimiento de la verdadera Iglesia (anunciada por el teólogo Swedenborg para 1757). Ese mismo año Hamann fue enviado a una misión comercial o diplomática –el asunto es controvertido– por diferentes ciudades de Alemania y Europa.

Será Inglaterra el país que marque su destino.

Las poesías de John Milton y la de William Blake, que Hamann leyó con avidez de juventud en Londres, se corresponden con el sentido hermético y cabalístico de la poesía en prosa que escribe. El propio Emanuel Swedenborg, autor de *El cielo y el infierno*, nacido en Estocolmo en 1688 y muerto en Londres en 1772, será otro autor importante para Hamann, lo mismo que Jacob Böhme, el místico luterano que decía haber escrito *Aurora* bajo la influencia de Dios.

En la niebla de Londres conoce, resucita y muere en el amor. Alejado del conservador pietismo de casa, Hamann se enamora de un músico inglés. Tiempo después, cupido ciego y caprichoso, lo lleva al desengaño y al desamor.

El filósofo permanece mucho tiempo sombrío, taciturno, desolado: melancólico.

Su fe en la razón –escribe Berlin– empieza a resquebrajarse. Las leyes de la ciencia no curan los males que lo atormentan, la desazón angustiada, íntima y desgarradora, el sentimiento oscuro y desamparado de la nada.

La angustia de la miseria, la carencia de la indigencia escribirá Heidegger, lo regresan a las fuentes teológicas. Pero ya no era el pensamiento siervo, era un pensamiento nuevo y liberado, altanero y lúdico, sacro, “socrático y aberrante”. Contra el sujeto racional dominador del mundo.

Imágenes y pasiones junto a sensaciones y misterios órficos que, a juicio de Giorgio Colli y Alberto Barnabé, son también báquicos, dionisiacos.

Escuchemos:

No os atreváis a entrar en la metafísica de las bellas artes sin ser perfectos en las orgías¹²⁴ y los Misterios de Eleusis. Los sentidos son Ceres y Baco es la pasión: antiguos padres tutelares de la naturaleza hermosa.

¡Ven a nosotros, Baco, con el racimo de dulces uvas que penden de tus cuernos, y, Ceres, teje tu templo con tus espigas!¹²⁵

Las bellas artes como principal acción metafísica. La belleza se revela a los dionisiacos conocedores de los misterios de Eleusis y de las pasiones naturales de los seres. Vértigo y fecundidad.

Para el romanticismo alemán la metafísica es la continuidad de lo divino por otras vías, como las de la belleza del arte. Sin la sombra ontoteológica Nietzsche y Heidegger van por esa senda para destruir y fundamentar, respectivamente, la metafísica de la verdad del ser.

Y los misterios de Eleusis.

Se trata de la fecundación del racionalismo griego con la magia-religión de los pitagóricos. El esplendor de un mundo oculto, al margen del pensamiento y la razón, es una luz silenciosa, sublime o aterradora, o ambas, de quienes alcanzan el vuelo supremo de la iniciación.

La revelación de la voluntad divina.

Esa es la luz que vio Platón la noche de Eleusis y a la cual Píndaro bendice en su canto: “Bendito aquel que después de haber visto *eso* entra bajo la tierra: conoce el fin de la vida y conoce el principio dado por Zeus”.¹²⁶

Vale la pena traer a cuento lo que Giorgio Colli refiere de Aristóteles como informante de la experiencia de los iniciados en los misterios eleusinos: “debían sentir, sufrir, experimentar ciertas emociones y estados de ánimo trascendentes.”¹²⁷ Se trataba de propiciar con los estados extáticos la desaparición de la conciencia. Y con ella desaparecía por igual la relación separadora de sujeto y objeto.

Desocultar lo encubierto, desvelar lo no mostrado de lo manifiesto, diría Heidegger.

¹²⁴ *Orgia nec Pentheum nec Orpheum tolerant* (“Ni Penteo, ni Orfeo soportan las orgías” [Bacon. *El avance del conocimiento*. II. 13]), *Ibid.*, p.12.

¹²⁵ Tibulo. Libro II. *Elegía* 1. N. del T.: Hamann cita en latín; mi traducción no respeta el verso, *Ibid.*, p.13.

¹²⁶ Oscar del Barco, *Exceso y donación. La búsqueda del Dios sin Dios*. Biblioteca Internacional Martin Heidegger, Buenos Aires, 2003, p.63.

¹²⁷ Miguel Ángel Rodríguez, “La corona cabalística de J.G Hamann”, *Op.cit.*, p.24.

El éxtasis místico se muestra así como “una santa locura -en la que las almas, fuera del cuerpo, se unen con la divinidad.”¹²⁸ La invocación salvadora de Ceres y Baco, más allá de los viajes de Hamann, se elevan como valladares contra la congelante razón de la Ilustración. Se puede sentir el orfismo de origen dionisiaco.

El orfismo era un movimiento de ritos y textos de base mítica expresados literariamente. La organización era contrapuesta a la religión del Estado, a la *Teogonía* de Hesíodo.

El orfismo carecía de jerarquías y los intérpretes se nombraban a sí mismos como tales, lo que contribuye a entender la diversidad de interpretaciones órficas.

Un rasgo fundamental del orfismo es la dualidad “entre alma inmortal y cuerpo mortal...la liberación del alma y la salvación final...pensando que así iba a liberarse del fango y de los terrores del Hades y a disfrutar de una existencia feliz comiendo y bebiendo a diario en el otro mundo.”¹²⁹

Es posible afirmar que se trataba de un destino y una formación del ser humano diferente a la cultivada por la religión oficial. Los ritos de Orfeo son próximos a la magia y desplazan la finalidad heroica del ser humano a favor de una finalidad comogónica, los miembros del movimiento andaban errantes, nómadas y, sobre todo, al margen de la vida política.

Dejemos a Alberto Bernabé la tarea de acercarnos al movimiento:

Lo que llamamos orfismo es, pues, un fenómeno un tanto magmático y se podría discutir qué es órfico propiamente y qué no lo es en el arco de posibilidades que he trazado. Sin embargo, me ha parecido más operativo mantener ese arco, sin intervenir dogmáticamente en lo que no era dogmático, y tomar “órfico” en un sentido amplio, para referirnos a ese conjunto de poemas, creencias y rituales, relacionados con los misterios, el dionisismo, la transmigración de las almas y un Más allá con premios y castigos.¹³⁰

Teogonías y cosmogonías que se concentraban en la idea de la salvación del alma a través de la purificación de los cuerpos.

Platón refiere esa purificación en *El Banquete*, en *La república*, y en *Protágoras*.

¹²⁸ *Ibid.*, p.27.

¹²⁹ Alberto Bernabé, *Platón y el orfismo. Diálogos entre religión y filosofía*, Abada, Madrid, 2011, p.13.

¹³⁰ *Ibid.*, p.14.

Para Hamann el espíritu de sistema, con *Urizel* al centro, jamás respondería las interrogantes fundamentales del ser humano.

La frialdad del sistema era incapaz de saciar la sed de lo sacro.

Menos podría devenir en bálsamo de serenidad. En la lectura de la *Biblia* y los autores sapienciales, como *El libro de Job*, Hamann encontró descanso para su agitado espíritu. Un reposo en movimiento.

El rechazo o condicionamiento de los racionalistas a las pasiones y a los sentidos le parece la castración de la imaginación y de la fantasía. Recuerda Hamann el momento en que Sócrates habló de la obra de Heráclito refiriéndose a que la parte que había entendido era excelente, pero que la parte que no había comprendido era necesario ser un nadador de Delos para llegar al fondo de él.

Una empresa hartó complicada.

Hamann observa “una confluencia de ideas y sentimientos en esa divina elegía del filósofo y que tal vez convirtieron sus juicios en pequeñas islas carentes de puentes y de balsas, de un método necesario para su más íntima asociación.”¹³¹ Creía que no hay argumentos más vívidos que los que se encuentran en las hondonadas espléndidas del alma. De esta manera, es el poeta el que mejor puede comprender, como nadador avezado, el ritmo y la respiración del lenguaje misterioso de Dios.¹³²

Sus filias son claramente expresadas en la revaloración de la naturaleza instintiva del cuerpo de los seres humanos. En una carta dirigida a Herder escribe lo siguiente:

¹³¹ Johann Georg Hamann, “To the Two” en *Writings on Philosophy and Language*, Cambridge, 2007, p.8. Edited by Kenneth Haynes.

¹³² Octavio Paz escribe en *Los hijos del limo* sobre la transformación histórica de la poesía. Dice que “Para la Edad Media la poesía era una sirvienta de la religión; para la edad romántica la poesía es su rival, y más, es la verdadera religión, el principio anterior a todas las escrituras sagradas. Rousseau y Herder habían mostrado que el lenguaje responde, no a las necesidades materiales del hombre, sino a la pasión y a la imaginación: no es el hambre, sino el amor, el miedo o el asombro lo que nos ha hecho hablar. El principio metafórico es el fundamento del lenguaje y las primeras creencias de la humanidad son indistinguibles de la poesía. Trátese de fórmulas mágicas, letanías, plegarias o mitos, estamos ante objetos verbales análogos a los que más tarde se llamarían poemas. Sin la imaginación poética no habría ni mitos ni sagradas escrituras; al mismo tiempo, también desde el principio, la religión confisca para sus fines a los productos de la imaginación poética. La seducción que ejercen sobre nosotros los mitos no reside en el carácter religioso de los textos –esas creencias no son las nuestras-, sino en que en todos ellos la fabulación poética transfigura al mundo y a la realidad...pero la religión y sus burocracias de sacerdotes y teólogos se apoderan de todas esas visiones, transforman las imaginaciones en creencias y las creencias en sistemas...Ante la progresiva desintegración de la mitología cristiana, los poetas –incluye a Hölderlin, Nerval, Rilke y Yeats- no han tenido más remedio que inventar mitologías más o menos personales hechas de retazos de filosofías y religiones.” Cfr. Octavio Paz, *Los hijos del limo*, en *La casa de la Presencia*, Obras Completas, 1, Fondo de Cultura Económica, México, pp.376-379.

“Siempre he preferido identificar y reconocer los *inferna* de un torso mejor que los *superna* de un busto... mi imaginación vulgar nunca acertó a representarse un espíritu creador sin *genitalia*”.¹³³ Era el espíritu de los griegos.

Los defectos y los vacíos, esto es, el conocimiento de lo más alto y de lo más profundo de la naturaleza humana, son los lugares desde donde únicamente pueden los hombres elevarse al ideal y "sólo el descenso a los infiernos (*höllenfahrt*) del autoconocimiento construye el sendero para transformarse en divino (*Vergötterung*)"¹³⁴

El autoconocimiento en la visión de Hamann se veía obstaculizado por el pudor, que era un hábito que se correspondía con el vano convencionalismo sostenido de espaldas a la voz de Dios; es decir, negando a los instintos. Más aún, pensaba que las pasiones de nuestros organismos están tan fuertemente vinculadas a los secretos más íntimos de nuestro corazón y de nuestro cerebro y que cualquier pretensión de ruptura representaba una blasfemia contra la unidad natural creada por Dios.

Lejos, muy lejos, del perfecto ser humano pensado y encarnado por el asceta Emmanuel Kant.

Hamann creía que, a la manera del pueblo judío, los hombres caminan de la oscuridad a la luz sólo de la mano del omnipotente. Almas errantes, con caídas y renacimientos, sin reposo y sin brújula capaz de encauzar sus pasos. El nomadismo, la peregrinación de los israelitas era su “ejecutoria vital.” Sólo la fe y la confianza en Dios, que se comprende y adquiere en el denso interior, los mantiene en movimiento.

Esa era la vía para la propia plenitud.

En el panteísmo del Mago del Norte Dios estaba fragmentado en la Naturaleza y en los seres humanos, que, por desventura, apenas sabían deletrear y, por ello, eran incapaces de leer la escritura divina. Así pues, había que aprender a escuchar todas las voces para encontrar el sentido de la escritura y, con ello, el camino a la comunión. La comprensión de la compleja variedad de hilos que teje la vida cotidiana y la bifurcada historia de la carne y el espíritu.

La recompensa es la celebración de la comunión con Dios a través de la sustancia poética.

¹³³ Isaiah Berlin, *El mago del Norte...*, *Op.cit.*, p.132.

¹³⁴ *Ibid.*, p.209.

El Libro de la Creación contiene ejemplos de conceptos generales que Dios quiso revelar a la criatura a través de la criatura. Los libros de la alianza contienen ejemplos de artículos secretos que Dios quiso revelar a los hombres a través de los hombres. La unidad del Creador se refleja hasta en el dialecto de su obra, en todo un tono de una altura y de una profundidad inconmensurables. ¡Una prueba de la majestad más espléndida y de un altruismo total! ¡Un milagro de una tranquilidad infinita que asemeja a Dios a la nada; de modo que hay que negar su existencia a plena conciencia, o ser una bestia¹³⁵; pero al mismo tiempo de una fuerza tan eterna que realiza todo en todos, de manera que uno no puede salvaguardarse de su afectación más intensa!¹³⁶

La criaturas son el medio que Dios mueve para divulgar su credo y la esencia de la verdad divina a las demás criaturas y la lengua hebrea escribe de manera sublime, milagrosa, los secretos revelados. Y la semejanza serena entre Dios y la nada y la eternidad como realización del “todo en todos”.

Johann Georg Hamann sabía que las letras venían tatuadas de fuego divino.

Luz de oscuridad que había que aprender a sentir. Quizá por ello su palabra no fue, no quiso ser, un compromiso con la claridad y radicalmente contrario a la soberbia de la certeza universal.

El estilo de su escritura aspiraba a desocultar su propio misterio: "lo que para otros es estilo, para mí es el alma." El hermetismo era él mismo. El misterio le atraía tanto como le repudiaba la claridad y la coherencia del sistema kantiano. Nunca pretendió la ambición del sistema y sus escritos son breves, herméticos, preñados de ironía y escepticismo. Cuando se refiere a la obra y el pensamiento de Kant lo llama el “quiliasta cosmopolita”.

El lenguaje es el verdadero protagonista de su escritura, la analogía, la metáfora, los símbolos y las mil formas de leer el mundo nos hablan de los orígenes de un pensamiento que, por igual, valora la riqueza de la diversidad ontológica, gnoseológica y teleológica de las diferentes culturas del mundo. Herder desarrolla y enriquece, como veremos, esta vena hamanniana.

¹³⁵ *Salmos*. LXXIII. 21. 22, Johann Georg Hamann, “*Aesthetica in Nuce: Rapsodia en prosa cabalística*”, *Op.cit.*, p.14.

¹³⁶ *Ibid.*, p.16.

La oscura prosa de Hamann abordaba la voluntad y el cuerpo. La salvación del hombre, la creación y las pasiones. Isaiah Berlin describe así la escritura de un rapsoda, fuera de sí, dentro de sí, envuelto en la embriaguez mística:

El hilo de la argumentación se rompe continuamente con otros argumentos u otros temas, con digresiones dentro de otras digresiones...hasta que, después de un largo pasaje de conexiones subterráneas, la continuidad del pensamiento resurge donde menos se espera, para ser enseguida y de nuevo enterrada bajo la irrefrenable, caótica, y dispersa de las ideas e imágenes de Hamann, que estimulaba al tiempo que enloquecía incluso a sus amigos más fieles e incondicionales¹³⁷

La traducción al castellano de la *Ahestetica in nuce...* y de la carta dirigida a Christian Jacob Kraus –a propósito del ensayo de Emmanuel Kant, *¿Qué es la ilustración?* (1784)- muestran la enorme y diversa cantidad de referencias simbólicas que habitan y dialogan con el autor.

Incluso Gottfried Herder, discípulo y admirador, confesó las dificultades que las herméticas escrituras del maestro le procuraban. Fue Goethe, que conoció la escritura de Hamann por Herder, quien encontró mejor sentido de unidad a sus ideas.

El autor del *Fausto*, mirando hacia Italia, sostenía que Giambattista Vico era el antepasado del prusiano. Los une la crítica a la des-aprehensión del método analítico cartesiano, las relaciones agonistas entre la teología y las religiones paganas, al igual que los vínculos que se tejen entre judeocristianismo y poesía.

Las imágenes polimorfos y vertiginosas de las metáforas son semejantes. Y “nuestra condición caída de estar en el cuerpo. Estar en el cuerpo, según Vico, implica sufrir una condición en la que vivimos en ignorancia de las causas y los orígenes, y sin embargo estamos embarcados en la búsqueda de éstos.”¹³⁸

Giambattista Vico expresa que “el verdadero Dios” fundó la religión judía “sobre la prohibición de la adivinación, que era la base en todas las naciones gentiles.” Esa perspectiva del conocimiento de la historia arrebató el sentido divino al lenguaje y la expresión fantástica fue sustituida por la pretensión de alumbrar la naturaleza de las

¹³⁷ Isaiah Berlin, *El mago del Norte...*, *Op.cit.*, p.80

¹³⁸ Harold, Bloom, *Poesía y represión. De William Blake a Wallace Stevens*. Adriana Hidalgo Editora, Argentina, 2000. p.21.

cosas. Contra la metafísica de lo racional, propuesta por el Adán de los hebreos, Vico piensa que:

El “[...] hombre en su ignorancia se convierte en la regla del universo [...] esta metafísica de la imaginación muestra que el hombre se convierte en todas las cosas al no comprenderlas [...] cuando no entiende, construye las cosas a partir de sí mismo, y se convierte en ellas al transformarse a sí mismo en ellas.”¹³⁹

La más feroz crítica a la metafísica de la subjetividad y al ser humano como centro del cosmos. Es la cosificación del sujeto racional.

Vico se mantiene firme en la revaloración del lenguaje primordial, figurado y analógico. Como bien sintetiza Harold Bloom: la propuesta de Vico es el tropo.¹⁴⁰

La lectura de los lenguajes simbólicos y míticos y la lectura del ser humano por los ritos homéricos y cristianos también emparentaban a Vico y a Hamann. Goethe veía también el común sentido de la historia entre el germano o y el autor de la *Scienza Nuova*. Pienso ahora en la idea de que cada cultura tiene su propio centro de gravedad, que es complementaria con el espíritu historicista de Montesquieu.

Herder desarrolló con fortuna esta intuición hamanniana.

Lo que verdaderamente despierta la admiración de Goethe por Hamann es la mutua comprensión de la poesía como el medio más elevado para la comprensión del ser humano y de la historia. Escribió Hamann:

Hablar es traducir de un idioma angelical a uno humano, es decir, pensamientos a palabras, objetos a nombres, imágenes a signos, que pueden ser poéticos o quirológicos,¹⁴¹ históricos, simbólicos jeroglíficos y filosóficos o característicos.¹⁴² Este género de traducción

¹³⁹ *Ibid.*, p.24.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p.25.

¹⁴¹ Se puede consultar al respecto la primera parte de *natura & scripturae concordia commentatio de literis ac numeris primaevius allisque rebus memorabilibus cum ortu literarum coniunctis*, de Watcher (1752). N de T: Hamann usa el término “quirológico” en el sentido lingüístico de “fonológico.” Johann George Watcher (1673-1757); filólogo alemán. Cfr., Johann Georg Hamann, “Aestetica in nuce. Una rapsodia en prosa cabalística” en Caja negra. Núm. 6, p.10.

¹⁴² N. del T. El siguiente pasaje de Petronio se debe entender como perteneciente a este género de signos. Me veo obligado a citarlo en su contexto, dado que también se le puede interpretar como una sátira al filólogo y a sus contemporáneos: “No hace mucho que esta charlatanería fanfarrona y desequilibrada emigró del Asia hasta Atenas, envenenando con su influencia, como un astro maligno, las aspiraciones de los jóvenes a las grandes empresas. Con su estilo corrompido, la elocuencia se paralizó y enmudeció.

acuerda más que con cualquier otra cosa, con el reverso de una alfombra. “*And shows the stuff, but not the workman's skill*” (Y muestra el material, pero no la destreza del artesano [Earl of Roscommon. *Poemas*, 1717]); o con un eclipse de sol que se observa en un recipiente lleno de agua.¹⁴³

Mientras algunos ilustrados proscribían, desde Hobbes, las metáforas y analogías por llevar la ambigüedad en su seno, Hamann las vivía como recurso supremo del pensar incondicionado, del pensar puro.

La *Biblia* y el empirista escocés David Hume (1711-1776) forman parte de la amalgama desde donde Hamann debate contra el fundamento de la verdad de la teoría del conocimiento de la Ilustración. Necesario es recordar que para Hume la preeminencia de las creencias que somos no mantiene ninguna relación de causalidad con nuestra inteligencia; el fundamento de las creencias es tan subjetivo e individual como el de los sentidos, como el gusto.

De las creencias, la voz bajo la piel, emergen los valores, la moral y el mundo real. Las conexiones entre causa y efecto no son el resultado de las cognoscibles fuerzas físicas, sino que poseen un contenido espiritual ininteligible. Lo desconocido no puede ser revelado por la ciencia y más aún, escribe Hume, la necesidad de orden lógico entre las cosas existentes en el mundo no son más que vínculos simbólicos de nuestras creencias.

Creemos que existen leyes –piensa el escocés- pero son *de facto* hábitos mentales, individuales o colectivos, de los cuales es absurdo derivar el conocimiento claro y distinto del mundo. Más aberrante resulta aún atribuirle un orden necesario y racional.

Decidme: en definitiva, ¿quién ha superado hasta ahora la gloria de un Tucídides (se le llama el Píndaro de los historiadores [paréntesis de Hamann]) o de un Hipérides (quien desnudó el pecho de Frine para convencer a los jueces de su causa noble [paréntesis de Hamann])? / Y no es únicamente la poesía la que ha perdido sus sanos colores. Todo lo que se ha empachado con dicho alimento no ha podido sobrevivir hasta las canas de la vejez. También la pintura ha corrido la misma suerte desde que los egipcios osaron simplificar el procedimiento de este sublime arte” [Trad. española por Julio Picasso. México: rei, 1990.]

¹⁴³ N. del T. La primera metáfora proviene del *Essay on translated verse* del Conde de Roscommon, y de las *Letras* de Howel. Ambos, si no me equivoco, tomaron prestado el símil de Saavedra. La segunda se tomó de uno de los semanarios más excelentes (*The Adventurer*). Mas: allá se usan, como la musa de Eutifrón enseña a diferenciar, *ad illustrationem* (la orla de la gabardina); aquí *ad involucrum* (la camisa sobre el dorso desnudo). [N. del T. James Howell murió en 1666, *Ibid.*, p.11. 50s.] Compárese con esto la profecía profunda sobre el invento de Teut que Sócrates pone en boca del rey egipcio Tamus. Exclama Fedro al respecto: “Sócrates, tienes especial gracia para pronunciar discursos egipcios, y lo mismo lo harías de todos los países del universo, si quisieras (p. 658 en la edición de Porrúa)”, *Ibid.*, p.11.

A David Hume le sirve el ejemplo del choque de las bolas de billar para mostrar, por igual, la imposibilidad de conocer las fuerzas físicas y las cualidades del azar de manera matemática.

Al mismo tiempo, cuestionaba la posibilidad de entender la formación de costumbres y hábitos en las que se basan las expectativas de conexión necesaria.

El pensador escocés sostiene que sólo después de la impresión de regularidad, grabada en la mente por los sentidos, es posible construir la idea de científicidad. Las impresiones de nuestros sentidos, de nuestras creencias, están en la base. Desde ahí es posible observar que la capacidad del entendimiento humano es limitada por la vía racionalista.

Pero más allá de Hume y en sentido contrario al empirismo, Hamann sostiene que la comprensión crece sobre una sustancia básica anterior a la razón.

Son los sentidos y las sensaciones, pues se trata de "un instinto natural, que ningún razonamiento o proceso de pensamiento puede producir o impedir."

Es un sentimiento intenso y fácilmente diferenciable. "Nadie duda, como en el amor, a la hora del odio".

Para David Hume las ideas innatas son inexistentes.

Y las ideas le resultan confusas y débiles porque sólo son las copias y los recuerdos de las sensaciones. Las ideas están en relación directa con las sensaciones y las impresiones.

En su opinión, conocemos mejor el significado de las palabras cuando observamos la impresión, la sensación o el sentimiento que las origina.

Las proposiciones que nos acercan al conocimiento son de dos tipos: relaciones de ideas o cuestiones de hechos. Las primeras admiten un método demostrativo, las matemáticas o la geometría, por ejemplo. Las cuestiones de hechos son indemostrables, porque sólo son creencias, asociaciones de ideas extraídas de la regularidad de la experiencia. La idea de necesidad es mental, pero no trasciende la dimensión de los supuestos. Lo probable con sustento en la regularidad. La probabilidad que implica una mayor variabilidad del suceso. Escuchemos a Hume:

Estamos determinados sólo por la costumbre a suponer que el futuro es conformable al pasado. Cuando veo una bola de billar moviéndose hacia otra, mi mente es inmediatamente llevada por el hábito al usual efecto, y anticipa mi visión al concebir a la segunda bola en movimiento. No hay nada en estos objetos, abstractamente

considerados, e independientes de la experiencia, que me lleve a semejante conclusión; e incluso después de haber tenido la experiencia de muchos efectos repetidos de este género, no hay argumento alguno que me determine a suponer que el efecto será conformable a la pasada experiencia. Las fuerzas por las que operan los cuerpos son enteramente desconocidas. Nosotros percibimos sólo sus cualidades sensibles; y, ¿qué razón tenemos para pensar que las mismas fuerzas hayan de estar conectadas con las mismas cualidades sensibles?¹⁴⁴

Las fuerzas de las acciones son desconocidas, pues sólo damos cuenta de su comportamiento externo, sensible, sin posibilidad de relacionarlas entre sí. David Hume niega la necesaria universalidad de las leyes de la Ilustración y su fuente de argumentación era, como queda claro, el propio empirismo.

La lectura del filósofo escocés que declara a la costumbre como guía de la vida para mirar al futuro y, de igual manera, afirma que "la razón nunca sería capaz, ni en toda la eternidad, de llevarlo a cabo", es aprovechada e incorporada maravillosamente por Hamann en sus ataques contra la Ilustración.

La razón no podrá descifrar ninguna sucesión necesaria de acontecimientos, sólo la costumbre, la tradición ritual podría aproximarnos a esa compleja sabiduría.

Johann Georg Hamann adopta como parte fundamental de su filosofía a la *tradición*. Ahí se concentran nuestras creencias. Pero el alemán cree en la dicha y el gozo del oráculo, las formas del conocimiento abandonadas por Platón con la fundación de la Academia:

¡Virtuosos del eón presente, sobre los que Dios el Señor dejó caer un sueño profundo! ¡Vosotros, los pocos nobles! ¡Aprovechad este sueño y construid de una costilla de este Endimión la más nueva versión del alma humana, que el rapsoda de cantos nocturnos ha visto en su sueño matutino¹⁴⁵, aunque no de cerca.¹⁴⁶ El siguiente eón se despertará como un gigante de su ebriedad para abrazar a vuestra musa y gritarle este testimonio: ¡Esto es hueso de mi hueso, y carne de mi carne!¹⁴⁷

¹⁴⁴ David Hume, *Compendio de un tratado de la naturaleza humana*, en revista Teorema, Valencia, 1977, p.16.

¹⁴⁵ Véase del Dr. Young: *Letter to the Author of Grandison on Original Composition* (1759) en Johann Georg Hamann, "Aesthetica in Nuce: Rapsodia en prosa cabalística", *Op.cit.*, p.11.

¹⁴⁶ Referencia a Edward Young (1683-1765) y sus *Night Thoughts*, *Ibid.*, p.11.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p.11.

De la costilla de Endimión, nieto de Éolo y padre de Eurídice, a quien Zeus hizo dormir la vida eterna para que jamás la diosa de la luna, Selene, dejara de contemplarlo, habrá de brotar “la nueva versión del alma humana.” Un nuevo comienzo para el ser. Sueños y cantos nocturnos alumbrarán al nuevo gigante que, en el embriagante abrazo con las musas, gritará su testimonio.

La de Hamann es una rebelión del alma humana, una revuelta con morada en los sueños, en las revelaciones, en los misterios eleusinos de los iniciados. Se trata, como más tarde escribirían Wagner y Nietzsche, de volver a la ingenuidad y a la risa de la niñez para recibir la palabra de Dios. Escribe Hamann:

Y, verdaderamente, tenemos que ser niños si queremos recibir el espíritu de la verdad que el mundo no puede captar, ya que no lo ve, y si lo viera, no lo conocería. Perdona la ingenuidad de mi manera de escribir que no va conforme ni con el pecado original matemático de sus escritos más antiguos, ni con el renacimiento ingenioso de los más recientes, si tomo prestado un ejemplo del abecedario que, sin duda, podría ser más viejo que la Biblia. ¿Los elementos del ABC pierden su significado natural si, mediante la combinación interminable de signos arbitrarios nos recuerdan ideas que, si no están en el cielo, sí se encuentran en el cerebro? Mas: si se fundamenta toda la justicia meritoria de un hombre de letras sobre el cadáver de la letra, ¿qué dice el espíritu respecto a eso? ¿No será más que el lacayo de la letra muerta, o, más aún, el escudero de la letra que mata? ¡Lejos de mí eso!¹⁴⁸

Esclavo de las letras disecadas, poco mérito y justicia encuentra Hamann en ese destino humano. Contra la tierra muerta de la ciencia tiene la *Biblia*. La existencia y la fe preceden a la razón. Más todavía, la razón se sostiene sobre la esperanza divina. Esa existencia pre-racional, a la que la razón no tiene acceso, es ordenada conceptualmente de manera arbitraria y convencional por los individuos.

Para Hamann la verdad del árbol de la ciencia era abstracta y carecía de raíces objetivas.

Entre las verdades de razón y las verdades de hecho se abría un aterrador abismo.

Los romanticismos posteriores, con apenas matices menores, heredaron esa manera de ver y estar en el mundo. Para ellos, como para Hamann, no había una sola verdad, ni

¹⁴⁸ *Ibid.*, p.13.

siquiera la de Dios. En un poema clásico de Jean Paul Richter (1763-1825) la existencia del creador es negada por el propio Jesucristo, quien visita el cielo en su busca.

Regresa desolado para darnos una mala noticia: en el cielo no hay nadie.

Lessing, por ejemplo, en el mismo sentido se preguntó por la validez de las verdades eternas que se sustentan en hechos empíricos: ¿es creíble que aparezca un Dios hablando igual, la misma verdad para todos los hombres? La respuesta negativa abrió la puerta al reconocimiento y respeto a la diversidad de caminos que las religiones persiguen en la búsqueda de la verdad, que en realidad son verdades.

No hay duda de que Hamann sostiene una idea de pluralidad civilizatoria.

Fines y visiones del mundo distintas dan lugar a modos múltiples de vida.

La diversidad cultural de Montesquieu lo había alertado contra un destino homogéneo de la historia. Herder enfatizaría esa idea en los ensayos sobre los caminos y la configuración de la historia de la humanidad.

En esas circunstancias será Gottfried Herder quien herede lo mejor de "el fauno socrático" -como también llamó Goethe a Hamann por el temple irónico de su escritura. Ahí reside el comienzo y la riqueza vigente de su pluricultural perspectiva de la filosofía de la historia.

Entre otras cosas que Hamann legó a Herder están las exquisitas viandas de la literatura inglesa e italiana, junto con la enseñanza de sus respectivas lenguas. Hasta los jeroglíficos egipcios había estudiado el mago de norte.

Como ya hemos visto, el lenguaje, los símbolos de Dios se encuentran en cada expresión de la naturaleza; los ríos, las piedras, las montañas y todas las creaciones del Señor. Son voces que nos revelan el verdadero conocimiento, pero no es la claridad conceptual del sistema sino la densa expresión de una voluntad inescrutable. Son las huellas del panteísmo que tanto Heine como Dilthey reconocen en el pensamiento germánico.

Para Hamann la perspectiva racional no es más que "un velo destinado a ocultar el espectáculo aterrador de la verdadera realidad, que no tiene estructura alguna, sino que es un salvaje remolino (...) del espíritu creador que ningún sistema puede captar."¹⁴⁹

Es la presencia de Dios en cada individualidad de la creación la que impide la universalidad de la norma científica. Por esa especificidad histórica del ser humano la

¹⁴⁹ Isaiah Berlin, *El mago del Norte...*, *Op.cit.*, p.28.

utopía del progreso le merecía desprecio, por la ingenuidad en la que pretendían fundamentar el conocimiento científico. La abstracción de la Ilustración, le parece, olvida el todo por la parte.

Escribe Hamann: “son tres cosas las que no puedo comprender, posiblemente cuatro: *un hombre de sano juicio* que busque la piedra filosofal, la cuadratura del círculo, la extensión de los mares y un *hombre de genio que siga la religión de la sana razón*.”¹⁵⁰ Isaiah Berlin escribió que Hamann es "la fuente olvidada" de un movimiento que se extendió por todas las Europas. La filosofía de la historia proveniente de la Ilustración le parece a Hamann una maquinaria que condena al hombre al fatalismo moral. Es la subversión de los valores de la ciencia, que de complemento de la creación se convierten en sus dictadores.

Se podría decir que Hamann negaba la posibilidad de que el lenguaje lógico diera cuenta de las conexiones ontoteológicas de las esencias eternas.

Se opuso siempre a la pretensión de explicar el mundo moral como un sistema expresado en un lenguaje claro y distinto. Las conexiones necesarias fueron criticadas por Hamann, como ya reiteramos, desde el empirismo sensible de Hume.

La separación racionalista entre la ética y la política, lo necesario y lo contingente, le parecían también abstracciones analíticas conceptuales criminales. El resultado del análisis le parecía una amputación a la vida interna del hombre.

La naturaleza opera a través de los sentidos y las pasiones. El que mutile sus herramientas, ¿cómo podrá sentir ésta? ¿Acaso los tendones paralíticos se mueven?...Vuestra filosofía mentirosa ha aniquilado la naturaleza. ¿Por qué, entonces, exigís que la imitemos? Para que tengáis el placer de ser también los asesinos de los alumnos de la naturaleza.¹⁵¹

No es desintegrando la naturaleza en partes como mejor la aprendemos. En el análisis kantiano, critica el místico, se desaprende a medida que se destazan los objetos de estudio. Seguir el método científico significaba para Hamann desmembrar y asesinar a la naturaleza.

En pocas palabras, significa alejarse de la comprensión; pues todos los aspectos de la vida sólo resultan entendibles como una unidad orgánica. No es extraño, por ello, que la división entre las esferas de lo público y lo privado le pareciera una blasfemia que

¹⁵⁰ *Ibid.*, p.214.

¹⁵¹ *Ibid.*, p.15.

separaba al hombre de su creador. La ciencia cancelaba el sentimiento apasionado de la religión.

La unidad orgánica estaría presente en todo el romanticismo alemán, recuerdo a Schiller, Herder, Fichte y Schelling y, fundamentalmente, al poeta de los poetas: Hölderlin. Un apunte al margen. Este sentido orgánico será, desprovisto del espíritu de diálogo plural, otra de las apropiaciones conceptuales que realizará el fascismo nazi del romanticismo alemán.

La comprensión (*verstehen*) juega en la visión de Hamann un papel de primer orden. La comprensión de los fines del hombre en la tierra pasaba por la comprensión profunda de uno mismo. Y a ese conocimiento se llegaba sólo a partir de la comprensión de los otros, a través del lenguaje y el pensamiento basados en símbolos. Los símbolos y los mitos, como es sabido, se elevarán en Friedrich Hölderlin al ideal de la Belleza, en tanto que ambos mantienen viva la voluntad de estetizar al mundo y constante “la determinación poética de poetizar sobre la esencia de la poesía.”¹⁵²

Para Hamann la posibilidad de comprender, amar y sentir de acuerdo a la creación se encuentra en la lectura de la *Biblia*. Historia individual e historia colectiva son las voces del creador. El Mago del Norte quiere comprender a los otros, penetrar sus pensamientos, y encuentra una manera: "Por la pasión de un amante, un amigo, un íntimo."¹⁵³

Un diálogo de los sentimientos que Herder sintetizó en la *Einfühlung* o *feeling into*, sentir con empatía. El mismo concepto fue desempolvado por Heidegger siglo y medio después.

El tiempo anterior a la caída conoció la identidad entre la inmediatez de los sentidos y el pensamiento. Lenguaje y pensamiento vivían en unidad. Es la perfección idílica del origen

Cada fenómeno de la naturaleza era un nombre: el signo, el símbolo,
la promesa de una unión –fresca, secreta e inefable, de todas, sin

¹⁵² Precursor de Max Weber en la *Verstehen* y enemigo acérrimo en la perspectiva especializante que recomienda a los sabios. En Hölderlin la Unidad con el Todo, en Max Weber el mundo desencantado por la razón y la plenitud que sólo el conocimiento profundo de la particularidad procura. En uno el triunfo del mito en otro el tipo ideal.

¹⁵³ Isaiah Berlin, “La contrailustración” en *Contra la corriente. Ensayos sobre historias de las ideas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1983, p.71.

embargo, la más íntima— de una comunicación y participación de las energías e ideas divinas. Todo lo que el hombre, en el principio de los tiempos, oyó con sus oídos, vio con sus ojos, contempló o tocó con sus manos, todo esto era la palabra viva. Pues Dios era la Palabra. Con la Palabra en sus labios y en su corazón, el origen del lenguaje era tan natural, tan cercano y tan fácil como un juego de niños.¹⁵⁴

La razón fue la causante de la desdicha.

Los sentidos y la percepción directa fueron desplazados por las construcciones conceptuales de la razón. Pensamiento y lenguaje son para Hamann una identidad que se comprende en relación con Dios, los otros y la naturaleza. Los tiempos nuevos debían traer la traducción de la lengua angélica a la lengua de los mortales. Pero ello sería el resultado de entender la palabra de Dios que permite, como ya citamos, "...transformar pensamiento en palabra, objeto en nombre."

Los científicos que construyen, en la abstracción, la realidad que desean, lo hacen sin el ancla del sentimiento individual. Ese dislate es para Hamann uno de los orígenes del falseamiento y pérdida de la fuente de realidad.. Lejos de la gracia divina.

Lo que a Hamann le interesa es arriesgar una respuesta para las preguntas trascendentales de la metafísica: ¿Cómo es que estamos aquí? ¿Cuál es nuestra finalidad? ¿Cómo apaciguar la angustia espiritual, el desasosiego de los que se preguntan por tales cosas? La respuesta, a diferencia de la tragedia griega o el propio *Empédocles* de Hölderlin, es la fe o la creencia divina. Con la mirada puesta en Dios.

Esta analogía del hombre con el Creador otorga a todas las criaturas su esencia y su sello, del que dependen la fidelidad y la fe en toda la naturaleza. Cuanto más viva se encuentra en nuestra alma la idea de ser el fiel retrato del Dios invisible,¹⁵⁵ tanto más capaces somos de ver, sentir, mirar y tocar con las manos Su benevolencia en las criaturas. Cualquier impresión de la naturaleza en el hombre no sólo es un recuerdo, sino una prenda de la verdad profunda de quién es el SEÑOR. Cualquier reacción del hombre hacia la criatura es carta y

¹⁵⁴ Isaiah Berlin, *El mago del Norte...*, *Op.cit.*, p.160.

¹⁵⁵ "...la imagen de Dios invisible". *A los Colosenses*. I. 15. Johann Georg Hamann, "Aesthetica in Nuce: Rapsodia en prosa cabalística." *Op.cit.*, p.16.

sello de nuestra participación en la naturaleza divina,¹⁵⁶ de la que somos parte, de su género.¹⁵⁷

Tal vez sean las confusiones y vínculos entre la manía profética y la manía poética. El que conoce la historia pretérita y prevé el futuro en su condición de testigo privilegiado de la unidad orgánica de Dios y el hombre.

Las pasiones y el azar son parte de esa unidad y ese lenguaje.

Quien así lo contemple encontrará la comunidad de sentido. Es un profeta que nos cuenta la historia pasada, la que acontece y la futura, ofreciendo la comunidad de sentido que, generosa, mana de leer la historia como el discurrir de la palabra de Dios. Es en las palabras del pasado donde mejor se puede comprender su sentido y "la historia de un pueblo está en su lenguaje."¹⁵⁸ Se refiere a la gramática que mira a la particularidad compartiendo el discurso universal sin violentar su autonomía.

La autenticidad del escritor no estriba en el seguimiento puntual de las reglas de las academias, sino en la capacidad para convertirse en "señor de sus palabras", incluso para escribir incorrectamente, si esa es su voluntad.

Hamann recurre, como ya vimos, a la visión de los gnósticos y a la interpretación medieval del Antiguo Testamento y a la Cábala. Tejida de elementos gnósticos y neoplatónicos, la Cábala explora la subjetividad autoconsciente con espíritu de des-
aprehensión y recursos retóricos extremos. Se trata de descifrar el sentido originario del

¹⁵⁶ "...partícipes de la divina naturaleza...". *Epístola II de San Pedro*. I. 4. "...ser conformes a la imagen de su Hijo...". *A los Romanos*. VIII. 29. *Ibid.*, p.16.

¹⁵⁷ *Hechos de los Apóstoles*. XVII. 27, *Ibid.*, p.16.

¹⁵⁸ Octavio Paz comprendió pronto esta visión romántica de la historia. *El laberinto de la soledad* es un ensayo que interpreta la historia del pasado mexicano a partir de la mirada mítica del romanticismo alemán. Habla Octavio Paz de un vaivén entre la soledad y la comunión, la reconciliación con el mundo, la hora en que los mexicanos, sin dejar de pisar suelo nacional, nos fundimos a la universalidad: "...la universalidad es el fruto de la nacionalidad". Pienso en el nacionalismo que emerge del romanticismo, en especial el de Herder y el de Fichte.

En la obra de Paz es la imaginación viviente la que rescata los mitos. Las fiestas, las ceremonias, los rituales, las máscaras y, sobre todo, el alma colectiva que identifica en la religión: "la médula de la Patria es guadalupana". Igualmente explora los alcances del lenguaje, los gritos belicosos y encendidos. ¡Los hijos de la chingada!, la mujer violada por los chingones: los políticos, los caciques, los militares; en pocas palabras, por los machos. *El laberinto de la soledad* es, siguiendo en ello a José Vasconcelos, Alfonso Reyes, Antonio Caso y Jorge Cuesta, una crítica romántica de la modernidad. David Brading, en un espléndido ensayo reciente, apunta que "Ésta era la tradición en la que Paz figuró cuando escribió sobre el pasado mexicano...es una desencantada versión mexicana de los *Discursos sobre la nación alemana* de Fichte". En ese trabajo el historiador inglés no duda en reconocer en la interpretación que Paz realiza de la historia de México un poeta al tiempo que un profeta. Cfr., David Brading, *Octavio Paz y la poética de la historia mexicana*, Fondo de Cultura Económica, México, 2002, p.100.

lenguaje bíblico a través de la des-aprehensión tanto de la *Biblia* como del Talmud. “Un nuevo impulso religioso” que propicia la emergencia de grandes posibilidades creativas con la emanación del *sefirat*.

Y las *sefirats* son expresiones lingüísticas paradójicas, antitéticas, en vertiginosa transformación, iluminaciones y revelaciones de la creación, “metáforas de tal magnitud que se convierten en poemas en sí mismos” y que corresponden con los atributos del genio de Dios y de Adán Kadmon.

En esa idea el mundo y el ser humano fueron creados por Dios a partir de sí mismo y de la nada primordial. El *Keter* –*sefirat* central de la Cábala- es la aureola de Adán Kadmon antes de su expulsión del paraíso: la corona cabalística: Hamann quizá cabría muy bien entre los escritores tocados por el anillo de esa corona cabalística. Un rapsoda socrático.

Hamann encuentra que la razón es biográfica y narra todas las acciones individuales de una existencia que, unida a las demás narrativas particulares, configuran la realidad, la compleja red de palabras entre Dios y el ser humano. Discurso de comunidad: el pueblo de Dios. Discurso también de la individualidad y sus pasiones. Dueño el ser humano de una interpretación pasional en plena libertad. La autonomía del individuo para elegir libremente sus deseos, una elección que ocurre desde el lenguaje, desde los símbolos. Por ello esos símbolos se encuentran antes que el pensamiento y el conocimiento racional, son el campo donde crecen y no pueden ser objetivados. Inspiración y creación de símbolos y lenguajes. Las musas y el creador, cito en extenso:

¡Oh, una musa como el fuego del orfebre, y como el jabón de las lavanderas!¹⁵⁹ Ella se atreverá a purificar el uso natural de los sentidos, del uso innatural de las abstracciones¹⁶⁰, por el cual nuestros conceptos de las cosas se mutilan tanto, como el nombre del Creador se subyuga

¹⁵⁹ *Malaquías*. III. 2. Johann Georg Hamann, “Aesthetica in Nuce: Rapsodia en prosa cabalística.” *Op.cit.*, p.16.

¹⁶⁰ Bacon. *De interpretatione Naturae et regno Hominis*. Aforismo CXXIV: “Pero yo digo que esas imágenes tontas y afectadas que la fantasía del hombre ha creado dentro de los sistemas filosóficos, han de ser dispersadas en el viento. Entonces se conocerá lo grande que es la diferencia entre los ídolos de la mente humana y las Ideas de lo divino. Aquéllos sólo son abstracciones arbitrarias; éstas son el sello del creador sobre su creación, impreso y definido en materia por líneas verdaderas y exquisitas. La verdad y la utilidad, por ende, son aquí una y la misma cosa; y las obras de la naturaleza en sí valen más como prendas de la verdad, que como contribuciones a la comodidad de la vida” [Hamann cita en latín; la traducción del inglés al español es mía; se trata del aforismo 124 del *Novum Organum*]. En otro lugar Bacon repite esta advertencia de usar todas las obras de la naturaleza no sólo como *beneficios de la vida*, sino también como *prendas de la verdad*, *Ibid.*, p.16.

y blasfema. Hablo con vosotros, griegos, ya que os pensáis más sabios que los chambelanes con las llaves gnósticas. Tratad de leer la *Iliada* después de haber filtrado, por la abstracción, las dos vocales alpha y omega, y después comunicadme vuestra opinión de la razón y de la armonía del poeta.

C-nt-, Di-s-, el v-l-r de -quiles, el hij- de Pele-.¹⁶¹

¡Observad! Los grandes y pequeños escribanos de la sabiduría profana han ahogado, como un diluvio, el texto de la naturaleza. ¿No debían hacerse agua todas sus bellezas y riquezas? Pero hacéis milagros más grandes, que nunca han hecho los dioses, cuando trataban de convencer al género humano, divirtiéndose¹⁶² con encinas¹⁶³ y columnas de sal, con fábulas y con metamorfosis petrificadas y alquímicas. Vosotros enceguecéis a la naturaleza para que sea vuestra guía. Más bien os habéis quitado los ojos por el epicureismo, para que se piense de vosotros que sois los profetas, quienes succionan la inspiración y la interpretación de sus cinco dedos. Queréis gobernar sobre la naturaleza y os atáis las manos y los pies con el estoicismo, para poder tararear con más conmovición en vuestros poemas sobre las ataduras diamantinas del destino.¹⁶⁴

Desaparecer los signos y sacarle los ojos a la naturaleza, dominarla. Es la letra de la razón contra la letra de las escrituras y la naturaleza. Hamann quiere volver a la vida “el idioma extinto de la naturaleza de los muertos”, reconstruir la magia de Oriente, hacerla propia “con la ayuda de la astucia femenina” y el mejor camino para lograrlo es una hipérbole. Y recurre a Bacon para resaltar la reconstrucción de la magia.

Isaiah Berlin escribe que para Hamann "el lenguaje es el primer y último órgano y criterio de la razón".¹⁶⁵ Los símbolos del lenguaje tienen su origen en las imágenes que aparecen antes que las palabras. Tales imágenes, a la manera de Hume, son creadas por las pasiones. Es entonces un lenguaje de símbolos que modifica sus tonos en la

¹⁶¹ Hamann cita el comienzo de la *Iliada* y quita las alphas y omegas. Quito las as y os en la traducción española, *Ibid.*, p.16.

¹⁶² “...los dioses también tienen sentido de humor”. Sócrates en el *Cratilo*. *Ibid.*, p.16

¹⁶³ Sócrates a Fedro: “El caso es, amigo mío, que, según se dice que se decía en el templo de Zeus en Dodoma, las primeras palabras proféticas provenían de una encina. Pues los hombres de entonces, como no eran sabios como vosotros los jóvenes, tal ingenuidad tenían, que se conformaban con oír a una encina o a una roca, sólo con que dijese la verdad. Sin embargo, para ti la cosa es diferente, según quién sea el que hable y de dónde. Pues no te fijes únicamente en si lo que dicen es así o de otra manera” [Trad. de E. Lledó Íñigo. *Diálogos III*. Madrid: Gredos, 1986, 404s.], *Ibid.*, p.16.

¹⁶⁴ *Ibid.*, pp.16-17.

¹⁶⁵ Isaiah Berlin, *El mago del Norte...*, *Op.cit.*, p.152.

experiencia sensible: “Sólo la pasión da manos, pies, alas a las abstracciones e hipótesis; espíritu vida y lengua a imágenes y signos.”¹⁶⁶

Conceptos y categorías, para seguir la interpretación de Berlin, provendrían de la ordenación de los símbolos. Cualquier habla, reflexión o expresión estética puede expresarse por medio de ellos, pero se trata de experiencias no universales que, por ello mismo, mucho menos pueden ser reducidas a un sistema universal.

En pocas palabras, se trata de la fe que es el presupuesto básico sobre el que se desarrolla la razón y la conciencia. Inmersa en la fe, la predominante cultura francesa le parece atea y disolvente. Algunos autores que siguieron la polémica que sostuvo Hamann con Mendelssohn encuentran en sus argumentos algunas expresiones de antijudaísmo. Berlin, por ejemplo, sostiene que Hamann pensaba que la tolerancia a los judíos constituía una condescendencia innecesaria. Igual que más tarde De Maistre. Un prejuicio religioso y racial que, por desgracia, adoptará formas sanguinarias durante el nacionalsocialismo de Hitler.

El genio creador es una figura central en el pensamiento de Hamann y lo será del posterior pensamiento romántico. Pero el genio hamanniano es cada uno de todos nosotros, en él vive la voluntad de oír todas las voces y comprender la palabra. El lenguaje de Dios que cantan los orates, los miserables y los malditos. La voz de los viciosos igual que la de los cuerdos, los poderosos, los bondadosos o los virtuosos. De la misma manera que Dios aprendió el lenguaje de los hombres para comprenderlos en su fragilidad y comunicarse con ellos, el ser humano debe escuchar y aprender, a su imagen, de todos los idiomas.

El símil de la complejidad del lenguaje en la historia con la trama de una alfombra es una metáfora también utilizada por Kant para mostrar la locura humana.

Una obra urdida con hilos de la demencia.

La diferencia es que en Kant prevalece por todas partes el privilegio de la razón práctica y en Hamann, por el contrario, la prioridad se concentra en escuchar a los sentimientos y las pasiones.

A ese respecto Hamann decía que Kant había renunciado a la ciudadela interior.

¹⁶⁶ Johann Georg Hamann, “Aesthetica in Nuce: Rapsodia en prosa cabalística”, *Op.cit.*, p.17.

La filosofía libertaria de Hamann mira hacia el interior. Es el espacio donde el individuo es libre incluso del lenguaje: el lugar donde habita la autonomía. Vivir por sí mismo, sin tutelas:

En vez de insistir en las condiciones sociales, Hamann opinaba que el genio era individual e imposible de nutrir o cultivar por la organización social, cada hombre era lo que era, veía lo que veía y hablaba a los que le entendían, no a todos, sino a aquellos con los que mantenía una relación especial, sin que pudiera decirse cuántos. Mantuvo, contra Mendelssohn y Nicolai, que sólo los libres podían comprender, inspirar o ser inspirados; y la libertad consistía en ser, al mismo tiempo, maestro y discípulo –el más fiel- de sí mismo, la aceptación de reglas generales siempre era escabridad "quien confía en el juicio de otro más que en el suyo, deja de ser hombre. Como Prometeo, hemos de robar el fuego divino, no copiarlo: quien desea privar de fantasía y plena libertad a las artes atenta contra el honor y la vida de estas.¹⁶⁷

Es una libertad que simultáneamente hace del genio un maestro y un alumno. Con una condición irrenunciable: la fidelidad a sí mismo. La autenticidad. La dignidad de las artes reside en la conservación de la libertad y la fantasía. El genio vive en el lenguaje y desdeña las normas académicas que limitan la creación a formas por el tiempo consagradas. Contra la moral intersubjetiva.

Hablar, decir y pensar la palabra corresponde a los poetas y a los profetas.

El genio romántico los fusiona: cantan como el poeta y piensan como el profeta.

Otro lenguaje para la historia del ser, pues convierte en sensible a la razón.

Y es un ser particular porque Dios nos habla en particular.

La metáfora de Hamann no deja lugar a dudas: el genio aporta las vocales de un alfabeto de consonantes. Él da sentido al lenguaje divino y lo hace compartiendo el sentido de la comunidad desde su poderosa e invulnerable subjetividad. El Creador y el genio en escritura a cuatro manos, unidad de los anillos y el pueblo.

Como bien lo subraya Julio Seoane Pinilla:

Con Hamann solicitar la palabra es solicitar un sitio donde siempre quepa nuestra voz y donde ésta quede, además, arropada por una

¹⁶⁷ Isaiah Berlin, *El mago del Norte...*, *Op.cit.*, p.181.

comunidad de sentido. Hablar desde sí, pero hablar siempre con alguien, oyéndole, siendo sensible a sus palabras, ésta es la virtud moderna que el genio representa. Pues bien, sólo el genio, el poeta-profeta, es capaz de hablar y entender un discurso que hablando de cada particular habla *en* toda palabra¹⁶⁸

Por ello la política, que es el arte de estar todos en el mundo, debe descifrar el discurso de la comunidad. El poeta-profeta es un legislador que busca una idea perfecta de lo social. Lenguaje y acción son elementos reflejos en la óptica de Hamann. La proclividad a la acción es una herencia del pietismo.

El político debiera ser capaz de comprender, por la poesía, el lenguaje de la comunidad. Hamann piensa que la interioridad no puede restringirse al lenguaje racional:

El disparate de confundir las lenguas y la fe ciega con ciertos signos y fórmulas representan a veces golpes de Estado que tienen más importancia en el reino de la verdad que las raíces más fuertes y desenterradas a lo vivo de una palabra o que la infinita genealogía de una idea; son golpes de Estado que ni en los mejores sueños le surgirían a un politicastro versado o a un artesano parlanchín.¹⁶⁹

Golpes de Estado al reino de la verdad cuando la fe ciega en las fórmulas desplaza a la viveza de la palabra desenterrada y perteneciente a raíces comunitarias primordiales. La vida de la palabra no anidará en la lengua de los insensibles al sentido de comunidad. Un sentido de comunidad, por cierto, como ha mostrado recientemente Jorge Juanes, que se prolongará hasta Martin Heidegger.

No los conceptos del argumento sino el decir que devela y aclara. Los tres tiempos unidos en la figura del genio creador. El presente del poeta y el ausente de la profecía. El erudito reúne los fragmentos de la unidad rota, el filósofo los interpreta y el poeta, a través del lenguaje, de la forma, los reúne de nuevo e insinúa el retorno a Ítaca. El paraíso recobrado.

Continúa Hamann:

¹⁶⁸ Julio Seoane Padilla, *La Ilustración heterodoxa: Sade, Mandeville y Hamann*, Editorial Fundamentos, Madrid, 1998, p.200.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p.203.

El espíritu de observación y el espíritu de profecía son los aliados del genio humano. Al dominio del primero pertenece todo el presente, al dominio del segundo todo aquello que está ausente, el pasado y el porvenir. El genio filosófico manifiesta su potencia en el hecho que se esfuerza, por medio de la abstracción, en dejar ausente todo lo que es presente (...) el genio poético manifiesta su potencia en el hecho de que, por medio de su ficción, transfigura la visión de un pasado y de un futuro ausente hasta hacerlos llegar a ser una representación presente. La crítica y la política se oponen a la usurpación de cada una de estas dos potencias y proveen a su equilibrio.¹⁷⁰

El equilibrio entre el genio filosófico y el poético encuentra sustento en un orden social. El genio es un ser que une la palabra con la acción, de ahí su carácter político (*leben ist actio*). El Estado es un ente estático, mecánico.

Para Hamann, como también para el ensayista Wilhelm Humboldt y para los poetas Schiller y Hölderlin, el Estado resulta una fría máquina que amenaza la pródiga fertilidad creativa del individuo, la espontaneidad de sus pasiones.

Sus abstractas leyes no dan cuenta de la vida que circula en los frutos de los jardines del lenguaje. Recurro a Isaiah Berlin, quien observa, con razón, que la raíz de esta idea anti-institucional podría ser de raíces pietista.

Hamann, no obstante, es un pietista que se aparta del puritanismo; en sus ideas las pasiones no se convierten en mala conciencia y en pecado.¹⁷¹

Johann Georg Hamann consideraba que nadie tenía derecho a imponer cómo debemos actuar.

Menos aún la elite de cortesanos franceses que dictaban leyes de ciudadanía y madurez para Alemania.

Entre la Ilustración y el despotismo las diferencias eran menores. Sólo cambiaba la figura de la potestad.

Al final el ser humano terminaba siempre subyugado.

¹⁷⁰*Ibid.*, p.205.

¹⁷¹Aunque es evidente que se trata de una coincidencia marginal, considerando en especial la tolerancia hamanniana con los *inferna*, es importante añadir lo que el propio Berlin destaca del pensamiento de Hamann: "Rechaza con todas sus fuerzas el puritanismo de los pietistas, la noción de que el hombre sólo es un vaso impuro, un amasijo de pecado y corrupción que debe arrancar de sí todo deseo natural puesto que está bajo la maldición del pecado..." Cfr., Isaiah Berlin, *El mago del Norte...*, *Op.cit.*, p.182.

El reclamo de libertad y autonomía individual de Hamann simpatizaba más con el pueblo, con los humildes de corazón y con su grandeza y, como ya Shakespeare había observado, con su propia tragedia.

Hölderlin escribirá con el mismo espíritu contra el Estado y a favor del pueblo.

El argumento kantiano que dividía el imperativo categórico entre el funcionario público que tenía que obedecer a su señor, fuese la orden que fuese y, por otra parte, la crítica que el mismo funcionario público, en su calidad de ciudadano, levanta contra sí mismo en lo privado cuando critica sus actos públicos. Ese garabato jurídico le parecía a Hamann un argumento que degradaba la libertad.

No era posible que el mismo ser humano simultáneamente fuese amo y esclavo. Hamann es elocuente cuando escribe:

Sin la libertad para ser malvado no hay mérito, y sin la libertad para ser bueno no hay responsabilidad de propia culpa, en realidad no hay *conocimiento del bien y del mal*. La libertad es el *maximum* y el *minimum* de nuestros poderes naturales, ambos como impulsos fundamentales y como meta final de su absoluta orientación, evolución y retorno. Por lo tanto, ni el instinto ni *el sensus communis* determinan al hombre (...). Cada hombre es su propio *legislador*, pero también el *primogénito y el prójimo de sus súbditos*.¹⁷²

Un ser humano autónomo para darse las leyes que elija. Sin libertad no hay ningún conocimiento del bien ni del mal. El ejercicio de la libre voluntad define el destino de los humanos y la elección de la libertad es la finalidad que permite el mejor desarrollo de nuestras capacidades naturales. Elegir libremente lo que cada uno elija y pueda ser – escribirá tiempo después Heidegger.

En ese sentido se entiende por qué el Estado fue visto por Hamann como una máquina artificial manejada por demagogos incapaces de imaginar ni en sus mejores sueños la riqueza extática de la libertad individual.

La caridad y la autoridad eran incompatibles con el Estado moderno.

¹⁷² Johann G. Hamann, “Philological Ideas and Doubts about an Academic Prize Essay” en *Writings on Philosophy and Language*, Cambridge University Press, New York, 2007, p.115. Edición de Kenneth Haynes. Traducción del inglés propia.

Déspotas y sofistas contra los que él, Sócrates de Alemania, levantaba su verdadero lenguaje.

La séptima de las *Cartas sobre la educación estética del hombre*, de Friedrich Schiller, levanta una crítica semejante contra el poder estatal.

Para ellos el Estado naciente es ambición de dinero, simulación y sangre: los símbolos del poder estatal. La nobleza y el honor del antiguo orden social estaban amenazados, como ya también Edmund Burke (1729-1797) había observado en Inglaterra:

...este sistema de filosofía bárbara, hijo de corazones fríos y de inteligencias cenagosas, desprovisto de sabiduría sólida y de todo gusto y elegancia, las leyes se van a apoyar únicamente en el terror que siembran y en la preocupación de que todo individuo podrá encontrar en ellas hacia sus propias especulaciones privadas o la que pueda distraer de sus propios intereses particulares. En los bosquecillos de su academia, al final de cada avenida no se encuentran más que cadalsos.¹⁷³

Burke, romántico inglés amante de lo bello y lo sublime, también sostuvo que las instituciones se levantan sobre una "la filosofía mecánica" que son incapaces de encarnar en seres humanos y, por ello, los sentimientos más nobles –el espíritu caballeresco y la religión– son exiliados por las modernas instituciones públicas.

¿Cómo amar de otra manera a la patria?

El fundador del conservadurismo inglés confía en la prudencia de los poetas para descifrar el lenguaje de los Estados y la particularidad de costumbres o conductas nacionales: "para amar nuestro país, nuestro país debe ser amable."

No cabe duda que Edmund Burke, de profunda influencia en el pensador mexicano Lucas Alamán, sintetiza magistralmente el espíritu del "romanliberalismo" europeo. Johann Gottfried Herder compartía con su maestro Hamann la preferencia "...por las costumbres y las canciones de la costa del Báltico que por el nuevo Estado, moderno y bien administrado", que los racionalistas proponían como ideal de convivencia.

¹⁷³ *Ibid.*, p.108.

Tanto para uno como para otro el uno absoluto era el enemigo fundamental, sin importar la procedencia: la Iglesia romana o la Ciencia.

La vida debe vivirse en libertad, lejos de cortesanías ambiciones, lejos de "...la peste de morir en los confines y vísceras del Estado." Quizá rememorando su propia biografía, Hamann observa en el edificio institucional la muerte del lenguaje y de las pasiones del cuerpo. Una manera de declarar su rebeldía a la autoridad es la confesión de su incapacidad natural para la adulación:

He aquí que mi interior está como vino sin escape,/ que hace reventar los odres nuevos./ Hablaré, pues, para desahogarme/ y abriré mis labios para responder./ No haré excepción de personas ni adularé a nadie,/ porque yo no sé adular,/ y me soportará por un poco mi Hacedor.¹⁷⁴

Piensa que la expresión de la virtud se guía por las creencias y costumbres que permiten comprender el mundo de los sentimientos. El resultado es una pluralidad de lenguajes que Julio Seoane aproxima a las condiciones básicas de la política moderna para la construcción de la democracia. Sólo que no a partir de leyes o ficciones institucionales, sino sobre la integración a la experiencia vital. Inútil aprehenderla o uniformarla por los caminos de la razón.

La conseja es proverbial: "piensa menos y vive más".

El ser humano de acción es comparado, por Hamann, con un sonámbulo que actúa con mayor sentido y audacia ante los peligros de la existencia que un hombre con los ojos abiertos.

La confianza proviene de su ceguera. De su fe en los sentidos y no en la razón.

Por ello se deben romper los artefactos de la razón que mantienen despiertos a los hombres. La arrogancia de la vigilia les impide y obstaculiza las bellas acciones sonámbulas del ser humano. De ahí el aprecio por el conocimiento de los sueños entre los románticos y surrealistas o los métodos inducidos de locura.

En ese tenor Hamann llega incluso a compartir la idea de Heine de explorar la acción hasta el extremo del "escándalo de los bienpensantes": "la belleza es la apariencia de

¹⁷⁴ Johann Georg Hamann, *Aesthetica in nuce...*, *Op.cit.*, p.9.

nuestro ser entero no falsificado" -habría escrito Heinse. Y lo suscribía Hamann en todas sus letras.

El romanticismo alemán acuña también el mito del genio.

El genio es un loco desde la estupidez de la vigilante cordura, padece "una divina enfermedad" que lo exhibe, lo hace aparecer como un ignorante, en particular a la hora que los orates se proponen, para decirlo con William Blake, la reunión del cielo con la tierra.

Isaiah Berlin sabe de la risa que el genio provocaba en Kant y hasta encuentra cierta razón en su descalificación, vislumbra en Hamann "los mundos de Herder, Friedrich Schlegel, Tieck, Schiller e incluso también de Goethe."

Jacobi y Herder, al igual que en la siguiente generación los hermanos Schlegel, son los protagonistas de esta tradición rebelde contra el racionalismo y el clasicismo europeo. Tradición de ruptura a la que se adjudican todos los bienes y todos los males de la historia contemporánea.

Henry Hardy escribe que el romanticismo alemán altera la relación del conocimiento.

No es el sujeto externo que ordena y explica desde *ring side* la compleja lucha de la naturaleza. Es el ser humano inmerso en la naturaleza y mirando para todas partes en busca de una respuesta que no ignora su raíz, aunque desconoce su profundidad.

El resultado de ese esfuerzo no es conocimiento, es creación.

No se traduce en correspondencias o regularidades causales, sino, como en Hamann, en la comprensión del alfabeto hermético y el goce eleusino del lenguaje de Dios.

Un fundamento para la verdad del ser incompatible con la certeza del conocimiento científico y técnico que domina de la Era planetaria.

Consideraciones finales

La oposición de Johann Georg Hamann al espíritu ilustrado parte de la crítica a sus debilidades y quizá la mayor de ellas fuera su pretensión de sistema universal, pues resultaba contraria a la libertad misteriosa e indescifrable de los individuos y pueblos del mundo. La vida era para el teólogo una arena de antítesis, un agonismo que ninguna razón o teoría podía suavizar. En consecuencia, es el principio de la crítica a la metafísica de la subjetividad con el yo racional en la proa de la historia universal.

El problema de los juicios de la Ilustración (*Aufklären*) era que se sostenían sobre falsos cimientos. La comprensión (*verstehen*) del mundo no puede alcanzarse exclusivamente como resultado del conocimiento preciso de las matemáticas y la desmembración de la naturaleza que el análisis cartesiano perpetra contra la unidad del cosmos.

Aunque la apasionada e intolerante teosofía de Hamann tiraba el agua sucia junto con el niño, al no reconocer ningún mérito ni nobleza a la idea de progreso científico, su percepción de la ciencia resultó profética en lo que se refiere a la uniformidad y cosificación de la conciencia de los seres humanos.

El autoritarismo político derivado de la percepción científica y monocultural del mundo, de la confusión de los conceptos con la realidad, como es sabido, bañó de violencia la historia de la modernidad y al siglo XX más a que ningún otro tiempo.

El siglo XX y su nube púrpura constituyen una experiencia histórica que debe ser contrastada con la propuesta comprensiva de Hamann; se trata de percibir, en la dimensión genocida de la soberbia ilustrada, la trascendencia de una filosofía de la pluralidad cultural. Una corriente de pensamiento que en nuestros días desarrollan, por diferentes caminos, filósofos como Luis Villoro, Boaventura de Sousa Santos y Raúl Fornet Betancourt entre otros.

Con la obra de el Mago del Norte se inaugura un periodo de crítica a la Ilustración. El brillo fatuo de la abstracción, la universalidad y el absolutismo racional son refutados

como fundamentos únicos de la esencia de la verdad. Para Hamann el mundo, la realidad y la existencia del ser humano son vistos como una creación maravillosa:

...de una altura y una profundidad inconmensurables. ¡Una prueba de la majestad más espléndida y de un altruismo total! ¡Un milagro de una tranquilidad infinita que asemeja a Dios a la nada; de modo que hay que negar su existencia a plena conciencia, o ser una bestia, pero al mismo tiempo de una fuerza eterna que realiza todo en todos, de manera que uno no puede salvaguardarse de su afectación más intensa¹⁷⁵

Despojado de los olores místicos me resulta inquietante la imagen de un Dios que se asemeja a la nada. De la posibilidad de levantar incluso la fuerza eterna de Dios a partir de su negación y de la afirmación de la nada que “realiza todo en todos.” Es un acercamiento a la pregunta por el ser y la encuentro emparentada muy cercanamente, como veremos, con la obra del romanticismo alemán posterior y aún con las ideas de Martin Heidegger

Como se sabe, para Heidegger la pregunta fundamental de la metafísica y el salto decisivo de la filosofía ocurre “dándole espacio a lo ente en su totalidad y, después, abandonarse a la nada, es decir, liberarse de los ídolos que todos tenemos y en los que solemos evadirnos...a fin de que vuelva a vibrar siempre de nuevo esa pregunta fundamental de la metafísica, que surge de la propia nada.”¹⁷⁶

En la obra de Hamann están presentes las imágenes, las sensaciones, los deseos, los impulsos, los estados anímicos, las pasiones y las voluntades de los seres humanos en la vida cotidiana. Son los estados anímicos los vehículos para la interpretación y comprensión del ser en el mundo, lo mismo filósofos que artistas del periodo artístico alemán, que llega hasta la muerte de Goethe en 1832, se basan en ellos para superar los límites platónicos y racionales de la metafísica de la subjetividad.

Y son experiencias individuales, particulares, imposibles de universalizar, como lo pretende la filosofía de la Ilustración.

La perspectiva del conocimiento está en otra parte: en la proximidad y en el amor al prójimo. Sólo en el amor se conoce profundamente.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p.14.

¹⁷⁶ Martin Heidegger, *¿Qué es metafísica?*, *Op.cit.*, p.43.

La visión panteísta de Hamann también se encuentra en Herder, Schiller y Hölderlin. Igual los unifica el carácter rebelde contra las tiranías de cualquier signo, porque atropellan la dignidad de los seres humanos al pasar por encima de su voluntad y al construir relaciones humanas de servidumbre, que son contrarias a la voluntad de Dios.

Un Dios de sueños profundos y bailes extáticos.

En la lengua, en el hablar y en el nombrar las cosas cotidianas, se puede leer el sentido del ser histórico: en la poesía de los pueblos, en el pluralismo incommensurable de valores, se encuentra la posibilidad de la comprensión y el encuentro.

Es imprescindible aprender a escuchar los idiomas, las voces del lenguaje. En la vida cotidiana nosotros podemos agregar las letras faltantes del alfabeto: las vocales del alma. Pero no a partir de la enajenante teoría sino de la libertad de la vida sensual y el sentimiento.

La acción que incluso nos lleva a cohabitar con nuestra abuela la naturaleza, como recomienda el Corán, para celebrar la comunión con ella. La reconciliación entre carne y espíritu (*unity*), "la unidad interna (*oneness*) de la vida."

Por la poesía, piensa Hamann y más tarde Heidegger, se descifra el lenguaje de la comunidad.

Capítulo tercero

Johann Gottfried Herder (1744-1803): la otra filosofía de la historia y el origen del cuidado del ser

En este capítulo pretendo mostrar cómo los caminos de la hermenéutica moderna y las teorías de la interpretación, el conocimiento sensible, encuentran en la obra de Herder una de sus fuentes fundadoras y fundamentales. La antropología moderna, en particular las corrientes comprensivas e interpretativas, mantienen vínculos muy vigentes con la singularidad de las culturas que Herder privilegiaba por encima de las filosofías apriorísticas.

La experiencia es el venero del conocimiento social. De la misma manera, exploro la idea de Cuidado del ser que se origina en Gottfried Herder, se enriquece con Goethe, y se convierte en una disposición anímica existencial fundamental en la obra completa de Martin Heidegger.

Quiero comprender la mirada antropológica de Herder, su oposición a que la historia de la humanidad tenía ya muy pocas nuevas que ofrecer al estudioso. La perspectiva herderiana descubrió una historia de la humanidad hecha de grandes y permanentes mutaciones históricas, intercambios culturales que vuelven absurdo el culto al orgullo nacional.

La filosofía de la historia de Herder enfatiza que los pueblos y culturas, en cada periodo histórico, transforman tremendamente los conceptos y las creencias; las percepciones y las actitudes y, quizá lo más importante, las sensaciones y las emociones. En el mismo tenor es conveniente recordar que la idea de moralidad en Herder depende más de las sensaciones y las emociones que de los conocimientos.

La escritura de Herder rehúye, en la medida de lo posible, la jerga técnica de la filosofía y, como Hamann, escribe ensayos. Como él, nunca alberga la pretensión de los tratados sistemáticos. Pero no es que renuncie a la sistematicidad, es sólo que no le atribuye al sistema dimensiones sobrevaloradas.

No obstante, a diferencia de la deliberadas neblinas de Hamann, la prosa de Herder es clara y vívida, pletórica de ejemplos, oximorones, metáforas y analogías que iluminan los escritos.

De todas maneras a Herder no le gustaba la prosa académica que encuentra en la certeza el fundamento para la verdad del ser. En algunos casos el recurso de los diálogos le permite contrastar dos o tres concepciones diferentes de la verdad del ser.

Esta forma de ordenar y contraponer visiones históricas y filosóficas, por ejemplo, puede observarse en *Cómo puede convertirse la filosofía en más universal y útil para beneficio de la humanidad* (1765) y en *La otra filosofía de la historia para la educación de la humanidad* (1774).

Pero es de llamar la atención la inquietud de Herder porque la verdad filosófica se convierta en relevante y útil para el pueblo. Y la palabra pueblo aparece en el escenario del pensamiento moderno revivificada.

En la bien documentada introducción que Michael N. Forster hace a la compilación de trabajos fundamentales de Herder, de la que él mismo es traductor y editor en inglés, sugiere que tal estrategia de escritura proviene de la influencia de Kant, pero, desde luego, se trata del Kant anterior a su etapa crítica, cuando el abismo del pensamiento aún lo seducía; esto es, alrededor de 1760. Y añade Forster que una variedad de la escritura de Herder, que confronta los opuestos, se encuentra también *On liberty* de John Stuart Mill.

Albert Bèguin ubica a Herder y a Hamann entre las mayores encarnaciones del prerromantiirracionalismo del siglo XVIII, ellos son la expresión de un malestar contra el empirismo anterior, pues sólo confían en las intuiciones sensibles.

El filósofo Micheal N. Forster ordena de esta manera la materia de las reflexiones del pensador alemán: 1) Programa general de filosofía, 2) Filosofía del lenguaje, 3) Filosofía de la mente, 4) Filosofía de la historia y 5) Filosofía política.¹⁷⁷

¹⁷⁷ Herder. *Philosophical writings*, Cambridge Texts in the History of philosophy, Edited by Michael N. Forster, London, 2003.

Por su parte, Eugenio Pucciarelli apunta que las obras de Herder podrían aceptar una triple clasificación, en correspondencia con el proceso de creación de su filosofía de la historia.

Un primer momento se identifica con la estancia del polígrafo en Riga, los viajes a Estrasburgo y Buckeburg (1764-1776). Sobresalen: *Sobre la diversidad de gustos y maneras de pensar entre los seres humanos* (1766), *Tratado sobre el origen del lenguaje* (1772) y *Otra filosofía de la historia para la educación de la humanidad* (1774).

La influencia de Herder es inmensa y se extiende a filósofos como Hegel, Nietzsche, Johnn Stuart Mill y, desde luego, su pensamiento filosófico alcanzó a Goethe. Wilhelm von Humboldt fundó la lingüística moderna bajo la inspiración de Johann Gottfried Herder.

Y Hereder está muy presente, como veremos aquí mismo, en el pensar de Martin Heidegger

Herder nació el 25 de agosto de 1744 en Mohrungen –Prusia Oriental. Emmanuel Kant y Hamann nacieron, respectivamente, en 1724 y 1730. Herder era 20 años más joven que Kant y menor en 14 que Hamann.

La madre de Herder provenía de una familia de zapateros pietista. El padre desempeñó, entre otras actividades, las de sacristán y campanero. La Iglesia tocó a Herder desde la infancia, pues el responsable de la vida espiritual del la comunidad, compuesta por no más de mil habitantes, fue su principal preceptor; de este modo, en la biblioteca del diácono Trescho leyó en su juventud a Hamann, Lessing, Klopstock, Wieland y Rousseau.

Los padres, como buenos pietistas, no simpatizaban con la idea de un hijo dedicado a los libros. Así describe Herder este pasaje de la historia: “Debido a innumerables prejuicios mis padres no querían destinarme a la ciencia. Un hipócrita que me pintaba a los hipócritas como lo más denigrante y que se entrometía mucho en los asuntos de mi familia, aumentó infinitamente esta dificultad. Aturdido, ignorante, tenía que obedecer ciegamente”.¹⁷⁸

¹⁷⁸ Recuerda Berlin que “En la tradición radical europea hay una corriente antiintelectual y antiiluminista, aliada a veces con el populismo, o el racionalismo o el neomedievalismo, que se remonta hasta Rousseau, Herder y Fichte, y penetra los movimientos agrarios, anarquistas, antisemitas y antiliberales de otro tipo, creando combinaciones anómalas, a veces en abierta oposición, otras en inquieta alianza con las diversas corrientes de pensamiento socialista y revolucionario.” Isaiah Berlin, “Georges Sorel”, *Contra la corriente*,

A los dieciocho años partió para Königsberg y dicen que jamás regresó a Mohrungen. Dando clases privadas y con el apoyo de una menguada beca de la comunidad -para los jóvenes que asistían a la universidad- pudo dedicarse a estudiar teología en el *Collegium Fridericianum*, el mismo que había educado años atrás a Emmanuel Kant, quien, a la postre, sería la influencia intelectual más memorable de sus años en el colegio.

En especial las materias sobre antropología y geografía física cautivaron profundamente a Herder.

El profesor Kant, que Herder trató en las aulas, no había concebido y escrito aún la *Crítica de la razón pura* ni la *Crítica de la razón práctica*.

De cualquier manera no sería Kant el pensador más influyente en Herder. Sería Hamann, con quien entabló una duradera relación amistosa y le enseñó el inglés para leer a Shakespeare, el escritor más presente en la obra de Herder.¹⁷⁹

Los caminos de la hermenéutica moderna y las teorías de la interpretación también encuentran en Herder una de las fuentes fundamentales de conocimiento sensible. En pocas palabras: es el fundador de la antropología contemporánea.

Mientras algunos filósofos de la época creían todavía que la humanidad, a lo largo de la historia, variaba muy poco, o, para decirlo con Hume, en todos los tiempos y lugares presentaba mucho de lo mismo, o muy pocas cosas nuevas o extrañas bajo el sol, la visión de Herder descubrió una historia de la humanidad hecha de grandes y permanentes mutaciones históricas. La filosofía de la historia de Herder enfatiza que los pueblos y culturas, en cada periodo histórico, transforman tremendamente los conceptos y las creencias; las percepciones y las actitudes y, quizá lo más importante, las sensaciones y las emociones.

Martin Heidegger diría que se transforman los fundamentos de la verdad del ser y los modos de estar y comprender el mundo.

En el mismo tenor es conveniente recordar que la idea de moralidad en Herder, en sentido opuesto al de Kant, depende más de las sensaciones y las emociones que de los

Op.cit., p.420.

¹⁷⁹ Michael N. Forster sostiene que la influencia de Hamann en la obra de Herder ha sido muy exagerada en lo concerniente a las relaciones entre pensamiento, conceptos y lenguaje; esto le parece al traductor y editor de Herder un grave error. En su opinión fue Herder quien primero abordó esa compleja relación alrededor de 1760, Hamann lo haría más tarde. En *Herder. Philosophical writings*, Cambridge Texts in the History of philosophy, Edited by Michael N. Forster, London, 2003. p.xx.

conocimientos sobre los objetos. La metafísica de la subjetividad reduce el conocimiento a los sujetos conocedores de las cosas y Gottfried Herder está muy claro en la idea de rebasar, desde una suerte de antropología filosófica, al sujeto racional de la Ilustración. En ese sentido es posible afirmar que el idealismo alemán preparó la etapa final de la filosofía teórica y el nacimiento de una mirada existencial, preontológica, del ser histórico.

Para el autor del *Tratado sobre el origen del lenguaje* cada pueblo y cultura construye su propia idea de moralidad.¹⁸⁰

La segunda fase de la obra corresponde a la estancia de Herder en Weimar, muy cercano a su amigo y protector Goethe (1776-1791). Las obras más destacadas son *Del conocer y sentir del alma humana* (1778) e *Ideas sobre filosofía de la historia de la humanidad* (1784-1791). La admiración por Goethe es enorme, en una carta de Schiller dirigida a su amigo Körner le dice:

Herder le atribuye una clara inteligencia universal, el sentimiento más verdadero e íntimo, la mayor pureza de corazón. Todo lo que él es, lo es enteramente y, como Julio César, puede ser muchas cosas a la vez. Según la afirmación de Herder está limpio de todo tipo de intriga, nunca ha perseguido a nadie a sabiendas, ni ha socavado la dicha de ningún otro ser humano. Ama la transparencia y claridad en todas las cosas, incluso en las pequeñas de sus asuntos políticos, y precisamente con este celo odia la mística, la afectación, la confusión. Herder quiere que sea admirado igualmente como hombre de negocios, y que sea admirado más todavía como tal hombre de negocios que como poeta. Para él es un espíritu universal... El espíritu de Goethe ha modelado el espíritu de todos los hombres que pertenecen a su círculo.¹⁸¹

Con todo, la relación amistosa entre Herder y Goethe queda rota alrededor de 1803, un comentario mordaz del primero acerca de un hijo natural del segundo fue la causa del distanciamiento.

¹⁸⁰ Una visión al caleidoscopio de las 62 culturas y lenguas oficialmente reconocidas en México como existentes –hay mil variaciones idiomáticas– podrían muy nutridamente abonar a la idea de Herder. Los pueblos y las culturas indígenas de México representan una reserva moral para la democracia mexicana- no lo digo yo, lo expresaba Octavio Paz. La ciudadanía educada en el poderoso Yo junto al nosotros, por contraste, podría reverdecer la esperanza de la reconciliación con lo sacro. En ellos la educación del yo, y, del nosotros, es diferente. Lo mismo que el sentido del tiempo o las festividades rituales

¹⁸¹ Rüdiger Safranski, *Goethe y Schiller. Historia de una amistad*, Tusquets, México, 2011, p.52.

La de Goethe era una secta a la que Friedrich Schiller, habría que agregar, permaneció leal por muchos años.

La tercera y última etapa creadora de Herder se escenifica de 1791 hasta su muerte en 1803. Las obras representativas del periodo son *Conversaciones sobre Dios* (1787), la misma que en la edición de 1800 adoptará el nombre de *Conversaciones sobre el sistema de Spinoza*; *Cartas para el fomento de la humanidad* (1793-1797), *Entendimiento y experiencia, razón y lenguaje. Una metacrítica a La crítica de la razón pura* (1799) y *Kalligone* (1800).¹⁸²

Desde la escritura de *Diario de viaje de 1769* Herder imagina cómo debe ser la escuela para consolidar de forma natural la propuesta filosófica y estética para la formación de la humanidad. Una respuesta a la pregunta sempiterna del romanticismo, por la configuración y formas de participación del ser.

El silencio y el consenso de los profesores son factores que propician el logro de mejores frutos y flores. La libertad para que cada docente elija los trabajos y las asignaturas que desea cubrir en las escuelas es un principio organizativo central. Pero de manera enfática espera que el maestro “no encuentre ni quiera encontrar diferencias de clase ni de rango.” Herder imagina que esa forma organizativa eliminará los conflictos sobre las prioridades de cada profesor, habría entonces que vigilar el orden.

Herder piensa que una norma central de la escuela es la de cultivar el respeto de los alumnos hacia los profesores; sin embargo, advierte que las escuelas no necesitan genios entre profesores y entre alumnos. Un espíritu de horizontalidad en la relación escolar está presente en su idea de escuela.¹⁸³

El ideal pedagógico era promover un clima escolar de atención y aplicación a las cosas vivas del entorno. Esto es, volver la mirada hacia uno mismo, hacia la naturaleza, los animales, las plantas, la tierra, el lenguaje y la propia cultura. Hablar con los niños acerca del alma, de los cultivos, de la cocina y “de las cosas curiosas que ven a diario y que no se

¹⁸² Eugenio Pucciareli, “Herder y el nacimiento de la conciencia histórica” en *Filosofía de la historia para la educación de la humanidad*, Johann Gottfried Herder, Espuela de Plata, España, 2007, pp.11-23.

¹⁸³ Piensa Berlin que “La actitud de Herder es claramente la actitud normal de un ilustrador, él nunca abandonó esa actitud, creyó en el parentesco y en la solidaridad social. Toda autoridad de los hombres ejercida sobre sus hermanos los hombres, es antinatural. Las auténticas relaciones son las que se dan entre padre e hijo, marido y mujer, entre hijos, entre hermanos, entre amigos, entre hombres. Estos términos expresan las relaciones naturales que hacen a la gente feliz. Todo lo que el Estado nos ha dado no son más que contradicciones y conquistas, y, tal vez lo peor de todo, deshumanización.” Isaiah Berlin, *Vico y Herder. Dos estudios en la historia de las ideas*, Cátedra, Madrid, 2000. p.205. Edición de Henry Hardy, traducción de Carmen González del Tejo.

conocen.” No una educación sobre ideas abstractas y ajenas sino una pedagogía de la singularidad antropológica.

El filósofo observa que en el centro del mundo exterior se encuentra el niño que aprende. Ese niño aprende mejor si primero conoce las características de los animales que ama. Tiene que aprender las necesidades de la vida y sentirse parte del entorno. Aprender a disfrutar y utilizar el mundo en el que vive: se trata de no ser un extraño en tierra propia. Lo concreto más próximo era lo que primero debía valorar.

La escuela tendrá que estimular en los estudiantes la facultad de conocer por ellos mismos el mundo. Por sí mismo significa la idea de autonomía e independencia del pensar y del pensar lo propio que a veces es lo más difícil.

Herder afirma que la escuela tiene que revolucionar el alma del niño porque en ella “descubre que es una misma cosa lo que sabía y lo que no sabe, lo que quería conocer y lo que no conoce, lo que habla y lo que no piensa”¹⁸⁴; de esta suerte, tenemos que sembrar en los niños las ganas de aprender y las ganas de vivir; y no son las “explicaciones académicas” las fuerzas más recomendables para motivar tales deseos.

El niño demanda las cosas vivas, los aromas y los sabores. Aprender naturalmente, por los sentidos. Le preocupa que la uniformidad y la monotonía de un solo maestro amenace la creatividad diversa de los estudiantes.

Por ello propone la diversidad magisterial en el aula, piensa que así el método no será único y omnipotente.

Un alumno que difunde generalidades sobre arte y oficios, sin una intuición viva es peor que aquél que no sabe nada de todo ello. En cambio, aquél a quien todo arte sirve para explicar otras cosas partiendo de los conocimientos vivos que ya debe poseer como niño seguirá siendo niño oyendo hablar de estas cosas sin convertirse en el aprendiz papagayo e ignorante que no hace más que repetir.¹⁸⁵

La intuición de las vivencias se erige como la base del conocimiento. En el aprendizaje de las matemáticas Herder imaginaba una manera semejante. Los juegos con los sonidos, con los colores, con el agua. El aire, las figuras, las máquinas y los fenómenos naturales

¹⁸⁴ Johann Gottfried Herder, “Diario de mi viaje”, en *Obra selecta*, RBA, Barcelona, 2002, p.49. Prólogo, traducción y nota de Pedro Ribas.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p.43.

podrían ser lúdicos profesores de los estudiantes: sin olvidar las culturas y las lenguas maternas como fuerzas creadoras del fundamento de unidad.

Antes de cerrar este paréntesis por los viajes de Herder quiero mencionar el espíritu antisemita que, al igual que en Hamann, flota en la prosa de su viaje. Cuando recomienda que las escuelas aborden la historia sagrada, recomienda también evitar “lo puramente judío y otras cosas aún más desagradables.”

Me concentro ahora en la *Otra filosofía de la historia para la educación de la humanidad* (1774), que contiene en germen las ideas y el desarrollo posterior de su filosofía de la historia publicada 10 años después como *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*.

La otra filosofía es una obra cuya escritura proviene del ímpetu y la tormenta.

Escrita a los 30 años, Herder la divide para su exposición en tres secciones.

La primera atiende “Los orígenes de la humanidad y la Providencia”.

Escribe el filósofo en el primer párrafo de la obra que en “Cuanto más se penetra en la investigación de los periodos más remotos de la historia universal, de sus migraciones, lenguas, costumbres, descubrimientos y tradiciones, tanto más evidente aparece con cada descubrimiento el origen monogénésico de la especie humana”.¹⁸⁶

No se trata entonces de una reconstrucción de la historia humana a partir de abstracciones conceptuales, como en el Jusnaturalismo, sino de un riguroso trabajo sobre el movimiento, la orientación del cambio, el descubrimiento de un secreto plan de organización humana que no está vinculada necesariamente al Estado. Más bien son las ideas de vecindad y parentesco, el espacio en el que surgen los lazos afectivos, amigos, hermanos, hijos, padres, vecinos, las que tejen las relaciones en las que podemos ser naturalmente felices.

El Estado, en cambio, piensa Herder, nos puede proteger artificialmente con sus leyes e instituciones, “pero degraiciadamente tiene la posibilidad de arrebataros algo mucho más esencial: nos puede arrebatar a nosotros mismos.” Lo peor que se puede perder es la libertad para elegir la mismidad del ser y ese es un rasgo fundamental que se puede observar en los servidores del Estado.

¹⁸⁶ Johann Gottfried Herder, *Filosofía de la historia para la educación de la humanidad*, ediciones Espuela de Plata, España, 2007, p.25.

Gottfried Herder registra el nacimiento del historicismo alemán con la poderosa influencia del pensamiento de Giambattista Vico y ambos se yerguen contra la idea de universalidad kantiana, contra el sujeto racional y la metafísica de la certeza.

Emmanuel Kant, como es sabido, descalificaba como inservibles los esfuerzos por comprender el origen histórico, por ejemplo, del Estado de Naturaleza y, del mismo modo, de la inutilidad filosófica de explorar históricamente el tránsito de aquel a la sociedad política:

Tratar de investigar el origen histórico de este mecanismo es *inútil*, es decir, imposible llegar al momento en que comenzó la sociedad civil (porque los salvajes no establecen ningún dispositivo para someterse a la ley y hay que inferir también a partir de la naturaleza de los hombres incultos que habrán empezado a ser sometidos por la violencia.¹⁸⁷

Salvajes e incultos no son temas interesantes para el pensamiento de Kant y despacha el estudio de la historia del origen de la humanidad a supuestos filosóficos ciertos pero indemostrables.

En el “Comienzo presunto de la historia humana” (1786), Kant escribió que era lícito que con la finalidad de llenar lagunas entre dos puntos nebulosos de la historia universal, es decir, entre antecedente y consecuente, resultaba válido construir presunciones de las acciones humanas ignoradas.

Especialmente cuando se argumentaba en torno a los orígenes, “en la medida en que se deben a la Naturaleza.”

Si no queremos perdernos en suposiciones, tendremos que poner el principio en aquello que ya no admite derivación alguna de causas naturales anteriores por medio de la razón humana, a saber, *la existencia del hombre*; y ya mayor, porque tiene que prescindir de la ayuda materna; *aparejado*, para que procee; y una sola pareja, para que no surja enseguida la guerra, como ocurriría de estar los hombres juntos siendo extraños los unos a los otros, o también para que no achacáramos a la Naturaleza que con su diversidad de origen había faltado a la disposición más adecuada a la sociabilidad, que constituye el destino máximo del hombre; porque la unidad de la familia de la

¹⁸⁷ Immanuel Kant, *La Metafísica de las costumbres*, Altaya, Barcelona, 1993, pp.177-178. Traducción y notas de Adela Cortina Orts y Jesús Sancho.

que habrían de descender todos los hombres, era para ese fin la preparación mejor.¹⁸⁸

Por lo tanto, la historia de la humanidad no debe pretender esclarecer históricamente cuáles fueron los orígenes rudos y primitivos de la historia universal. El conocimiento histórico puede emerger a partir de un estadio de desarrollo social en el que la humanidad ya está organizada en familias y ha conquistado un cierto desarrollo de sus capacidades técnicas para la sobrevivencia.

Para Herder es la mano, el plan de “la providencia creadora”, la que teje los hilos de la historia: ese es el nacimiento de una especie que luego extendió su trama de manera laberíntica y confusa. Detrás de todo el devenir, sin embargo, se encuentra el suave y maternal influjo de la Providencia que, selectiva, previsoría y prudentemente, inyecta “un delicado germen dual a la especie entera.”

La semilla cae en suelo fértil pero desaparece bajo la tierra; ahí, ocultamente, desarrolla las potencialidades que serán negadas por los filósofos de la Ilustración “...que no odia (n) nada tanto como lo maravilloso y lo hermético, pero por eso justamente es verdadera.”¹⁸⁹

En ese tiempo heroico de la especie humana, la era patriarcal, nacen los jefes, a los cuales tocará concebir las primeras formas del género humano. Es ahí donde se incuba la posteridad y la eternidad de la historia humana.

Mientras tanto, somos “sombras sobre la tierra...el sueño inerte de una vigilia.”

Somos también el resultado de la contradicción. Nuestras fuerzas y aptitudes, al igual que el plan de ideas y los arrebatos y los humores, el coraje y la disposición, los medios y la inteligencia, todos, en desconcierto, se persiguen unos a otros para negarse y destruirse. La afectividad y la disposición anímica del ser humano es primordial para la comprensión del ser.

Herder sostiene que son los patriarcas del origen quienes fundan las primeras tendencias, costumbres e instituciones de la especie humana y son, al mismo tiempo, las más naturales, las más fuertes y las más simples, pues constituyen:

¹⁸⁸ Emmanuel Kant, “Comienzo presunto de la historia humana” en *Filosofía de la historia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1985, p.69.

¹⁸⁹ Johann Gottfried Herder, *Filosofía de la historia para la educación de la humanidad*, *Op.cit.*, p.26.

el fundamento eterno para todos los siglos de educación de la humanidad (es) sabiduría en lugar de ciencia; temor a Dios en lugar de sabiduría; amor paternal, conyugal, filial, en lugar de cortesía y disolución; orden en la vida; autoridad y protección divina en el hogar, prototipo de todo orden e institución social; es todo esto el disfrute más simple y a la vez más profundo de la condición humana.¹⁹⁰

La metáfora del bosque sirve a Herder para volver al origen primordial. Un viejo cedro sagrado alimenta, con sus raíces, la savia de los árboles más jóvenes que, múltiples y diversos, extienden sus ramas y flores por todo el mundo. Pero cualesquiera que hayan sido los conocimientos, los deseos, las inclinaciones y las costumbres del patriarca, alrededor de él se encuentran las inclinaciones del corazón y la comprensión de la posteridad de la especie humana.

Las posibilidades de comprensión de la historia humana por otras vías, como las que proporciona la historia profana, a la manera del “razonamiento superficial” de Voltaire, sólo pueden basarse en algunos escasos escombros.¹⁹¹

¹⁹⁰ *Ibid.*, p.27.

¹⁹¹ Nunca estará de más recordar algunas ideas de Voltaire acerca del papel de Francia en la historia de la humanidad. En particular si se quiere comprender la francofobia que había entre la intelectualidad alemana por el idioma y el espíritu de universalidad científica y artística de aquel origen que predominaba en su propia corte.

Durante los siglos XVII y XVIII -nos recuerda Norbert Elias- la burguesía alemana era pobre en comparación con Francia o Inglaterra. Desaparecieron las fortunas comerciales del siglo XVI a causa, en parte, del cambio de rutas marítimas que el descubrimiento de América produjo. "Lo que queda es una burguesía de pequeñas ciudades con escasos horizontes y que, en lo fundamental, vive de atender a las necesidades locales." Justo por ello la cultura y el arte resultan un lujo exclusivo de las cortes. Cortes donde se imita la vida de la nobleza francesa y, por sí no bastara, el rasgo que distinguía a las *honnêtes gens* era la comunicación en francés. El alemán parecía rudo y bárbaro. Ello sin mencionar las expresiones regionales del idioma que pretendían, cada una a su manera, ser mejores que los demás.

En *El proceso de la Civilización*, de Norbert Elias queda nítidamente expuesta la oposición entre "cultura" y "civilización" en Alemania. La idea de civilización es la que glorifica como superior, en todos los ámbitos del desarrollo humano, el momento envidiable que Francia vive en las artes y la ciencias durante el siglo XVIII.

Ello permite a los franceses proclamarse "la autoconciencia de Occidente."

José María Arouet, uno de los ídolos que cantaba el reino de la razón nacido en la época de Luis XIV, era la encarnación del espíritu del mal para los antiguos religiosos. Ellos, en opinión del sabio liberal, habían sembrado de fanatismos sangrientos la historia pasada. El fanatismo era para Voltaire la superstición, el delirio y la rabia. Diferenciaba entre un entusiasta que imaginaba convertir en realidad sus sueños o que por la revelación atisbaba el futuro, de un fanático. El segundo es capaz de llevar hasta el crimen la locura del entusiasta o exaltado.

El fin de esta epidemia era el triunfo de la razón, la dulcificación del espíritu filosófico. Aunque pensaba que una vez gangrenado el cerebro con el fanatismo, que muchos vivían como la presencia del Espíritu Santo en sus acciones, la cura parecía casi imposible.

La religión era un lastre para la buena marcha del ingenio y el pensamiento, por lo menos entre los *honnêtes hommes* que eran la burguesía naciente.

Una vida tranquila y nómada. Una choza con todo lo que muestra y todo lo que oculta, un vergel, un patriarca. Las primeras figuras humanas, con sus necesidades, ocupaciones y diversiones, fueron educadas en ese espacio. Un hombre extasiado en lo sacro, pero “con la intimidad y la serenidad con que obra la savia en el árbol; y como el instinto, que distribuido de mil maneras entre criaturas, actúa en cada una de ellas con toda la fuerza con que puede obrar el impulso natural, sereno y normal, concentrado en él.”¹⁹²

El mundo como espectáculo divino.

Los vínculos de la especie humana con él son la necesidad y el placer, el gozo inmenso de pertenecer a “...una familia grande y valiente del Padre Universal...¡Qué forma intelectual, qué corazón habría de formarse bajo ese cielo, qué fuerza vital en ese elemento. Grande y serena como la naturaleza!... era el ideal espontáneo de un mundo patriarcal hacía el cual impelía todo en la naturaleza.”¹⁹³

Pero más allá de los sueños y fantasías de los poetas, “la comarca patriarcal” será eternamente “la Edad de Oro de la humanidad en su infancia.” El tiempo europeo presente, aprecia Herder, mira con desagrado y miedo ese periodo de la historia, pues en

En una carta dirigida a Federico II, fechada en 1867, escribe: "Vuestra Majestad prestará un servicio eterno al género humano destruyendo esa infame superstición (el cristianismo), no digo que entre la canalla, que no es digna de ser ilustrada y que se merece todos los yugos, sino entre la gente honrada, entre los hombres que piensan o que quieren pensar." Las consecuencias de esta intolerancia frente a la tolerancia se convertirían en los fundamentos de todas las constituciones liberales de los siglos XIX y XX: fundamentos de la libertad de conciencia, la abolición de la tortura y del respeto ideológico.

Esta postura antirreligiosa, unida a su apuesta inflexible por el progreso de la razón y su filia a las comedias le alejarían y, posteriormente, enfrentarían de manera encarnizada con Jean Jacques Rosusseau. Este último amigo del sentimiento y para muchos -no en balde fue amigo íntimo de David Hume- precursor, a través de Hamann, del romanticismo alemán Por ello mismo el autor de las *Confesiones* es tratado y perseguido como traidor de la Ilustración. No había duda, Voltaire era el *Philosophe*, el *Honnête homme*, que se definía en la *Enciclopedia* como aquel "que actúa en todo punto según la razón y que une a un espíritu de reflexión y de precisión las costumbres y cualidades sociales."¹⁹¹

Voltaire creía en la gloria de "la sana filosofía". Las artes y el tiempo que más se acercan a la perfección universal, sostuvo, era el de Francia bajo el reinado del Rey Sol. Es conocida la descripción volteriana de Alemania y los alemanes, el vecino más poderoso de Francia. Territorio fecundo en hombres fuertes y trabajadores, flemáticos y lentos. Su estilo de vida, hasta 1686, año en que algunos franceses emigrados les muestran las comodidades, era más bien rústico. Incluso en los grandes señores la comodidad es inusual. La gravedad de su carácter, quizá relacionado con el pietismo, les genera resistencias perdurables a otras formas de existencia. Pero lo que ha sembrado profundamente entre ellos el espíritu dogmático, decía Voltaire, son las permanentes guerras de religión que el cristianismo violento propicia. Y para poner una pulla al sentido del honor alemán, siempre tan robusto, afirma que el gusto, el buen gusto les llegó de Francia.

Las virtudes que Voltaire miraba en ese periodo de Ilustración francesa se habrían extendido hasta Inglaterra, Italia y Rusia. En Inglaterra los imitaron. Gracias al desarrollo de sus ciencias, éstas despuntaron en Rusia. Y en Italia reverdecieron las actividades estéticas. En pocas palabras, escribió Voltaire que a esa edad "...Europa le debe su cortesía y el espíritu de sociedad a la corte de Luis XIV."

¹⁹² Johann Gottfried Herder, *Filosofía de la historia para la educación de la humanidad*, *Op.cit.*, pp.28-29.

¹⁹³ *Ibid.*, p.29.

los conceptos y sentimientos de los europeos no existe nada más pernicioso que el despotismo oriental. Y se atribuyen a él exclusivamente ecos ominosos, formas excesivas y violentas de dominación.

Es cierto, la tienda del patriarca estaba presidida por el prestigio, el ejemplo y la autoridad. También es cierto que quizá haya sido el temor, “según el lenguaje alambicado de nuestra política”, la base del sistema de gobierno, pero es necesario primero averiguar a qué clase de temor, quiénes son los ejemplos y a qué prestigio se refieren. Lanza aquí un dardo venenoso a Montesquieu y un puente de plata a los tipos ideales de dominación de Max Weber.

En un primer momento, en la infancia del ser humano, el aprendizaje no tiene espacio para “la fría y parca razón”, la mayoría de los conocimientos proceden entonces de la autoridad, los llamados “prejuicios e impresiones de la educación.”

En ese primer momento no hay posibilidades para la libertad del juicio sobre lo bueno, lo justo y la belleza.

Esos prejuicios e impresiones, sin necesidad de ser demostrados por el derecho natural, a la manera de Hobbes y Kant, son los rasgos predominantes y adquieren matices sacros, útiles y eternos.

En realidad, piensa Herder, lo que Europa llama despotismo no es más que una relación social con autoridad paternal.

Esa legitimidad reconocía lo bueno y lo justo en los dulces hábitos de la costumbre familiar:

¡Qué necesario, qué bueno, qué útil para toda la especie! Se colocaron los fundamentos que no podían ser colocados de otra manera, que no podían ser colocados tan fácil ni tan profundamente. Y allí están. Siglos enteros construyeron sobre ellos; tempestades de generaciones los inundaron con desiertos de arena, como al pie de las pirámides, pero no lograron quebrantarlos. Allí están todavía. Y felizmente, pues todo descansa sobre ellos.¹⁹⁴

Y fue Oriente la región escogida por Dios para sembrar esos fundamentos.

Es necesario valorar que Herder fue un enérgico defensor de la idea de juzgar más justamente a las religiones no cristianas.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p.31.

La delicada sensibilidad, con imaginación desbordada y mágica, con la veneración del poder, la autoridad, la sabiduría y la fuerza de Dios adoptan la forma de una amorosa sumisión infantil.

Ese misterioso mundo resulta inconcebible para los europeos.

Herder fue también un profeta al observar que tal vez el despotismo sobreviviría largamente aún en esa comarca.

Paradójicamente, el despotismo oriental generó los más terribles efectos sobre la historia de la humanidad. El más terrible de ellos –lamenta Herder- es que no tuviera ya no una idea, sino, por lo menos, una noción íntima de que otra constitución, provocada por un viraje a la pregunta y a la respuesta por el ser, es posible para trazar un mejor destino de la humanidad.

La legitimidad del despotismo se basó en una sencilla y natural sabiduría, por formas de virtud que “no tienen ningún parangón en nuestro frío mundo filosófico europeo.” Y como el espíritu europeo es incapaz de comprender, sentir y gozar ese mundo, entonces opta por la burla, la negación y las groseras interpretaciones:

¡Necio de ti si pretendes tildar esta ignorancia y admiración, esta imaginación y veneración, este entusiasmo y espíritu infantil con las figuras diabólicas más sombrías de tu siglo de embuste y tontera, de superstición y esclavitud; te forjas un ejército de sacerdotes diabólicos y tiranos fantasmas que sólo existen en tu alma! ¡Mil veces más necio aún si pretendes obsequiarle magnánimamente a un niño con tu deísmo filosófico, tu virtud y honor estéticos, tu cosmopolitismo lleno de tolerante sometimiento, esquilmación e ilustración, de acuerdo al gusto superior de tu época! ¡A un niño! ¡Oh, tú, el peor y más necio de los niños! Con todo eso le robarías sus mejores sentimientos, la felicidad y el fondo de su naturaleza; y si lograras realizar tu plan insensato, lo harías la criatura más insoportable del mundo: un anciano de tres años.¹⁹⁵

Por eso de la pluma de Herder sale una convincente invitación a visitar y revivir “la naturaleza oriental pura, los grandes designios de la Providencia para la especie humana.”¹⁹⁶

¹⁹⁵ *Ibid.*, p.34.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p.35.

Rüdiger Safranski hermana, en su libro sobre *Goethe y Schiller*, la coincidencia de intereses de aquellos con los de Herder por responder a una pregunta cardinal: “¿Cómo se ha desarrollado el hombre desde el reino animal?”

La Providencia y el despotismo oriental

La Providencia y el desenvolvimiento de la humanidad por las riveras del “Éufrates, el Oxus y el Ganges hasta el Nilo y las costas fenicias.” Es Egipto, país al que Herder venera profundamente, la región donde la humanidad forma los sentimientos y conocimientos de la juventud.

Pero ya no predomina el espíritu patriarcal, ni Egipto tiene verdes praderas ni tampoco existe la sosegada vida pastoril de la infancia.

La fecundidad ubérrima del Nilo transforma el paisaje.

Nace la agricultura. La vida sedentaria y la propiedad rural. La agrimensura y la determinación de dar a cada uno lo suyo propician la aparición de “la seguridad pública, la jursiprudencia, el orden, la policía”.¹⁹⁷ Se constituye un mundo nuevo, con otros fundamentos filosóficos.

Se inventan las artes y la industria con un nuevo sentido de precisión y perfección mecánica.

La metamorfosis de los sentimientos transitan de lo paternal, lo filial, lo pastoril y lo patriarcal a lo civil, lo rural y lo urbano.

La tradición consagrada por el carácter divino, condensada en la sabiduría de máximas y sentencias, fue convertida en legislación.

La humanidad era una joven sentada en un banco de la escuela, aprendiendo el orden, el trabajo y las costumbres civiles –las imágenes son de Herder y exhiben la confianza ilustrada en la formación escolar de la humanidad.

La escuela de Herder quería niños felices que amaran, primero, profundamente su entorno, su lengua y sus creencias; luego vendrían las otras lenguas y culturas.

Es en Egipto que la tradición, consagrada por el carácter divino, se condensa en la sabiduría de máximas y sentencias que devienen legislación.

¹⁹⁷ *Ibid.*, p.36.

La decadencia del sentido tradicional familiar, por ejemplo, es desplazado por la protección legal a la familia.

En esta edad juvenil de la humanidad destaca Herder: “La tienda ociosa en que dominaba el hombre se había hecho una morada de trabajo en que la mujer ya era persona, en que el patriarca ahora era un artista, que se ganaba la vida...el niño que se alimentaba con leche y miel, era un muchacho a quien se recompensaba con tortas por el cumplimiento de su deber”.¹⁹⁸ De la relación natural al Estado civil.

Las nuevas virtudes son la dedicación y la fidelidad civil de los egipcios.

Nacía “la amable obligación de la escuela.”

Otra vez la escuela que no era, de ninguna manera, la de la zanahoria y el palo ni la de educar a los alumnos con premios y castigos sino con la amorosa comprensión de un profesor sensible a las necesidades del educando.

El egipcio, escribe Herder, detesta y repugna la vida pastoril.

Reniega de su pasado inmediato y, sin embargo, eran momentos sucesivos.

Igual ocurrirá con el pueblo griego. Ignora su pasado, pero así como el egipcio no sería nada sin los aprendizajes escolares del Oriente, el griego no sería griego sin “el celo escolar del egipcio.”

Ese sentimiento de odio traza, paradójicamente, el camino del ascenso histórico; aunque por caminos fáciles y sorprendentes, la Providencia continúa la formación de la humanidad.

Las construcciones con piedra, los diques y puentes para frenar los desbordamientos del Nilo. La inteligencia humana aprendió mucho de Egipto “y quizá no haya comarca en el mundo en que este aprendizaje haya sido tan evidentemente cultura del suelo, como aquí.”¹⁹⁹ Cultura de lo propio.

Johann Gottfried Herder subraya la equívoca iniquidad de los europeos a la hora de juzgar a los pueblos y las culturas “con la vara de una época distinta.” El mejor ejemplo de la peor práctica europea es, como en la obra de Winckelmann –que le parece el mejor historiador del arte antiguo- juzgar el arte egipcio con los parámetros del arte griego. La conclusión es una injusta depreciación del arte egipcio.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p.37.

¹⁹⁹ *Ibid.*, p.38.

Y lo mismo ocurre con la apreciación de las demás artes y culturas; la literatura y la escultura, en particular.

A diferencia del odio al mar y a los extranjeros que siempre cultivaron los egipcios, los fenicios resultaron el reverso de su cultura. Abiertos al exterior después de cruzar desiertos y montañas para llegar a la riqueza del Mar Mediterráneo.

Fenicia es el primer Estado comercial que se extiende más allá de Asia.

Pero, sobre todo, Fenicia fundó y vinculó a los pueblos de diferentes lenguas, culturas y continentes.

En materia política los fenicios dieron un paso grande en la dirección de las libertades republicanas, organización impensable tanto para los orientales como para los egipcios. El amor internacional y el derecho de gentes aparecen sin que tuvieran nada en común con las antiguas sociedades aisladas y cerradas de Oriente y Egipto.

Emerge en esa tierra un instinto artístico con inclinaciones hacia lo útil, la comodidad, la abundancia y el lujo.

La escritura jeroglífica se aligera para dar paso a una escritura más práctica y abreviada. Y de las gigantescas esculturas egipcias se pasa a la fundición del metal, grabado y engalanado con y sobre el vidrio.

Y en vez de la construcción de inútiles obeliscos los fenicios dedicaron su ingenio a la construcción de complejos barcos útiles para sus fines poco filantrópicos.

Tanto los orientales como los egipcios pueden levantar un inventario de acusaciones contra los fenicios.

Los primeros por el abandono del sentido familiar y humano; el olvido de lo sacro, del amor y la vida.

Los egipcios por la pérdida del sentido patriótico, la difusión de los secretos de las ciencias, la fidelidad y la aplicación.

Fenicia nos hereda, de acuerdo con Herder:

Actividad y prudencia fenicias, una nueva especie de comodidad y de bienestar, el tránsito al gusto griego y una especie de ciencia de los pueblos, el pasaje a la libertad griega. Egipcios y fenicios resultaron, entonces, a pesar del contraste en su modo de pensar, gemelos de una madre del Oriente, que juntos formaron luego a Grecia y por lo tanto

más adelante al mundo...Cuánto les debe la cultura de Europa a los fenicios engañadores y ávidos!²⁰⁰

Los historia de los pueblos orientales contiene el origen de la civilización griega. Europa debiera estar agradecida con el despotismo oriental que no comprenden, que es el amor a lo concreto más próximo y con la idea de comodidad y bienestar que proviene de ellos. Y el conocimiento de “la ciencia de los pueblos” encuentra ahí su incubación.

Pocas veces es posible encontrar en la filosofía de la historia europea un reconocimiento tan verdadero y tan justo a la otredad -en este caso al Oriente- como el que se encuentran en los fascinantes relatos históricos de Herder.

²⁰⁰ *Ibid.*, pp.42-43.

Grecia y Roma: escuelas para el canto

Herder reserva para Grecia los juicios más elogiosos: “será eternamente en la historia el lugar en que la humanidad vivió su más hermosa juventud y florecimiento virginal.”²⁰¹ Es una inmersión que habrá de adquirir valor supremo durante todo el romanticismo alemán y en especial con la obra poética de Friedrich Hölderlin. Schiller y Goethe también miran hacia Grecia cuando piensan en estética, filosofía y religión.

Alejados de la choza y de la escuela, los jóvenes estaban preparados “para el canto y la alegría, el placer y la vida.”²⁰²

El desdén por las toscas artes del pasado reciente, por la pompa excesiva y bárbara de los fenicios, por la simpleza de la vida de pastor, condujeron a la especie humana a la creación de las bellas artes, los campesinos tornaron ciudadanos y la “pesada gravedad del severo Egipto” fue convertida en agradable afición por los griegos.

Sentimientos y aptitudes nuevas llegaron al mundo de la mano de los griegos, pero los pueblos y culturas anteriores, reconoce Herder, constituyeron el embrión.

En el plano de lo político el arco de la historia transita del despotismo patriarcal de Oriente, pasando por las organizaciones rurales de Egipto y la semiaristocracias de los fenicios a “la hermosa idea de una república en el sentido griego, de una obediencia aparejada a la libertad y enlazada al nombre de patria.”²⁰³

Entre los nuevos fundamentos que brotan distingue Herder “la libertad griega”, la suavidad y el patriotismo.

El amor tuvo que regresar los velos del harem para dar lugar al hermoso juego de la Venus, el Amor y las Gracias.

La mitología, la poesía, la filosofía y las bellas artes en Grecia son el desarrollo de gérmenes antiguos que florecen sólo en este momento histórico.

²⁰¹ *Ibid.*, p.43.

²⁰² *Ibid.*, p.44.

²⁰³ *Ibid.*, p.44.

Grecia se hizo cuna de la humanidad, del patriotismo, de la justa legislación, de lo más grato en religión, moral, literatura, poesía, artes y costumbres. Todo era alegría juvenil, gracia, juego, amor...Mira ese hermoso clima griego y en él la especie humana perfeccionada, con la frente despejada y delicados sentidos; un auténtico país mediterráneo de la cultura al que, desde dos extremos, confluía todo lo que éste transformaba tan fácil y noblemente...Fue la fusión de las modalidades de pensamiento fenicio y egipcio, en que una le quitaba a la otra su carácter de angulosa pertinacia, lo que forjó en la cabeza griega el ideal, la libertad.²⁰⁴

Pueblos, repúblicas y colonias estaban ciertamente cohesionadas por un espíritu colectivo, “por la conciencia de una nación, de una patria y de una lengua.”²⁰⁵ Expediciones, guerras, certámenes, juegos olímpicos contribuyeron a construir la leyenda de la patria. Sin embargo, Grecia no era un todo homogéneo, había, como es sabido, un archipiélago de diversidades y a Herder le interesa subrayarlo.

No obstante, no todo en la filosofía de la historia de Herder es siempre un avance hacia lo mejor.

Los griegos destruyen con su civilización algunas de las mejores prendas de las culturas precedentes. Al abandonar los jeroglíficos egipcios Grecia desvanece también el carácter de ese pueblo.

Conservó las imágenes y el espectáculo, pero no el significado profundo del origen.

Igualmente –escribe Herder- despojó a la religión oriental del velo sagrado del misterio para exhibirla en el teatro y en la ferias. En consecuencia, la sabiduría griega se convirtió en “amena habladería.” Por su parte, el arte griego perdió la precisión técnica de los antiguos artesanos y los templos se transformaron en teatros.

Desde el Oriente un sacerdote reclama a los griegos que todo lo hayan vuelto un superficial coqueteo, específicamente la religión, la humanidad y la virtud. La imperfección de la especie queda de manifiesto y Herder aprovecha para deslizar su pensamiento presocrático: el género humano avanza al mismo tiempo que claudica. Pero Grecia no podía ser otra cosa que lo que en realidad fue. “Prototipo y modelo de toda

²⁰⁴ *Ibid.*, p.45.

²⁰⁵ *Ibid.*, p.45.

belleza, gracia y simplicidad, flor juvenil de la especie humana. ¡Ojalá hubiera durado eternamente!”²⁰⁶

²⁰⁶ *Ibid.*, p.47.

La comprensión poética de la historia

Limadas las rudezas bárbaras de los griegos, muy próximas a las de los nórdicos, los romanos representaban el espíritu magnánimo, la ausencia de culto a la voluptuosidad y a la molicie. Y el amor a la patria: en la época que le toca vivir a Herder no es extraña la idea de que la mejor comprensión del alma de las comunidades se logra a través del estudio de la expresión de sus poetas.

Giambattista Vico, crítico de Descartes, hablaba de Homero, de los mitos, los ritos y el lenguaje. Y en el tiempo en que Herder escribe, Milton y Shakespeare superaban en simpatías a las figuras de la Ilustración. Por eso, con inspiración en las virtudes cantadas por Virgilio en la Eneida, continúa Herder el canto a Roma:

...la resuelta valentía heroica, la marcha inmovible de no precipitarse ni de arrojarse al peligro, sino de esperar, meditar, preparar y obrar; la marcha inmovible sin dejarse amedrentar por nada que se llamara obstáculo, la resolución de mostrarse más grande, precisamente en la desgracia y a no desesperar; finalmente, el gran plan siempre mantenido de no conformarse hasta que sus águilas cubrieran nada más que hasta el mundo entero. El que sea capaz de acuñar una palabra única que encierre todas estas propiedades, que abarque a la vez la viril ecuanimidad, la sabiduría, la energía de sus proyectos, resoluciones, ejecuciones y, en general todas las actividades en su construcción del mundo, que la diga. En suma, aquí estaba el hombre que disfrutaba y necesitaba del mancebo, pero que para sí mismo sólo quería realizar milagros de valentía y de virilidad, con la cabeza, el corazón y los brazos.²⁰⁷

Literalmente nada de lo que ocurría en el mundo le era ajeno. Cualquier travesura cometida en Roma, dice el filósofo, bañaba de sangre los tres continentes. Y la metáfora del Estado como una inmensa máquina aparece por primera vez en Herder. Y se pregunta por la clase seres de humanos que la impulsaban casi inconscientemente. Las instituciones estatales le dan sustento al Imperio.

²⁰⁷ *Ibid.*, pp.48-49.

El recuerdo en cascada del senado, las leyes, la disciplina y las fuerzas romanas lo conducen al delirio.

La unión de comarcas y geografías realizada por los romanos resultaban tareas inimaginables para la insularidad de los griegos o las aspiraciones de los fenicios, los egipcios y los orientales. En las denominadas provincias romanas reinaba la cultura romana: “leyes romanas, costumbres y vicios romanos.”

La reflexión de Herder borda aquí, por momentos, el tema contemporáneo de la desaparición de las fronteras. Escribe que fueron los romanos los que dieron “el primer paso para destruir los caracteres nacionales de cada una, para echarlas todas a un molde único que se llamaba pueblo romano.”²⁰⁸

De manera puntual Isaiah Berlin se da cuenta del rechazo que Herder siente por esta política de la Roma imperial:

La censura de Herder a los romanos por aplastar las civilizaciones nativas, o a la iglesia (a despecho de que él mismo era un clérigo luterano) que bautizaba por la fuerza a los baltos, forzándolos así dentro de un molde cristiano ajeno a sus tradiciones naturales o, a los misioneros británicos por hacer lo mismo con los indios y otros habitantes de Asia, cuyas exquisitas culturas nativas estaban siendo destruidas sin piedad por la imposición de sistemas sociales, religiones y formas de educación ajenos, que no eran los suyos, y que sólo podían tergiversar su desarrollo natural.

Herder no era nacionalista; suponía que las culturas diferentes podían y debían florecer fructíferamente lado a lado como otras tantas flores pacíficas en el gran jardín de la humanidad; pero las semillas del nacionalismo estaban inconfundiblemente presentes en sus fervorosos ataques contra el cosmopolitismo y el universalismo huecos (de los cuales acusaba a los *philosophes* franceses); y crecían sin pausa entre sus agresivos discípulos del siglo XIX.

Herder es el mayor inspirador del nacionalismo cultural entre las nacionalidades oprimidas por los imperios austrohúngaro, turco y ruso, y también del nacionalismo político directo, a pesar de lo mucho que lo aborreció en Austria y Alemania, y por reacción infecciosa también en otros países. Rechazaba el criterio absoluto de progreso, entonces de moda en París; ninguna cultura es sólo un medio hacia otra; cada logro humano, cada sociedad humana, tiene que juzgarse por sus propias normas internas.²⁰⁹

²⁰⁸ *Ibid.*, p.50.

²⁰⁹ Isaiah Berlin, *Contra la Corriente...*, *Op.cit.*, pp.73-74.

El otro lado de la reflexión herderiana sugiere una temprana visión de que los caracteres nacionales de las culturas y lenguas pueden desaparecer, disolverse y revolverse. La visión dialéctica de la historia en acto.

Para Herder esta energía vital estaba encarnada en las creaciones del genio colectivo de los pueblos: leyendas, poesía histórica, mitos, leyes, costumbres, canciones, danza, simbolismo religioso y secular, templos, catedrales, actos rituales eran todas formas de expresión y comunicación, creadas, no por autores individuales o grupos identificables, sino por la imaginación colectiva e impersonal y la voluntad de la comunidad entera, actuando en varios niveles de conciencia; así, creía, fueron generados esos nexos íntimos e impalpables en virtud de los cuales una sociedad se desarrolla como un único todo orgánico.²¹⁰

Desde luego que es más frecuente enfatizar la obsesión imperialista de Roma. La prudente dominación romana alcanzó la cúspide cuando las provincias romanas fueron testigos de la transformación de los súbditos en ciudadanos. Roma se erigió en una extensa madre que cobijaba, como un árbol gigante, a todas las culturas bajo su dominio. La ciudad de Roma.

Y a la caída de Roma todas las naciones del mundo reconstruyen de las legendarias ruinas sus leyes, instituciones, lenguas, costumbres. La caída de Roma es, simultáneamente, la partera de una nueva Era.

²¹⁰ *Ibid.*, pp.455-456.

Herder contra la metafísica de la subjetividad cartesiana

El filósofo de la comprensión de las culturas levanta los pilares de su credo anticartesiano. Toma claro partido contra el pensar conceptual y contra las leyes de la historia. La descripción como estrategia cognitiva le resulta imperfecta, pues propicia interpretaciones erróneas del devenir de la humanidad. La naturaleza única de cada suceso histórico era, en su opinión, irreductible a regularidades universales.

Sólo aquellos que viven la inefable peculiaridad de un ser humano, la imposible tarea de expresar “distintivamente lo distintivo”, una vez que la mirada del ojo se posa, produce y consume las sensaciones y emociones de la otredad y sobreviene, en consecuencia, el sentimiento en el corazón; sólo ellos, dice, pueden comprender el carácter del alma de los pueblos.

Y la palabra es claramente insuficiente para nombrar los sentimientos.

No importa cuánto estudio y cuánta reflexión hayan mediado en el conocimiento de una nación, la palabra y los conceptos palidecen frente a la riqueza sensible de la peculiaridad. El propósito de la descripción, apunta Herder, “es como si hubiese que abarcar todo el océano de pueblos, épocas y países con una sola mirada, en un sentimiento, en una palabra.”²¹¹

Tendría que ser una palabra capaz de incluir el modo de vivir, las costumbres, las necesidades y las características geográficas y climáticas. Atrapar la naturaleza total de una pintura en movimiento, en la que el conjunto es la influencia predominante sobre las inclinaciones y fuerzas particulares del alma y de la historia, incluidas aquellas aparentemente más insignificantes.

¿Cómo tener la sensación de esa naturaleza total?

La comprensión de la totalidad es, de nuevo, una disposición anímica. Herder escribe: “para sentirla no contestes con la palabra, sino acude a la época, a la región, a toda su

²¹¹Johann Gottfried Herder, *Filosofía de la historia para la educación de la humanidad*, *Op.cit.*, p.51.

historia; compenétrate de todo. Sólo entonces estarás en condiciones de comprender la palabra.”²¹²

Es la simpatía con los pueblos y las culturas la que propicia la posibilidad de la comprensión.

Dos preguntas en torno a las formas organizativas de la historia acicatean la búsqueda del teólogo alemán: “Acaso puede existir un cuadro general sin subordinaciones y sin coordinaciones? ¿Puede existir un panorama sin elevaciones?”²¹³

Una vez expuestas las críticas a la concepción ilustrada de la historia Johann Gottfried Herder desarrolla su propia idea que, con insignificantes contradicciones, parece constituir el sentido de la historia:

Que ningún pueblo se mantuvo ni pudo mantenerse tal como fue; que todo, todo arte, toda ciencia —y qué no en el mundo- tuvo su periodo de crecimiento, florecimiento y decadencia, que cada una de esas modificaciones sólo ha durado el tiempo mínimo que se le pudo dar en la rueda de la fortuna humana... Cuando acercas tu cara al cuadro y recortas algo de aquí y pellizas ese grumo de pintura, jamás verás el cuadro entero; verás todo menos un cuadro... Y cuando tu mente no ve más que un grupo que te fascina ¿crees que tu mirada será capaz de abarcar el conjunto de épocas tan variadas, de ordenarlo y observarlo serenamente?... Por otra parte, yo se tanto como tú que todo cuadro general, todo concepto general es sólo una abstracción. Sólo el Creador concibe toda la unidad de una, de todas las naciones en su multiplicidad, sin que por eso se desvanezca para él la unidad.²¹⁴

La unidad en la diversidad, en la pluralidad. Herder pensaba que la clasificación analítica, clara y distinta de las sociedades históricas asesinaba, con su frío método, la multicolor vida particular expresada en las creencias, los valores, los sentimientos y el lenguaje de los pueblos.

La anulación del flujo de la vida era el precio del luminoso brillo racional: la muerte.

En opinión de Herder prevalece en su tiempo una idea mezquina de la historia que alimenta los juicios de remotas y variadas naciones con “conceptos generales y escolares.”

Ya no era el arrebatado vertiginoso de lo sacro que había en la idea de la historia de Hamann.

²¹² *Ibid.*, p.52.

²¹³ *Ibid.*, p.55.

²¹⁴ *Ibid.*, pp.53-54.

Para Herder el estudio de la naturaleza humana debe atender la luz y la oscuridad. No sólo cuando persigue comprender el bien, la belleza y lo justo sino también los impulsos, deseos e inclinaciones hacia el mal: “La naturaleza humana no es una divinidad que obra independiente en el bien... La naturaleza humana tiene que aprenderlo todo”.²¹⁵

Las habilidades y destrezas están relacionadas con las luchas y las oportunidades que tengan de levantarse victoriosos de los obstáculos que enfrentan. Concedores de las virtudes que les exige la individualidad histórica: “En cierto sentido toda perfección humana es nacional, secular, y, estrictamente considerada, individual...sólo se perfecciona aquello para lo cual el tiempo, el clima, la necesidad, el mundo, el destino dan oportunidad... mientras duermen en el corazón las tendencias o las facultades, nunca se concretan en realidad práctica”.²¹⁶

Y las palabras perfección y progreso aparecen también en el horizonte de Herder.

Sin que los contextos históricos se muestren propicios y abran las puertas a las oportunidades, los destinos de los pueblos y culturas estarán condenados a la imperfección. Por más que los climas y los tiempos sean propicios, sin oportunidades para el propio destino no hay perfección humana.²¹⁷

Es una moralidad con fundamento, como veremos, en la cura, en el cuidado del ser.

El destino no era para Herder un *fatum*; es decir, una fatalidad inevitable. El destino de los pueblos es una apertura a las posibilidades del ser propio en ejercicio de la libertad, sin la cual es impensable la perfección de la humanidad.

Las naciones interiormente tienen contradicciones y dudas; lo más sublime y lo más ridículo conviven en los espacios nacionales. Excepciones y dubitaciones sorprendentes de la historia sólo pueden ser comprendidas por aquellos que, con una imagen de la virtud, extraída del compendio del mundo y una buena dosis de filosofía, puedan “encontrar en un lugarcito determinado del mundo al mundo entero y no otro.”

Porque, reflexiona Herder, para los que conocen el corazón humano, con base en su propia circunstancia histórica, y en su propia existencia, las contradicciones y las excepciones aparecerán como naturalmente humanas.

²¹⁵ *Ibid.*, p.54.

²¹⁶ *Ibid.*, p.55.

²¹⁷ En el debate jurídico contemporáneo una oportunidad no es una dádiva caprichosa del destino, sino la conquista jurídica de una libertad. El pleno ejercicio de un derecho social fundamental. Pienso en el filósofo del derecho italiano Luigi Ferrajoli.

Y los contrastes entre las virtudes de los diferentes tiempos, pueblos y culturas le permite a Herder mostrar que alguna religión oriental puede cultivar una frágil pasividad que pudiera ser condenada por otras culturas por pusilánime.

Ni el patriarca ocupado de sus ovejas puede convertirse en guerrero romano o en atleta griego. Incluso es posible que alguna perspectiva religiosa o cultural nos parezca ociosa, temerosa, blanda y repugnante; con todo, concluye Herder “nunca dejará de ser aquello para lo cual la formó Dios, el clima, el tiempo y el momento...”

El propósito de la Providencia en la historia de la humanidad se expresa en la variación y en la variedad. Las perfecciones de las diferentes culturas son, simultáneamente, el resultado de las debilidades y las fallas.²¹⁸

El púrpura de los prelados romanos, asociado con la divinidad, también lleva untado el rojo de la sangre de los pueblos conquistados. Y la historia ya no de Roma sino de Europa: “saqueo, ultraje y voluptuosidades rodean su carro: delante de él la opresión; la miseria y la pobreza le siguen. Vicios y virtudes conviven siempre, también en este sentido, en una morada.”²¹⁹

Comparando los estadios de la humanidad, Herder se pregunta por qué habrían de ser iguales la moral y la religión de una cultura, sobre la cumbre de la educación, como la romana, con la moral y la religión de la que está asentada sobre los valles, como las comarcas de pastores y agricultores.

Es cierto que ni los egipcios ni los fenicios sentirían nada por la libertad de los griegos; pero, a su vez, ni el pastor ni el agricultor aprobarían la crueldad del Estado romano o, incluso, la de sus ciudadanos.

Herder desemboca en la pregunta por la felicidad de los pueblos.

Y reconoce que aunque no puede contestar cuál ha sido el pueblo más feliz de la humanidad, considera que cada uno de ellos ha vivido un tiempo de gloria a través de la historia. Y es tan flexible y dúctil la naturaleza humana que la imagen de la felicidad

²¹⁸ Al respecto escribe Isaiah Berlin que “Herder, el filósofo alemán de la historia, fue el primero que atrajo gran atención a la proposición de que entre las necesidades humanas elementales –tan básicas como la de alimento, refugio, seguridad, procreación, comunicación– está la de pertenecer a un grupo particular unido por algunos lazos comunes, especialmente lenguaje, recuerdos colectivos, vida continua sobre el mismo suelo, a lo cual algunos añadían ciertas características de lo que hemos oído mucho en nuestro tiempo: raza, sangre, religión, sentido de una misión común y cosas parecidas”. Cfr., Isaiah Berlin, “Benjamin, Disraeli, Karl Marx y la búsqueda de la identidad”, en *Contra la corriente...*, *Op.cit.*, pp.352-353.

²¹⁹ Johann Gottfried Herder, *Filosofía de la historia para la educación de la humanidad*, *Op.cit.*, p.57.

cambia constantemente de metas, propósitos, satisfactores y fines: “¿Quién puede comparar la diferente satisfacción de sentidos diferentes de mundo diferentes?”²²⁰

Qué sentido tiene para nosotros una corona de laureles o un barco mercante o un rebaño divino. A nosotros quizá no nos diga nada; no obstante, había gente que dependía de esos satisfactores para sentir la felicidad. Y la precursora filosofía de la diversidad cultural: “cada nación lleva en sí el centro de su felicidad, así como cada esfera lleva en sí el centro de su gravedad.”

También aquí proveyó la buena madre. Predispuso el corazón a la diversidad, pero hizo que cada una de esas predisposiciones sea en sí tan poco apremiante de modo que cuando sólo se satisfacen algunas de ellas, el alma forma un concierto con los sonidos despiertos y sólo oye a los que aún están adormecidos en la medida en que, mudos y oscuros, apoyan el canto sonoro. Predispuso el corazón a la multiplicidad y luego puso una parte de esta diversidad en círculo, en torno a nosotros, a nuestro alcance; luego moderó la mirada humana para que después de algún tiempo de hábito este círculo se le hiciera horizonte.²²¹

Multiplicidad y diversidad. Cada cultura define, de acuerdo a las circunstancias históricas, una elección en consonancia con sus maneras de valorar la justicia, la moralidad y la felicidad. Y el natural sentimiento de pertenencia se expresa organizativamente en diferentes formas: así se constituye la traza dual de tradición y cambio, ambos inherentes a la trayectoria humana.

Pienso en el universo multicolor de epistemologías locales que se desprende del pensamiento de Herder.²²²

Una idea de la filosofía de la historia radicalmente distinta a la concepción que Kant desarrolla, hacia el final de sus días, en la serie de ensayos que Eugenio Ímaz tradujo para

²²⁰ *Ibid.*, p.58.

²²¹ Johann Gottfried Herder, *La otra filosofía de la historia...*, *Op.cit.*, p.59.

²²² Fortalece mi interpretación de Herder la agudeza de Berlin que destaca: “La apasionada preocupación de Herder por la preservación de culturas primitivas que pueden hacer una única contribución: su amor por casi toda expresión del espíritu humano, obra de la imaginación, por ser simplemente lo que es. Arte, moralidad, costumbre, religión, vida nacional, se desprenden de una tradición inmemorial, y son creadas por sociedades enteras que viven una vida comunal integrada. Cfr., Isaiah Berlin, “La contra-Ilustración”, en *Contra la Corriente...*, *Op.cit.*, p.73.

el Colegio de México en 1941 y que luego fueron reimpresos por el Fondo de Cultura Económica.²²³

La filosofía de la historia de Herder contempla que los centros de felicidad entre las naciones pueden llegar eventualmente a colisionar. La indiferencia, el desprecio y hasta la repugnancia mutua entre los pueblos son parte de la historia de la humanidad. Cuando los excesos de prejuicios, localismos y nacionalismos limitados se exageran, casi de manera natural ocurren los desencuentros y choques entre las diversas cosmovisiones.²²⁴

Aunque Herder reconoce que, en algún momento, el prejuicio nacionalista puede contribuir a que los pueblos encuentren su centro de felicidad, “los fortalece en el tronco, los hace más florecientes en su idiosincrasia, más apasionados y por lo tanto más felices en sus tendencias y fines. La nación más ignorante, más llena de prejuicios a menudo es, en este sentido, la primera.”²²⁵

Para esos pueblos la mirada hacia el exterior les resulta vanidad y morbo inútiles. Cuando el prejuicio nacionalista arraiga fuerte y profundo en sus raíces, el extranjero simboliza la enfermedad y la muerte.²²⁶ De esta manera se comprenden el odio del egipcio por el griego y por los pueblos pastores. Eran muy claros para Herder los excesos que los

²²³ Emmanuel Kant, *Filosofía de la historia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1979 (primera reimpresión). Los ensayos pertenecen al V volumen de las obras completas de Kant y según la opinión de Eugenio Ímaz estamos ante “lo que podríamos designar, sin exageración, su filosofía de la historia, con la gradación sistemática y cronológica que podrá seguir el lector.” Conviene subrayar, como hace Ímaz, que no es el *factum* de la ciencia lo que aquí se desarrolla; más bien, es la moral el elemento que cohesiona los ensayos de la obra. Y el ginebrino Rousseau es la estrella polar.

²²⁴ En opinión de Roger Hausheer: “El nacionalismo, como doctrina coherente, parecer emerger en el último tercio del siglo XVIII, en los escritos de Herder. Para Herder y los pensadores alemanes influidos por él, el materialismo y el universalismo franceses eran el archienemigo. El pensamiento de Herder representa, por un lado, el rechazo general a la doctrina que era posible descubrir las reglas racionales universales que regían la teoría, la práctica y, por otro lado, la reacción alemana ante la actitud condescendiente y protectora de la Francia política y culturalmente dominante.” Isaiah Berlin, *Contra la Corriente...*, *Op.cit.*, p.46.

²²⁵ Johann Gottfried Herder, *La otra filosofía de la historia...*, *Op.cit.*, p.59.

²²⁶ No pude resistir la tentación de recordar que durante la tercera década del siglo XX el prejuicio nacionalista y la mirada al exterior colapsaron en las letras y las artes. Un retrato del prejuicio exacerbado en el México revolucionario de principios del siglo XX -y que pasa muy cerca de la filosofía de la historia de Herder- lo revela Jorge Cuesta en el artículo sobre “La cultura francesa en México”. Con un visión abierta crítica a los pensadores que encuentran exclusivamente en los indígenas y los españoles las fuentes de nuestra identidad y muestra que desde la independencia el mundo de las letras, las artes, la educación y la política se nutre fundamentalmente del exterior, pero en particular de Francia: “No fue un azar el romanticismo de nuestra literatura, ni lo fueron su parnasianismo y simbolismo posteriores...Ignorarlas, despreciarlas por externas, considerarlas ajenas a nuestra significación es lo que nos impide penetrar, si no penetrar en ellas, en nuestro espíritu propio. Mientras obras como la de Alfonso Reyes sean censuradas por su descastamiento y su desarriago, sólo insistimos en alejarnos de nuestro genuino y auténtico ser, a cuyo conocimiento y a cuya satisfacción nos hacemos inaccesibles.” Jorge Cuesta, “La cultura francesa en México”, en *Ensayos y prosas varias*, Fondo de Cultura Económica, México, 2004, pp.220-224.

orgullos particularistas podrían desencadenar, pero nadie, ni él mismo, podía adivinar que profetizaba sobre Alemania: el más cruel experimento genocida del siglo XX. Levantado sobre las sangrientas aspiraciones de un particularismo biológico y la soberbia metafísica de la subjetividad.

Y la naturaleza, que es el modelo elocuente de Dios, es la analogía perfecta de lo que ocurre con la historia de la humanidad.

Todo se encamina hacia la totalidad, lo inmenso, y deviene escenario de una intención directora en la tierra –de lo cual tanto hace alarde y de la que tan poco muestra la historia exterior-, aún cuando no llegáramos a ver la intención última; escenario de la divinidad, aún cuando no la vislumbremos más que a través de los orificios y las ruinas de algunas escenas aisladas.²²⁷

El espíritu de Hamann ronda las ideas de Herder. La humanidad es divina y puede reunir los fragmentos de lo infinito en una nueva totalidad. Herder, como Hölderlin y Schiller, buscaba la unión de los contrarios: pero sin disolver ninguna de las dos identidades contrapuestas, sin cerrar los ojos a las naturales contradicciones del género humano. Un agonismo armónico.

La comunión, el puente, la balsa, residían en el respeto a cada núcleo lingüístico y cultural. Y la filosofía del lenguaje: ¿Cuál es el papel del lenguaje en la formación de la humanidad?

Herder desea entender cómo se relacionan una formas con otras, cómo nacen las unas de las otras. En esa bulliciosa confusión de acontecimientos y experiencias históricas sin aparente plan levanta una idea central de su filosofía: “...cada una de ellas –las cosas- es un momento y sólo por su encadenamiento es medio para fines.”²²⁸

²²⁷ Johann Gottfried Herder, *Filosofía de la historia para la educación de la humanidad*, *Op.cit.*, p.62.

²²⁸ Será Emmanuel Kant quien mejor resuma el profundo y sugestivo ingenio de Herder en la recensión crítica que hace de la primera parte (son cuatro) del libro *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad* (1784) – publicada diez años después que la obra que aquí revisamos y que puede ser considerada como el germen de aquella titánica e inconclusa obra. Escribe Kant de Herder: “Es como si su genio no acumulara las ideas del vasto campo de las ciencias y de las artes para enriquecerlas con las otras dignas de ser comunicadas, sino que las metamorfoseara tomando prestada su propia expresión en su específico modo de pensar una determinada ley de asimilación muy peculiar, razón por la cual sus ideas se diferencian notablemente de aquellas mediante las que se sustentan y engrandecen otras almas y se hacen menos susceptibles de ser comunicadas”. Cfr., Immanuel Kant, “*Recensiones sobre la obra de Herder. Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*”, publicada el 6 de junio de 1985 por la *Allegmeine*

El ser humano y la humanidad como puente que nos conduce de la separación a la comunión.

En la segunda sección de la *Otra filosofía de la historia para la formación de la humanidad* se abordan los siguientes temas: la irrupción del mundo nórdico, el cristianismo, la Edad Media, la Época Moderna; Destino y Razón, Mecanismo moderno, Filosofía moderna, Mecanización de la filosofía, Mecanización de la educación, Medios de educación y Nuestro siglo.

La metáfora histórica que utiliza Herder para ilustrar la decadencia inexorable de los grandes imperios es la de un gran edificio cuya caída es más estruendosa en tanto más alto se haya levantado. Piensa en la constitución universal romana y concluye que es “como una ruptura del hilo de los acontecimientos del universo. Era menester nada menos que un mundo nuevo para reparar esa ruptura.”²²⁹

La idea de un viraje radical al rumbo de la historia de la humanidad.

Otra historia sobre la esencia de verdad del ser y sobre sus fundamentos.

Entonces la azarosa brújula de la historia gira hacia el norte y aparece un clima muy desértico para la serena vida pastoril. Los pueblos del norte, es sabido, sólo conocen las necesidades urgentes, las básicas.

El clima septentrional, piensa Herder, endurece más el carácter del ser humano que los climas “templados y aromáticos del Este y del Sur.”

De manera general se puede identificar en la actualidad a los países septentrionales en los Estados siguientes: Dinamarca, Finlandia, Islandia, Noruega, Suecia, Irlanda, Reino Unido, Estonia, Lituania y Letonia.

De los norteros es posible decir que son seres rudos y salvajes, pero en el lado claro del cuadro guardan celosamente los vínculos humanos vigorosos.

El predominio del instinto y de la fuerza física eran, para Herder, la síntesis del mundo nórdico. Imagina la fortaleza del encolerizado mar nórdico que arrasó con los muros del Imperio Romano: “¡qué inundación del Sur por el Norte!

Y sobre las atrocidades de los bárbaros el nacimiento de un nuevo horizonte: ¡qué mundo nuevo de Norte a Sur!”

litteraturzeitung en *¿Qué es la ilustración?* Fondo de Cultura Económica, México, 2004, pp.121-154. Edición de Roberto R. Aramayo.

²²⁹ Johann Gottfried Herder, *Filosofía de la historia para la educación de la humanidad*, *Op.cit.*, p.65.

Con los caprichosos derroteros de la historia quiere Herder encontrar sustento para afirmar que los itinerarios de la Providencia son misteriosos y las rutas cambian de manera insospechada. Aunque el Imperio Romano estaba ya podrido por la ambición, los vicios, el libertinaje y un orgullo bélico desmesurado. Algunas normas romanas son altamente valoradas por el filósofo, le seduce la belleza de ellas, pero era una misión imposible sanar las energías vitales de un muerto.

En el páramo y el yermo del norte, “donde nadie lo sospechaba, maduraba una primavera de frutos vigorosos y nutritivos que, trasplantados a los países más hermosos del Sur, ahora tristes campos devastados, adoptarían una nueva naturaleza y producirían una gran cosecha para el destino del mundo.”²³⁰

La nueva aurora había surgido de los bárbaros del norte.

Fueron godos, bándalos, burgundos, anglos, hunos, hérulos, francos y bulgaros, eslavos y longobardos los que inyectaron otras energías humanas, leyes e instituciones al escenario de la historia. Herder reconoce que no eran pueblos que cultivaran el arte ni las ciencias. En cambio aportaron lo natural, costumbres fuertes y buenas y un sano juicio nórdico.

El valor, el honor, la sinceridad y el sentido ritual de la existencia.

La castidad y el honor fueron valores trascendentes que ese cambio de rumbos introdujeron en la corriente de la historia y es válido pensar que ese movimiento “dignificó la mejor parte de las tendencias humanas, y a pesar de ser una fantasía, no dejaba de ser una fantasía inspirada, una auténtica flor nueva del alma humana.”²³¹

Fue una época de fermentación que puso freno al despotismo que todo lo devora y destruye.

Pero con todo lo salvaje que pueda ser caracterizado el período le parece mucho mejor que los engranajes inservibles de una máquina sin ideas.

²³⁰ *Ibid.*, p.62.

²³¹ *Ibid.*, p.67.

El cristianismo

Otra vez la providencia había elegido al Oriente para virar desde el Norte, desde el mundo nórdico. El cristianismo, que llegó a Grecia por Egipto, le parecía a Herder un credo disminuido, pero en los hechos fue la religión que se mezcló con las culturas del Norte: ¿dónde pues preparar el viraje de la historia?

También los nórdicos habían convertido en sofística descarada a la filosofía.

En ese contexto el Estado era “una máquina de madera con colgajos harapientos sin influencia sobre el corazón humano y por lo tanto sin eficacia para mejorar un siglo decadente, un mundo decadente”.²³²

El Estado como una gran máquina artificial es imagen de Hobbes, sólo que para los nórdicos deviene cacharro ineficente e ineficaz.

Así que la providencia volvió la mirada a la necesidad de la religión fresca y eficaz del cristianismo: en las desnudas montañas de Judea.

Ahora el viraje iba del Norte al Oriente.

En la época más miserable del pueblo judío, desde cuevas y grutas, surgió el acontecimiento más extraño del mundo: el cristianismo. El cristianismo que disputa contra el paganismo, durante el Imperio de Juliano, el dominio del mundo. El carácter local y nacional de las religiones era rebasado para ubicarse, por primera vez en la historia, en una dimensión universal. Para llegar a este momento la humanidad había tenido que navegar durante miles de años y abandonar gradualmente la barbarie, la idolatría y el materialismo. La historia tuvo que pasar por el Oriente, por Egipto, por Grecia, por Roma antes de alcanzar el ideal de la religión cristiana.

Pero cada uno de los momentos abrieron y trazaron caminos y relaciones entre los pueblos, entre las ideas y promovieron el desarrollo del derecho de gentes. Admirado del curso de la historia, exclama Herder: “¡Fermento, qué extraña es tu composición, y todo

²³² Johann Gottfried Herder, *Filosofía de la historia para la educación de la humanidad*, *Op.cit.*, p.69.

está preparado para ti y todo está profunda y ampliamente entremezclado! ¡Cuánto tiempo has trabajado y fermentado y cuánto fermentarás aún!”²³³

La religión cristiana le parecía a Herder un deísmo filantrópico apartado de las leyes civiles, con una pureza metahistórica capaz de abarcar el mundo entero.

Un cristianismo combinado con las culturas, los ideales, las costumbres, las leyes, las inclinaciones y las aptitudes de cada región particular.

La religión cristiana conquista al pueblo de Roma porque se ocupa de los pobres, de la miseria espiritual, es un símbolo de orden y seguridad para el mundo; su fuerza es capaz de vencer a los leones y domar, al mismo tiempo, a los dominadores. El cristianismo penetró la ciencias, el derecho y el mundo de vida de tal forma que a Herder le parece “el alma de los siglos, cuyo cuerpo no era más que espíritu bélico y agricultura esclavizadora.”

El espíritu gótico construyó el interior y el exterior de las iglesias, los trajes, ceremonias, doctrinas y templos; de igual forma, el cayado episcopal se transformó en espada y nacieron o, mejor dicho, continuaron las canonjías, el vasallaje y la servidumbre. Nuevamente la metáfora del edificio sirve a Herder para unir los contrarios. Si por una parte la construcción resulta sobrecargada, agobiante, sombría y sin gusto, por la otra le parece un milagro del espíritu humano y un instrumento de la Providencia.

Textualmente escribe Herder que el espíritu gótico es “Síntesis de todas las tendencias que habían desarrollado anteriormente algunos pueblos y períodos aislados”.

Los elementos activos del período son los sentimientos paternos, el amor a la libertad, el respeto sagrado por el sexo femenino, el espíritu bélico; un orden solemne y una inclinación permanente hacia las aventuras. Escribe Herder que es un estado único del mundo y, por lo tanto, no admite comparaciones con ningún período anterior de la historia. Como las organizaciones históricas del pasado el cristianismo tiene ventajas y desventajas “en perpetua modificación y progreso hacia lo grande.”

Y aprovecha Herder la mala fama de la Edad Media para ironizar en torno a los pensadores clásicos que se convierten en la policía del espíritu y no pierden oportunidad para denigrar el tiempo pretérito con la adjetivación de bárbaros y supersticiosos,

²³³ *Ibid.*, p.72.

inmorales y carentes de buen gusto. Tal y como Kant haría diez años después en su respuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?

Entre los autores que juzgan de esa manera la historia nuestro filósofo enumera a Voltaire, David Hume, Roberson e Iselin.

La modernidad

La primera frase sobre la Edad Moderna tiene un sentido dialéctico que afirma que “todo esto es y no es cierto,” las instituciones y las relaciones juzgadas superficialmente como violentas y sórdidas tienen debajo de la fachada un núcleo sólido, cohesionante, noble y sublime que los habitantes del tiempo presente jamás podremos sentir debido al refinamiento de nuestras costumbres.

Johann Gottfried Herder critica duramente a los filósofos que se burlan de la organización política y las costumbres de los pueblos del pasado.

Pero fíjate también cómo la situación de aquella época permitió que se realizaran cosas que difícilmente hubiera solucionado la inteligencia humana: Europa poblada y cultivada; los linajes y las familias, amos y siervos, rey y súbditos más estrecha y directamente unidos; las llamadas rústicas mansiones rurales evitaban el aumento excesivo y malsano de las ciudades, esos abismos para las fuerzas vitales de la humanidad; la ausencia de comercio y de refinamiento evitaba el relajamiento de costumbres y mantenía a los hombres en la sencillez, la castidad y fecundidad en los matrimonios, la pobreza y el trabajo y la agrupación en las casas. Las rudas corporaciones y los señoríos engendraron el orgullo de los caballeros y de los artesanos, y, a la vez, la confianza en sí, el afianzamiento de cada individuo en su círculo, la virilidad en su centro, defendieron la peor plaga de la humanidad, la del yugo nacional y espiritual a que en efecto todo el mundo se entrega en cuanto han sido disueltos todos los frenos. En épocas algo posteriores pudieron constituirse muchas repúblicas guerreras y fortificadas. Primero se habían plantado, alimentado y educado, por medio de razonamientos, las fuerzas entre cuyos tristes restos aún vivían. Si el cielo no os hubiese mantenido tanto tiempo, bajo tantos golpes y caídas ¡pobre Europa organizada, que devora o relega a sus hijos! ¿qué serías tú con toda tu sabiduría? ¡Un desierto! ²³⁴

La ciudades le parecen abismos que devoran las fuerzas vitales de la humanidad: la mercantilización de las cosas y los seres destruye la naturalidad de las relaciones

²³⁴ *Ibid.*, p.77.

comunitarias y siembra la desunión entre los grupos familiares. Las costumbres se corrompen por la universalización del dinero.

Se pregunta Herder por las fuerzas de la humanidad que contienen una finalidad eterna y que, no sin violencia, fanatismo, revoluciones y estrépito, aún sobreviven. Esas fuerzas se traducen en impulsos, deseos, acciones y voluntades que vuelven a darle cuerda al reloj de la historia. Antes que en la razón considera que son los sentimientos, la devoción y el honor de la caballería, la valentía amorosa y la religión, los que constituyen los elementos activos de esas fuerzas. Disposiciones afectivas.

Regresa Herder a la idea de que el espíritu gótico era una sombra necesaria.

Sin los excesos y abusos de la Iglesia, sin sus horrores y absurdos el deísmo claro de la Reforma hubiese sido impensable. Y como en los momentos anteriores, la política moderna también emerge de las tinieblas de ese mismo espíritu.

Herder tiene la idea de que los hechos de la historia no son sólo medios o sólo fines de Dios, en su concepción polivalente “todo es medio y fin a la vez”, lo mismo que ha sido en los siglos pasados. Es así como Herder comprende el movimiento de la humanidad “hacia lo grande”: el tronco del árbol del cual salieron las ramas y las hojas fueron Oriente y Roma. Las culturas posteriores si bien es cierto que no tienen la misma solidez que el tronco, tienen sin embargo perspectivas más amplias y más altas. Cada época histórica construye sus propia organización e instituciones, el Papado, por ejemplo, jamás hubiera crecido en Grecia.

Nadie sabe cómo del caos emerge una nueva formación histórica más elevada.

Tantas naciones hermanas y ninguna monarquía universal. Cada rama en cierto modo un todo; y medraban las ramas, todas medraban simultáneamente se enredaban se confundían cada una con su savia. Esta multitud de reinos, esta coexistencia de comunidades hermanas, todas pertenecientes a una misma estirpe germánica, todas de acuerdo a un ideal de constitución, todas en la fe de una misma religión luchando, cada una consigo misma y con sus miembros, impulsada y movida en forma casi invisible aunque muy penetrante por una brisa sagrada: la autoridad papal. ¡Cómo se estremeció el árbol! ¡Cuántas ramas, flores y gajos diseminó durante las cruzadas y las conversiones de pueblos (...) el Papado, con toda su violencia, llegó a ser en manos del destino el instrumento para una “unión aún

más elevada, para reconocer universalmente a los que deberían ser cristianos, hermanos, hombres.²³⁵

Una multiplicidad de reinos germánicos admitía mal la jerarquía de una monarquía universal. La imagen es la de una relación simbiótica múltiple de las comunidades históricas, primero internamente, entre ellas mismas, y luego con las otras. Así emergió, después de una larga oscuridad, la Reforma y el Renacimiento de las artes, de las ciencias y las costumbres.

El ciego destino y el azar, antes que la razón, son las fuerzas primeras que influyen sobre el pasado, el presente y el futuro de la humanidad: “evolución general del mundo.”

Su argumentación va dirigida a los filósofos del siglo XVIII: ¿cómo saber hacia dónde la mano invisible o las fuerzas ciegas arrojan la semilla que de manera oportuna y después de muchos años, quizá miles, se habrá de convertir en roble? Nadie lo sabe.

Las mismas fuerzas que siembran la semilla del roble, por razones misteriosas, conducen a la humanidad en dirección opuesta, hacia la destrucción de lo sublime: “Todo es un gran destino no pensado por los hombres, no esperado ni provocado por ellos. ¿No ves, hormiga, que no haces más que arrastrarte sobre la gran rueda de la fortuna? (...) En lo grande y en lo pequeño siempre lo mismo: azar, destino, divinidad”.²³⁶

Creo que desde Maquiavelo nadie confió tanto la suerte de la seres humanos al azar que designa la Providencia.

El filósofo de Mohrungen muestra cómo los grandes planes que pretenden ponerle brida a la historia terminan generalmente en el fracaso; en cambio, la presencia azarosa de personalidades con fuerza carismática, quizá sin meditarlo, influyen profundamente sobre el curso de la formación del género humano. La figura de Lutero, a quien caracteriza como un “monje tosco e ignorante”, le viene muy bien para ilustrar sus propósitos.

Recuerda que ni concilios, emperadores, reyes, cardenales y señores del mundo lograron frenar la decadencia moral de la Iglesia cristiana. Fueron las fuerzas ciegas de la historia las que eligieron a Lutero para esa misión. Muchas otras ocasiones habían surgido entre los sacerdotes ideales reformadores, aspiraciones de cambio, pero en condiciones muy

²³⁵ *Ibid.*, p.82.

²³⁶ *Ibid.*, p.84.

poco propicias para cumplir sus propósitos espirituales: “hombre, casi contra tu voluntad, nunca has sido más que un pequeño instrumento ciego.”

Una fuerza extraña toca al ser humano hasta reducirlo a una nave sin luz, con el timón al garete. Incursiona Herder en más interrogantes, algunas de ellas continúan sin respuesta. Quiere saber por qué las transformaciones humanas tienen que venir acompañadas de la violencia y las revoluciones; esto es, por qué dejar que se desaten las pasiones, se generen otros prejuicios y aparezcan la venganza, el odio y la muerte para cambiar el destino histórico de los seres humanos.

La respuesta es pesimista.

La conquista de un “progreso tranquilo” en la historia de la formación de los seres humanos es, por el momento, sólo una ilusión de nuestras mentes. Recurriendo a una metáfora que recuerda mucho el inicio de *La fenomenología del espíritu* de Hegel, Herder escribe:

Una semilla cae en la tierra allí yace y se entumece; pero aparece el sol para despertarla; germina, los vasos se dilatan con violencia; atraviesa el suelo; luego viene la flor, el fruto. (...) la causa de toda reforma ha sido siempre una semillita tal que cayó silenciosa en la tierra, y apenas si vale la pena tenerla en cuenta. La gente la poseía hacía tiempo, la miraba sin fijarse en ella. Pero ahora las cosas cambiarán; por ella se modificaran y se crearan sentimientos, costumbres, todo mundo de hábitos nuevos. ¿y eso acaso es posible sin revolución, sin pasión ni movimiento?²³⁷

Y la respuesta es terrible. La silenciosa semilla subterránea crece e irrumpe con violencia en la historia, es parte natural del proceso de cambio histórico. Las revoluciones son fuerzas impercetibles, calladas, que estallan con violencia a la hora de alumbrar, primero los frutos y después las flores. Nuevos sentimientos, hábitos y costumbres se esperan de la primavera.

La violencia es considerada por Herder como parte natural del proceso de cambio.

Todos los acontecimientos históricos tienen que converger, alinearse para que los reformadores, aún presos de pasiones que atentan contra la suprema aventura, puedan realizarlas efectivamente. En ocasiones las grandes transformaciones provienen de simples

²³⁷ *Ibid.*, p.85.

invenciones mecánicas que, por simples ocurrencias, son utilizadas de manera diferente. El imán de la brújula, la pólvora y la imprenta, por ejemplo, describen muy bien el sentido de su perspectiva de transformación histórica.

Con la invención de las armas de fuego se debe lamentar la desaparición de la valentía y el heroísmo de los antiguos caballeros; la imprenta, por su parte, le merece al teólogo alemán un optimismo desmesurado en las potencialidades transformadoras de la lectura que, por mala suerte, la historia moderna se ha encargado de desmentir categóricamente. Me refiero a la parte en la que infectado del mismo mal que combate escribe que con la imprenta “todos saben leer y deletrear; todos los que saben leer se ilustran.” Hoy ese tiempo está en crisis, los lectores de los canones que formaban comunidades lectoras están, como los humanismos, en una grave crisis mundial.

En los tiempos que corren la lectura más decisiva, dice Sloterdijk, es la del ADN.

Y eso cambia radicalmente las preguntas por el ser y la historia de la humanidad.

Un pequeño admiñculo de navegación puede cambiar el rumbo de la historia. Una aguja en el mar, recuerda el autor, despertó el impulso para realizar nuevas y variadas revoluciones.

El descubrimiento de América, en particular, merece su atención.

En esa corriente histórica el intercambio de virtudes, enfermedades, voluptuosidades, sentimientos, costumbres y vicios es intensa, imposible de ser evaluadas por nadie: “la rueda en que se mueve el mundo desde hace tres siglos es infinita, ¿y de qué dependía?, ¿qué la impulsaba? La aguja de la punta imantada; dos o tres ideas mecánicas.”²³⁸

Lo mismo que con Lutero ocurrió con Galileo, Descartes, Leibniz y Bacon. En medio de un silencio nocturno como rayo de luz en cielo sereno sus ideas transformaron las opiniones del mundo.

Herder encuentra que el espíritu moderno tiene un carácter notablemente mecánico. Con la invención de las máquinas marinas desaparecieron las virtudes de la estrategia del orden, pues ya no fueron necesarias. Las máquinas son manejadas por un “solo hombre”, por una sola idea, por una sola señal.

El ejército le parecía a Herder una máquina carente de voluntad y de fuerza intelectual. En realidad imagina, un poco a la manera de Walter Benjamin en *Los conceptos sobre la*

²³⁸ *Ibid.*, p.87.

historia, que un títere está dentro en la cabeza de los hombres, un autómatas preparado para disparar y recibir balas, para matar o morir. La destrucción y el derrumbamiento de las antiguas formas góticas de la libertad son destruidas por la política refinada y la soberanía de nuestro tiempo, pero se pregunta el agudo historiador de los símbolos: ¿cuáles son las bases sobre las que se levantan los mecanismos modernos? Y se responde: “como lo demuestra la más célebre águila solar en todas las monedas, descansan sobre tambores, bandera, balas y gorras de los soldados siempre preparados,”²³⁹ amaestrados, domesticados para matar.

La relación de Herder con Kant está documentada a partir de 1762 en Königsberg.

La araña sistemática impartía por entonces las materias de antropología y geografía física y prefirió conocer las culturas de otros pueblos sin tener que desplazarse ni traspasar las fronteras de Königsberg. Nunca tuvo el ímpetu ni la curiosidad del viajero.

Vuelvo al *Diario de viaje de 1769* para ilustrar cuán contrapuestos son los pensamientos de Emmanuel Kant y Johann Gottfried Herder. Porque me parece que Herder define la vida del filósofo a partir de un juego de antinomias; es decir, de situarse en el extremo opuesto del profesor Kant. Para el primero la prueba de la libertad existencial se prueba con la experiencia, para el segundo es el resultado de la *razón a priori*.

Vale la pena recordar aquí lo que Kant escribió en *La metafísica de las costumbres* acerca de la libertad:

El concepto de libertad es un concepto puro de la razón que, precisamente por ello, es trascendente para la filosofía teórica, es decir, es un concepto tal que no puede ofrecerse para ningún ejemplo adecuado en cualquier experiencia posible; por tanto, no constituye objeto alguno de un conocimiento teórico posible para nosotros, y no puede valer en modo alguno como un principio constitutivo de la razón especulativa, sino únicamente como uno regulativo y, sin duda, meramente negativo; pero el uso práctico de la razón prueba su realidad mediante principios prácticos que demuestran como leyes, una causalidad de la razón pura para determinar el arbitrio con independencia de todos los condicionamientos empíricos (de lo sensible en general) y que demuestran en nosotros una voluntad pura, en la que tienen su origen los conceptos y las leyes morales.²⁴⁰

²³⁹ *Ibid.*, p.88.

²⁴⁰ Immanuel Kant, *La metafísica de las costumbres*, *Op.cit.*, pp.27-27.

La libertad para Kant es un concepto puro de la razón y en tal virtud sólo es trascendente para la filosofía teórica.

Pero si las filosofías son diferentes las trayectorias de vida son opuestas.

Si Kant decide nunca salir de Königsberg, en sentido contrario Herder sintió desde muy joven el impulso de abandonarlo todo. Viajó por mar, fuera del país, cuando tenía 25 años. Guiado por una aguijoneante insatisfacción personal en todos los terrenos, acompañado de una insufrible tranquilidad soporífera y una crisis de resentimiento, Herder se embarca hacia ninguna parte. Un idea tiene clara: el azar juega un papel fundamental en nuestras vidas.

Un 25 de mayo de 1769, y de una manera que él mismo califica de quijotesca, se hace a la mar con una serie de reconsideraciones sobre el tiempo perdido en proyectos sin vida que sólo el temor a lo desconocido mantenían.

En el *Diario de mi viaje del año 1769* escribe:

No me habría convertido en un tintero de cultura sabihonda, como tampoco en un diccionario de artes y ciencias que no he visto ni entiendo. No me habría convertido en un estante lleno de papeles y libros, en un estante que sólo pertenece al cuarto de estudio. Habría eludido situaciones que encerraban mi espíritu, que lo restringían y un falso conocimiento intensivo del hombre, cuando su deber hubiese sido, conocer por extenso el mundo, los hombres, las sociedades, las mujeres, el placer, y ello con la furiosa curiosidad de un adolescente que penetra en el mundo y corre de un lado a otro con rapidez y sin tener que cansarse... Oh, qué daño irreparable causa el querer y el tener que aparentar frutos cuando sólo deben producirse flores. Los primeros son inauténticos, prematuros; no sólo caen por sí mismos, sino que ponen en evidencia la perversión del árbol. “No habría llegado a ser, pues, lo que soy”. Bien ¿y qué hubiese perdido con ello? ¡Cuánto habría ganado! ²⁴¹

Es un ensayo deslumbrante en el que expone su deseo de desaprender, de superar lo viejo, de construir una nueva forma de vivir y pensar. Una forma en la que los fantasmas abstractos de la lengua, que frecuentemente nos llevan a la confusión con la realidad existente, sean conjurados. En el barco aprendió, dice Herder, a filosofar sin libros ni instrumentos, tomando como punto de partida la Naturaleza. Y recomienda pedagógicamente, como ya vimos, que se deje a los niños descubrir por sí mismos la

²⁴¹ Johann G. Herder, “Diario de mi viaje del año 1769”..., *Op.cit.*, p.27.

naturaleza: “no se los expliques con palabras... que siga la chispa eléctrica de la ola hasta la tempestad.” Aprender a usar todo para convertir el mundo en algo conmovedor y emocionante. Con estos pensamientos en ebullición conoce los mares de Prusia, Pomerania, Dinamarca, Suecia, Noruega, Holanda, Inglaterra y Francia. Pero todo es neblina, nada es realmente cierto. Están ahí sus comunidades y la vida de sus pueblos. Herder los intuye desde la embarcación.

En el *Diario de mi viaje* de 1769 Herder subraya que “toda forma de vida tiene sus costumbres propias.” Y para fortalecer su posición rememora los trabajos de Hume en los que el filósofo inglés, a partir del conocimiento de los individuos particulares, se encuentra en la posibilidad de conocer las clases y los pueblos.

Entonces concluye que el primer propósito será el conocimiento de las almas humanas en sí mismas y en sus formas de organizarse para vivir y sentir: esperanzas, placeres, caracteres y obligaciones y, sobre todo, las cosas a las cuales ellos consideran importantes: “todo cuanto pueda hacer feliz al hombre.”

En este contexto, Herder está convencido que prevalece en la filosofía moderna un mecanicismo y una erudición que ignoran el palpito de la vida y el buen sentido de la existencia. En comparación con las épocas antiguas, cuyo espíritu filosófico se nutría de los hechos y tenía como propósito la formación de seres humanos activos, completos y sanos, el espíritu moderno quedó escindido, pasivo y enfermo.

Muy pocos consideran que la lógica, la metafísica, la física y la moral son órganos e instrumentos del alma humana para regalar a nuestros pensamientos las formas más bellas. La filosofía moderna se dedica a la acumulación mecánica de pensamientos que bailan, aislados de la realidad, sobre la soga académica. Así pues, si uno desea que cualquier problema del mundo se resuelva mal –bromea Herder- sólo hay que ponerlo en manos de los filósofos. La división platónica del mundo entre académicos y no académicos le parece chocante y los filósofos de la academia son el blanco de sus ácidos pensamientos.

La mecánica ha contagiado a la filosofía, a las ciencias, a las artes, a las costumbres y el estilo de vida. La particularidad histórica ha dejado de ser relevante a la hora de emitir los juicios de valor, la ciencia persigue lo general, lo claro y lo perfecto. En los tribunales

los conocimientos detallados de cada ser humano fueron sustituidos por la uniformidad, por la identidad cosificada.

La organización estatal en lugar de orientarse por las necesidades de los habitantes y la estructura del país se orienta por el concepto de la totalidad y la homogeneidad de los pueblos y las culturas diferentes. Todo es pedantería y espíritu abstracto: “filosofía de dos ideas, el asunto más mecánico del mundo.”

Todo le resulta un remedo de la cortesía y la jovialidad, todo es afectación superficial.

En sentido contrario, Herder imagina el mundo como un teatro que debiera moverse al dictado de las reglas de la belleza.

Los filósofos “remedan como simios el sentimiento de humanidad, el genio, la jovialidad, la virtud. Precisamente porque no son más que monos y a su vez pueden ser remedados tan fácilmente, los son para toda Europa.”²⁴²

Desde luego, cuando Herder se refiere a los filósofos está pensando en los de la Ilustración.

La formación, el cuidado del ser humano le parece fundamental a Herder y, en consecuencia, quiere identificar a qué centro tiende y está dirigida, pues no es fácil creer cómo se puede razonar tan universalmente y pretender que esa manera de explicar el mundo constituya la meta de toda la formación del ser humano, de toda felicidad y de todo bien.

Se interroga y se responde cuánto han debilitado los sentimientos, los impulsos y la actividad vital esos razonamientos abstractos recargados de conceptos.

Le preocupa y anticipa el cuidado del ser del *Dasein* de Martin Heidegger

Y el libre pensamiento que festejan los ilustrados a su ojos aparece lánguido, fastidioso e inútil.

Es la pintura de un mundo gris en el que los principios de la libertad, el honor y la virtud son reconocidos claramente “y hasta el más miserable los invoca”; no obstante, por todas partes esos mismos seres sobreviven con las cadenas de la cobardía, la vergüenza, la voluptuosidad, el servilismo y la mísera desorientación. Ese es el nebuloso ideal – advierte Herder- que se difunde cada vez más por Europa. Somos cada vez más el objeto de un cálculo político y sobrellevamos con resignación nuestra uniforme condición de

²⁴² *Ibid.*, p.91.

máquinas: “¡Ahí están esos relucientes mercados para la educación de la humanidad: el púlpito y el teatro, las salas de justicia, las bibliotecas, las escuelas y, sobre todo, la coronación de todos ellos, las ilustres academias!”²⁴³

La hipocresía de la Ilustración, su canto a la libertad, en los hechos sólo produce seres humanos domesticados.

En esa maquinaria desaparece el deseo de obrar y vivir dignamente y se pregunta el filósofo si acaso “es ese bello ideal del Estado hacia el que nos hemos ido formando y que se difunde cada vez más en Europa.”²⁴⁴

La idea del Estado, el progreso y la formación de una nación son siempre, en Herder, las obras del destino. El fruto de mil causalidades convergentes en las que viven los seres humanos, la educación tiene que fortalecer las facultades humanas para alcanzar la felicidad, y, sin embargo, eso jamás ocurrió en el pasado y eso está relacionado con la enseñanza escolar de las ideas, pues nunca dejan de ser tan sólo ideas que si bien dan claridad, exactitud y orden al pensamiento; a pesar de lo anterior. viven una vida aparte del alma y el complejo entramado de circunstancias históricas que rodean la vida humana.

Las ideas, la razón del sujeto pensante, existen al margen de la vida real, son formas elaboradas apriorísticamente, por ello no es raro que las ideas influyan tan pobremente sobre la formación de la humanidad.

En esa educación ilustrada el corazón y la cabeza de los seres humanos viven separados, el comportamiento histórico, la ruta de la humanidad no se corresponde con las hermosas lecturas de ética que provienen de los filósofos parisinos.

Todo es mera ilusión, concluye Isaiah Berlin, de una cultura libresca.

Las promesas incumplidas de la lectura.

Cuando en el pasado se pensó que la formación de las naciones dependía de las leyes, muy pronto se descubrió que la filosofía general del hombre y el código de la razón eran deslumbrantes, pero poco útiles. Con esa filosofía se desbordaron los lugares comunes

²⁴³ *Ibid.*, p.93-94.

²⁴⁴ En la introducción al libro de ensayos de Isaiah Berlin *Contra la Corriente...* Roger Hausheer vuelve el sentimiento de Herder al tiempo presente, muestra la vigencia de su filosofía y apunta: “Una vez más, el sentido de sofocación, de desecamiento del espíritu, experimentado por tantos jóvenes en las civilizaciones tecnológicas, brota, cuando menos en parte, de la inhabilidad para realizar ese anhelo de la propia expresión, individual o colectiva, que Herder fue el primero en señalar como una de las más y más perdurables necesidades de los hombres.” Cfr., Isaiah Berlin, *Contra la Corriente...*, *Op.cit.*, p.39.

sobre lo justo, el bien, la filantropía y la sabiduría de “todas las épocas y de todos los pueblos.”

Herder se detiene en la expresión de todas las épocas y todos los pueblos para registrar el olvido del pueblo particular, de los seres humanos históricos, concretos. El carácter de general le parece volátil e incapaz de servir de aliento para mover los nervios, las venas y el corazón de los seres humanos que habitan culturas históricas individuales. Y si el carácter universal de las leyes ignora a los individuos singulares menos podrá plantearse los medios adecuados y pertinentes para alcanzar la felicidad.

En otra época la educación era entendida como la adquisición de hermosos conocimientos prácticos y la búsqueda temprana de las buenas costumbres. Se buscaba transformar los sentimientos para construir un mundo mejor. En ese tiempo prevalecía el carácter nacional de los pueblos, la atención a sus necesidades especiales. Igualmente la experiencia, acción y aplicación de los conocimientos a una adscripción geográfica reducida, patriarcal. Era un tiempo en el que los seres humanos se sienten y se conocen, tienen el corazón en la mano.

Por ello el lenguaje y cada palabra encontraban su lugar. La nostalgia de Herder por el tiempo pasado es evidente cuando recuerda a la costumbre y al ejemplo como los medios más efectivos para la educación de los seres humanos:

Ahora hablamos a la vez de cien condiciones sociales, clases, épocas, generaciones humanas, para no decir nada de ninguna; nuestra sabiduría, tan sutil e incorpórea es espíritu abstracto que se desvanece sin aplicación. Lo otro fue y siguió siendo sabiduría del ciudadano, historia de un objeto humano, savia densa en alimentos.²⁴⁵

El ejemplo es una educación que dialoga con la interioridad, está relacionado con la sensibilidad y el sentimiento moral y puede escribir en el corazón de la especie humana. En contraposición las normas universales de comportamiento le parecen sin pulpa, sin contenido real.

Herder no encuentra la relación entre sabiduría universal y práctica ciudadana, como pompas de jabón los conceptos se desvanecen al contacto con la mirada. En cambio la sabiduría extraída de las experiencias vividas por los sujetos particulares lleva la raíz y la

²⁴⁵ Johann Gotfried Herder, *La otra filosofía de la historia...*, *Op.cit.*, p.98.

savia del subsuelo. Los hechos, los actos, son los verdaderamente importantes: es más hermoso ser el favorito de la reina que ser el poeta que le canta. Sugiere que en el mundo pululan los cantores de la filantropía, la fidelidad paternal y el amor entre los pueblos; es decir, legisladores aparentemente nobles pero dispuestos a acuchillar los sentimientos más entrañables de la humanidad. Todos ellos se declaran salvadores de la humanidad y conquistan “laureles marchitos de vanidad, polvo y ceniza.”

Con tonalidades festivas Herder describe las maravillas científicas, técnicas y filosóficas del siglo XVIII, no quiere aparecer como un nostálgico iluso del tiempo pretérito ni quiere convertirse tampoco en un declamador laudatorio al estilo de los cantores franceses del progreso.

En la metáfora del árbol y la humanidad corresponde al siglo XVIII representar la cima más alta y, simultáneamente, la fuente de savia más nutritiva para la creación estética. Apunta que Europa se encuentra por encima de los orientales, los griegos, los romanos y, desde luego, muy por encima de los bárbaros góticos de Edad Media. De alguna manera todos se encuentran a la sombra del espíritu europeo, es el tiempo de la sabiduría universal, pues no hay lugar donde no se lean e influyan ardientemente las luces: “el mundo entero relumbra ya con la claridad de Voltaire.”

Los pueblos salvajes se convierten a la civilización europea en buena medida -simplifica deliberadamente Herder- por la inclinación que sienten hacia el aguardiente y hacia la vida opulenta. Con sarcasmo escribe que el mundo entero le debe a los españoles, jesuitas, holandeses, todas ellas naciones “filantrópicas, desinteresadas”, el haber extendido la cultura europea. Jamás en la historia de la humanidad las artes y el sistema científico alcanzaron tal altura para el cuidado del hombre.

Y todo ello imaginan los ilustrados que lo hicieron sin la religión, sin el honor, sin la libertad del alma.

Y con ese abandono olvidaron considerar en sus proyectos de formación del ser humano - en sus programas educativos- a la felicidad humana.

Con el mismo estilo agudo e impetuoso Herder reconoce que el siglo XVIII ha elevado por encima de todos los dioses a Mamón, el omnipotente Dios del dinero que, como un segundo Proteo, se metamorfosea en todo lo que deseamos. Sin tregua en la prosa, vuelve los ojos al ejército para destacar la uniformidad y la perfección brillante de los

instrumentos de guerra que llevan en las manos los soldados: “Un cuadro de la máxima perfección del espíritu humano y del gobierno del mundo: resignación”.

Con la organización del Estado moderno, que promete tranquilidad, seguridad, paz y obediencia, Europa se apodera del universo. Contra esa idea del imperio europeo multinacional, que le resultaba una reunión de pueblos sin cohesión y cuyo destino es la decadencia -levanta su crítica Herder.²⁴⁶ Es necesario agradecer a Dios, ironiza con dolor, que la nobleza haya sido desplazada y hayan ocupado los pueblos y ciudades las tierras liberadas.

Con el mismo tono de falso festejo también subraya la introducción generalizada de las máquinas que arrebatan la dignidad y autodeterminación de los seres humanos. Una línea de pensamiento que converge con la idea de enajenación en Hegel y Marx y con el fenómeno de la caída en Heidegger.

Isaiah Berlin revalora esta aportación de Herder en el ensayo dedicado a George Sorel, pues “la noción de la dignidad del trabajo, del derecho a trabajar, en oposición al mero deber paulino de dedicarse a ello, que está en el corazón de mucho del socialismo moderno, brota de esta concepción romántica que implantaron los pensadores alemanes, notablemente Herder y Fichte, educados en el severo pietismo luterano, e imprimieron en la conciencia europea.”²⁴⁷

Cien años después Carlos Marx usaba en el capítulo V del libro primero una metáfora goetheana del *Fausto* para ilustrar el milagro del proceso de trabajo, la potencia del trabajo del hombre despertaba a las máquinas “cual si tuvieran dentro del cuerpo el amor.” Pero eso ocurre fábrica adentro, en el cuarto de máquinas, lejos de la esfera de la circulación, en el proceso de producción, que es lugar donde se esconde el secreto del

²⁴⁶ Berlin sostiene que Herder criticó siempre las locuras y crueldades provocadas por el imperialismo europeo, pues creía que: “...el Estado-nación era, o cuando menos había llegado a ser históricamente, la unidad normal de la sociedad humana independiente, de autogobierno; y por último, que una vez que los imperios multinacionales (que Herder había denunciado como monstruosidades políticas mal integradas) habían sido disueltos en sus partes constituyentes, el anhelo de la unión de los hombres a través del lenguaje, los hábitos, los recuerdos, las perspectivas comunes, por fin sería satisfecho, y una sociedad de Estados-nación liberados, autodeterminados -la joven Italia de Mazzini, la joven Alemania, la joven Polonia, la joven Rusia- existirían por fin e inspirados por un patriotismo no teñido de nacionalismo agresivo... vivirían en paz y armonía unas con otras sin más impedimentos que un pasado servil que intenta irracionalmente sobrevivir.” Isaiah Berlin, “Nacionalismo: pasado olvidado y poder presente” en *Contra la corriente...*, *Op.cit.*, p.459

²⁴⁷ *Ibid.*, p.401.

plusvalor y, lo peor, el espacio donde los seres humanos son convertidos en apéndices de las máquinas.

Herder escribe que el Estado calcula y delibera, con el monarca a la cabeza, si declara o no la guerra a los vecinos, mientras las guerras se universalizan, se rie sin reparos de las negociaciones “justas, humanas y razonables” que la Ilustración promueve entre los Estados.

El sistema comercial visto en retrospectiva lo conduce a bordar sobre el mito de la esclavitud abolida por los europeos. Recarga las tintas de la crítica sobre los escritores que, parados sobre la altura moral del XVIII, la emprenden contra la barbarie de romanos y espartanos que maltrataban y escarnecían a los esclavos.

Con un jalón de mantel histórico desnuda las razones contables que obligaron a los europeos a la abolición de la esclavitud, más allá de la filantropía generosa que envolvía el discurso de las luces. No fue que Europa estuviera convencida de los principios de la libertad y fraternidad humanas; en realidad, fue el cálculo dinerario el que le enseñó que los esclavos costaban más en esa condición y, como era de esperar, producían mucho menos que la gente libre. El filósofo alemán juega, deja limpiamente sobre la mesa los restos de las conquistas e invasiones a los tres continentes:

...utilizar tres continentes como esclavos, comerciar con ellos, desterrarlos en minas de plata e ingenios de azúcar. Pero total no son europeos ni cristianos y en cambio recibimos plata y piedras preciosas, especias, azúcar y una enfermedad secreta, es decir, a causa del comercio y en pro de la mutua fraternidad y la comunidad de las naciones.²⁴⁸

¿Qué hubiese pensado Karl Marx, el mismo que aplaudió el despojo de las minas de California a los mexicanos por parte de los norteamericanos, de estas ideas de Herder?

Las rutas de la acumulación originaria del capital quedan al descubierto. Es dolor y sangre lo que la nave del progreso lleva en la proa.

Pero es sólo el principio, Herder conoce muy bien los males que Europa ha diseminado por el mundo. Tres continentes devastados, hundidos en la explotación y la muerte: ese es el saldo que Europa debe considerar a la hora de hablar de fraternidad y de enarbolar la bandera de la comunidad entre las naciones.

²⁴⁸*Ibid.*, p.104.

En ese escenario resulta natural que el filósofo se mofe de la vacuidad de conceptos como ciudadanía, patria y filantropía, del espíritu que inflamado por el brillo de la razón es llevado al ciego extremo de descalificar las bellas artes de los griegos y de los romanos (por groseras y toscas).

El siglo XVIII vio nacer el diccionario y la Enciclopedia, cierto, pero enterró a Jenofonte, Demóstenes, Tito Livio, Platón y Cicerón.

Tradicición y cambio son en Herder la pareja de experiencias que, en tensa polémica, propician la superación de las contradicciones y conducen a una nueva transformación histórica: “La edad de oro está próxima”.

Pero no es el futuro prometeico de la Ilustración.

Johann Gottfried Herder rechaza la idea de que a mayor Ilustración habrá más virtud entre los seres humanos. La idea platónica de perfección moral se perpetuaba, a través de la razón, en el tiempo moderno. Nietzsche crítica con fuerza, en *El crepúsculo de los ídolos*, la tríada socrática: conocimiento-virtud-felicidad.

A Herder le parecen una farsa el discurso zalamero y las presunciones civilizadoras que atribuyen a los medios de la educación moderna.

Todo es un engaño derivado de la enfermedad de la importancia. La incurable egolatría que nace de tener la razón.

Con ese ardid Europa arrojó el escarnio y la burla sobre todo el pasado histórico de la humanidad. Con la bandera del ideal supremo de la época se atropelló y corrompió los usos y las costumbres de todos los pueblos del orbe: “toda la superficie de la tierra se hace estercolero en el que buscamos granos y cacareamos, ¡Filosofía del siglo!”²⁴⁹

Con respecto al Estado, Herder opina que en él habitan los nuevos bandidos y salteadores de caminos, sólo que la fortaleza y el escudo del ejército a su servicio hacen innecesarios los riesgos que aquéllos corren permanentemente. Los nuevos ladrones carecen del coraje y de la fuerza de sus antepasados. Dios nos guarde, bromea el filósofo, de las nuevas virtudes estatales que crecen y abarcan cada vez más amplias regiones de las actividades del género humano.

El filósofo calcula que la historia trazará una línea recta perfeccionando a su paso las generaciones sucesivas. Contra la algarabía ingenua de la Ilustración, Herder opone la

²⁴⁹ Johann Gottfried Herder, *La otra filosofía de la historia...*, *Op.cit.*, p.111.

probabilidad de que los seres humanos, sin importar cuántos siglos pasen, seguirán siendo solamente hombres y mujeres. Después de todo, los seres humanos no son más que intermediarios, arrogantes y tímidos, con rasgos angelicales y diabólicos. Esta doble criatura puede transformarse de mil maneras pero casi siempre ocurren tales cambios en concordancia con la estructura del entorno que habitan. Son las mutaciones climáticas y ambientales las que permiten entender las virtudes y vicios regionales y nacionales.

Las flores que crecen bajo un cielo pueden marchitarse fácilmente en otro espacio de la geografía terrestre.

La idea de Herder es que la esperanza humana se presenta con envolturas diversas pero comparten los deseos y las capacidades para alcanzar la felicidad.

Por ello resulta absurdo autoproclamarse el centro de la cultura y de la creación. El mundo es el palacio de Dios y, en ese sentido, los vínculos y conexiones entre los pueblos y las culturas, los vicios y las virtudes, el pasado y el presente, son infinitas y multiformes.

El mundo entero es un abismo, una obra enorme habitada por nombres, voces y fuerzas que, sin duda, contribuyen más a la confusión y al extravío que a la claridad y a la virtud.

Se pregunta Herder si en el árbol de la humanidad el siglo XVIII representa el águila parada en la cima o una mínima fibra de una rama o una hoja. Le interesa enfatizar que los seres humanos, sin importar su jerarquía, reservan fuerzas para el todo y albergan en sus sentimientos la idea de la felicidad. De tal suerte que si para alcanzar el bienestar es necesario convertirse en una vasija de barro, entonces seremos una vasija de barro; pero si las circunstancias exigen convertirse en depósitos de oro entonces seremos vasijas de oro. Nadie podría quejarse con el artesano.

La más noble influencia que puede derivarse del siglo XVIII se encuentra “en su carácter tardío, su altura y perspectiva.” Miles de años incubaron el sentido superior de Europa. Desde Oriente, donde Herder ubica el origen de la especie humana, provienen los sentimientos humanos y la religión.

Desde los griegos con su arte y literatura refinadas, “la más bella flor del espíritu humano, de heroísmo, del amor a la patria, del sentimiento de libertad, de la afición artística, del canto, del tono poético, del brillo del relato, del trueno de la elocuencia del comienzo de toda sabiduría civil tal como existe ahora, es de ellos.”²⁵⁰ Pero fueron todas ellas culturas

²⁵⁰ *Ibid.*, p.118.

únicas que florecieron en un tiempo en el que las fuerzas y tendencias históricas convergieron de manera singular.

Una sola vez ocurrieron en la historia, no hay repeticiones posibles.

Desde todos los siglos, pues, despunta la aurora que hoy ilumina al siglo XVIII de Europa. Imagina Herder distintas posibilidades históricas para el continente europeo entre las cuales, no es la menor suponer una herencia directa de Grecia o de Roma, esa es la leyenda más sistemáticamente explorada por el romanticismo alemán. La colosal y arraigada presencia de Arabia en el devenir de la cultura humana desmiente a las claras la debilidad de tales historias. Con ello la historia revela que tenía otro destino, que antes debían desarrollarse los frutos y las flores del mundo árabe. La historia en su conjunto se hubiera alterado si los pueblos del Norte, por ejemplo, se hubieran combinado en forma diferente o si el Papado no hubiera existido.

De igual manera Herder argumenta que ninguna nación o cultura, por más similares que parezcan, son iguales a las anteriores. Todo está en permanente transformación, las ciencias griegas, para no ir más lejos, se hicieron romanas en Roma; Aristóteles se convirtió en un árabe escolástico y desapareció, entre todos los cambios, el heroico y maravilloso canto de Homero. En ningún país o cultura han podido reverdecer viejos laureles retrocediendo las ruedas de la historia.

No existe manera de comprender con plenitud y fidelidad la revelación de Dios sobre la marcha de la historia de la humanidad. Reconoce Herder que ciertamente existen trabajos que se aproximan al entendimiento de la filosofía de la historia de la humanidad; no obstante, todo le parece “velado y desordenado.”

La pretensión de sistematizar y clasificar “la marcha de Dios a través de los pueblos”, a la manera de Montesquieu, le parece un edificio gótico plagado de palabras confusas, imprecisas, inútiles y vacías. Una Torre de Babel. Imposible encontrar un genio que nos restaure la historia de la humanidad a través de los siglos. Tanto los pueblos salvajes, como Roma y Grecia, contribuyeron con sus culturas e idolatrías a tejer la historia de la humanidad. Y concluye apuntando que el cristianismo de su tiempo constituye “la historia del más importante mundo humano.”

La esperanza de Herder es que pronto los seres humanos aprendan a valorar culturas y épocas que ahora son profundamente despreciadas. Entonces nacerá el sentimiento de pertenencia a la humanidad y, con ello, será posible pensar en una felicidad universal.

Nuevamente critica a Montesquieu por la forma en que simplifica la diversidad de los pueblos a modelos generales. Todo lo mide, todo se remonta, dice Herder, a la “estrechez de su medida y su tiempo.” Dos o tres palabras le bastan para incluir mundos, lenguas y culturas múltiples y diversas. En realidad lo que Montesquieu realizó fue la primera aproximación a la construcción de los tipos ideales. Pero no están elaborados sobre regularidades estadísticas de los datos empíricos, sino sobre el conocimiento sensible de cada comunidad humana que presenta una traza propia de desarrollo humano.²⁵¹

La figura de Sócrates, encerrada en Atenas, con las costumbres locales y la sencillez de los tiempos griegos, le proporciona a Herder el ejemplo pertinente para contrastarla con los seres humanos del tiempo moderno, que él denomina “ciudadanos del mundo.” Muy probablemente las enseñanzas de Sócrates en torno a la verdad, la belleza y la virtud harán bostezar a cientos de ciudadanos del mundo moderno y, blasfemando contra ellas, “preferirán las cadenas fatídicas del hábito y seguridad siendo lo que son.” Pero quizá otros cien más lean y aprovechen sus enseñanzas, por eso Sócrates debe seguir hablando.

Cuando se habla de Sócrates y de su pensamiento, la ética derivada de su magisterio no puede limitarse a la estatua coronada con hojas de álamo para recordar la inmortalidad del filósofo. El de Sócrates debe ser un pensamiento vivo, tal y como Jenofonte y Platón lo aprendieron y posteriormente lo llevaron a la escritura. En ese respecto resulta más inteligente promover la filantropía socrática que el civismo y el patriotismo.

Compara Herder a Sócrates con Newton y revalora la influencia de estos dos hombres sobre la historia de toda de la humanidad, ambos sabios aspiraban a seguir “la corriente de la fuerza divina”, que se empeña en ser descubridora y salvadora del alma y el cuerpo

²⁵¹No obstante la crítica es necesario reconocer, como lo hace Isaiah Berlin, que Montesquieu también tiene marcada influencia sobre la obra de Herder: “Como un botánico de la sociedad humana Montesquieu describe los tipos ideales que clasifica. La célebre división de sociedades en monárquicas, aristocráticas, republicanas y despóticas. Como clasificación indudablemente deja mucho que desear; su importancia no radica en el grado en que los conceptos que emplean hayan producido métodos fértiles de análisis o predicción, sino en el hecho de que este tipo de clasificación –mediante modelos idealizados, análogos a los cuerpos perfectos de la física– estaba destinado a una notable carrera en los análisis sociológicos e históricos de Herder y Saint-Simon, Hegel y Comte, Durkheim y Max Weber.” Isaiah Berlin, “Montesquieu”, en *Contra la Corriente...*, *Op.cit.*, p.220.

humanos. De esa manera los medicamentos del tiempo presente son más efectivos para combatir a la vejez y a la muerte.

Confía Herder en que los inventos y descubrimientos redundarán en una mejor educación de la humanidad y, de la misma manera, advierte que es la educación el camino para consolidar la felicidad:

Más que nunca el mundo de ahora necesita del hombre educado a la virtud simple. Allí donde todas las costumbres son iguales, en donde todas son igualmente llanas, justas y buenas, no es gracia educar. La costumbre educa y la virtud se confunde con la mera costumbre. Pero aquí toda virtud es una estrella reluciente en la noche ¡un diamante en un montón de tierra caliza! A un hombre entre manadas de monos y máscaras políticas, le resulta mucho más fácil educar con el sereno ejemplo divino ¡levantar ondas en torno y en pos de sí, tal vez hacia el futuro!... Habrá tantos más recursos y recursos más grandes de la educación en ciertos aspectos, cuantos más sean los resortes exteriores que te falten además a ti y a tu hijo. Recuerda para qué alta virtud lo educas, mucho más alta que la que podían lograr y se les permitía a Licurgo y Platón. Es la época más hermosa para una virtud serena, silenciosa, casi siempre desconocida, aunque tan elevada, tan difundida.²⁵²

Johann Gottfried Herder sintió que el siglo tenía demasiada luz y muy poco calor. Esa luz fría, ciega, oscurece y genera miseria humana. Se podía pensar, por lo tanto, en una “moderada luz y calor vital.” La luz del siglo, en consecuencia, debía ser vivificada para no convertir en un osario inservible los conocimientos muertos del pasado. Le parece absurdo que los motivos para la acción de la humanidad se encuentren ahora en consoladoras y abstractas sentencias universales.

Herder vislumbra en medio de tanta confusión y materialidad la aurora de una época superior. Los resortes para la acción estarán inspirados y serán la expresión de la virtud divina. Una virtud que nace de sentir el placer de conocer a los otros y vivir la concreta terrenalidad de la naturaleza humana. Una ética digna y edificante fundada sobre las felicidades terrenas. Espera que la humanidad arribe a un comportamiento moral menos pervertido por el interés material.

No oculta Herder su disgusto por los nocivos efectos que sobre la familia trae consigo la sociabilidad y el trato fácil entre hombres y mujeres. El amor conyugal y hasta el

²⁵² *Ibid.*, p.130.

sentimiento materno se alteraron profundamente con la liberalidad de costumbres que rebajó el honor, el decoro y el comportamiento: “¡abismo de males irreparables, por cuanto hasta las fuentes del mejoramiento y la creación, la juventud, el vigor vital y mejor educación están cegadas!”²⁵³

El dinero y la cortesía, escribe el filósofo, han abierto todas las cerraduras. De tal suerte que el balance lo lleva a concluir que los conceptos de libertad humana, sociabilidad, igualdad y felicidad absoluta no parecen estar dando muy buenos resultados en el corto plazo. Quizá, ironiza Herder, porque la Providencia ha decidido que el mal haga nacer al bien. Pero mientras tanto tales conceptos seguirán causando con su abuso muchas desgracias para el género humano. El caos que observa es una confusión general de clases en la que “ascienden los inferiores al lugar de los superiores orgullosos” y, en muy poco tiempo, débiles y hastiados, resultan peor que aquellos.

En medio de la decadencia y la barbarie Herder apunta que se asoma un mundo nuevo: “También el curso de la Providencia llega a su destino pasando por millones de cadáveres”. La confianza de Herder en la filosofía de la historia es contundente cuando, después de reconocer los vicios, el egoísmo prevaleciente, la sed de sangre y la elevación de los inferiores sobre los superiores orgullosos, escribe que: “todos llegaremos a ser –para bien nuestro- después de mucho desorden y muchas miserias, aquello a lo que aspira y tanto elogia nuestra filosofía: hermanos.” Herder traza el camino para el encuentro con el ser y está precedido por la miseria y el caos. La descomposición moral del mundo está pariendo una nueva era en la que Europa será desplazada del centro por los pueblos encadenados y sojuzgados por ésta.

Cuántos más medios e instrumentos inventemos los europeos para sojuzgarlos a ustedes, las demás partes del mundo, para engañarlos y saquearlos, con todo quizá alguna vez les corresponda a ustedes triunfar. Nosotros atamos las cadenas con que ustedes nos arrastrarán; las pirámides invertidas de nuestras constituciones se van a poner en pie en su suelo y ustedes con nosotros.²⁵⁴

Una vez escrito lo anterior Herder niega que la misión del filósofo sea el de vaticinar cuál será el mundo y cuáles las fuerzas vitales que habrán de emerger de las ruinas. Pero

²⁵³ *Ibid.*, pp.133-134.

²⁵⁴ *Ibid.*, p.138.

guarda la optimista certeza de que, aún bajo el despotismo revestido con cadenas de flores, “trabajamos para un gran porvenir.”

Lo Uno diverso

El final del libro está destinado a replantear la conexión de los pequeños sucesos de la historia, el sentido de los mismos como totalidad en sí mismos, en unidad indeterminada con el gran Todo.

La misma circunscripción de mi lugar en la tierra, el deslumbramiento de mis miradas, el fracaso de mis fines, el enigma de mis inclinaciones y apetitos, la derrota de mis fuerzas referidas sólo a la totalidad de un día, de un año, de una nación, de un siglo, todo eso me prueba que yo no soy nada, que la totalidad, en cambio, lo es todo. ¡Qué gran obra a la que pertenecen tantos grupos difusos de naciones y épocas, figuras colosales casi sin horizonte ni perspectiva, tantos instrumentos ciegos que obran todos con la ilusión de la libertad y a pesar de eso no saben para qué hacen ni para qué, que no preven nada y con todo colaboran tan afanosamente como si su hormiguero fuese el universo. ¡Qué gran obra ese todo! ²⁵⁵

La idea de complejidad en las más mínimas acciones humanas, preñadas de tragedia, oscuridad y aurora, son inabarcables por los seres individuales, “infinitamente pequeños para el orgullo que pretende serlo todo, saberlo y formarlo todo...”

Pero si en *La otra filosofía de la historia* el espíritu de Herder en torno a la formación de la humanidad se muestra esperanzador, en *La Idea de la humanidad*, un breve ensayo del mismo 1774, la perspectiva parece cargar las tintas en la decadencia. Veamos.

“Como usted teme que puedan criticar la palabra humanidad, ¿no podríamos reemplazarla por género humano, humanitarismo, derechos del hombre, deberes del hombre, dignidad humana o amor al hombre?”, ²⁵⁶ se pregunta irónicamente el filósofo al inicio del ensayo dedicado a explorar *La idea de humanidad* (1774).

²⁵⁵ *Ibid.*, p.144.

²⁵⁶ Johann Gottfried Herder, “La idea de humanidad”, en *¿Qué es la ilustración?*, Tecnos, Madrid, 2007, pp.61-66. Traducción de Agapito Maestre y José Romagosa.

En *La Idea de humanidad* Herder muestra una visión decadente del género humano: “Ninguna persona razonable aprueba que se haya degradado tan bárbaramente el carácter del género al cual pertenecemos”.²⁵⁷

Los derechos del hombre sólo pueden ser comprensibles y válidos, escribe, al lado de los deberes del hombre, en relación de reciprocidad. La misma relación observa entre dignidad humana y amor al hombre. La expresión que ordena el amor al hombre le parece tan abstracta que termina siendo el pretexto “para no tener que amar realmente a ninguno.”

El concepto de humanidad le parece más adecuado que el de humanitarismo. “La humanidad es el carácter de nuestro género”, es un atributo innato, pero tiene que ser formado, pues sólo existe en nosotros como proyecto. Tiene que convertirse en el fin de la vida humana. El gran valor deber ser alcanzar la humanidad.

Ella “es el arte de nuestro género”: la formación de la humanidad es lo divino.

Si la formación de la humanidad por cualquier razón se suspende entonces el ser humano corre el riesgo de caer en la más cruda bestialidad, en la brutalidad. Y no concibe ninguna alma noble -“amante del honor”- capaz de pensar en la redacción de unas cartas para fomentar la brutalidad.

Cuando los seres humanos cayeron en la cuenta de la pobreza de su ser exterior, lo exigüo de su fuerza de voluntad y sus limitaciones en comparación, por ejemplo, con el mundo animal y la naturaleza, sintieron “abatimiento, flaqueza y enfermedad.” El conocimiento de la concepción del mundo de otras culturas le permite a Herder observar que, quizá por ello, esas debilidades están cosidas a la visión oriental del carácter de lo humano (*menschlichkeit*).

De ahí nace la compasión por el ser humano, por sus miserias, de ahí nace la necesidad de pensar en “prevenir las y remediarlas.”

Su mirada revalora la riqueza de la tradición oriental cuando subraya que en esa región son muy abundantes las expresiones sobre las virtudes que los seres humanos deben tener, como inherentes al ser mismo: “Sería muy injusto negarles humanidad por el sólo hecho de que no poseen la palabra”. Ni siquiera los griegos fueron capaces de mirar, como los orientales, la pobreza del ser.

²⁵⁷ *Ibid.*, p.61.

Al igual que los jusnaturalistas, Gottfried Johann Herder pensaba que el primer deber de la humanidad era el de la autoconservación. En segundo lugar, reconoce el deber de proteger a nuestros conciudadanos más débiles “de la maldad de la naturaleza o de las torpes pasiones de su propio género.”

Ese fue el origen de los derechos del hombre y de gentes.

La religión reconoció el deber de no matar, la solidaridad con los débiles, el cuidado de los heridos y el entierro de los muertos. El vínculo matrimonial, las relaciones entre padres e hijos, entre nativos y extranjeros. En fin, “lo que la poesía y la sabiduría legisladora había empezado, lo llevó a su término la filosofía.”

Lo que Sócrates logró en Grecia con su legado moral, lo hizo en China Confucio y Manú en la India: “Las leyes de los deberes humanos no han sido desconocidos por ningún pueblo de la tierra”.

Rememorando la dureza de las leyes de Roma, Herder apunta que quizá las sanciones pudieran ser justas, pero difícilmente eran humanas. Por eso cuando los nobles trataban a sus servidores con humanidad antes que como ciudadanos del imperio, se les denominó *humanissimus*. Así pues, la idea de humanidad suavizó las leyes y deberes de los ciudadanos de Roma.

La humanidad es la hija de la filosofía y de la ciencias formativas.

Incluso en los tiempos oscuros la palabra humanidad ha mantenido vivo el recuerdo de la belleza de los fines originarios.

El juicio sobre las ciencias de su tiempo sigue el tono oscuro cuando apunta que “no podemos llamar con justicia humanas a las ciencias actuales; las necesitamos tanto como los romanos.”

Herder consulta después el significado histórico de la palabra hombre (*homo*). Lo encuentra ligado a portador de deberes, súbdito, vasallo y servidor. Por debajo de esta categoría se ubicaban los que no tenían ningún derecho y, por encima, los *superhombres*, los dueños de los súbditos y servidores. ¿Cómo demostrar la liberación de los hombres y el pasaje a la figura del superhombre liberado?

Mediante un juramento que se llama deber humano (*homagium*) se tenía que mostrar que no se era un *homo*. De ese genealogía procede la pésima, la baja idea del hombre que aún

prevalece: “su raíz de origen no significa otra cosa que hombre despreciado, *Mennisk* (en alemán hombre = *Mensch*) un pobre hombre.”²⁵⁸

También la palabra gente *Leute* en alemán contiene connotaciones peryorativas, pues se refería a la gentuza.

Y concluye devastador: “El género humano, tal y como es ahora, y probablemente seguirá siendo por mucho tiempo, en su mayor parte no tiene dignidad. De ahí que debamos compadecerlo, antes que respetarlo”. Subraya que el hombre debe ser educado, cuidado, hasta alcanzar un día la dignidad.

Gottfried Johann Herder es considerado el padre del romanticismo en el sentido más tradicional de unidad orgánica entre nacionalismo, historicismo y espíritu del pueblo.

La influencia del pensamiento filosófico y lingüístico, que explora a profundidad las diferencias entre las lenguas y las culturas, y que en muchos sentidos sienta las bases de la moderna filosofía del lenguaje, ha sido enorme sobre filósofos como Hegel, Goethe, Stuart Mill y Dilthey.²⁵⁹

En el preámbulo a la segunda edición de *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad* (1784-1791), Herder lamenta que sus ideas no sólo hayan sido utilizadas sin los créditos correspondientes, su mayor preocupación es la distorsionada interpretación que supone que aquella alegoría de *la infancia, juventud, edad viril y avanzada* que él restringe a "unos pocos pueblos de la tierra", haya servido para inferir que la historia de las culturas marcha por caminos similares o incluso homogéneos.

Esa es una desmesura que se contrapone abiertamente con su amor a la particularidad. Ni una historia de la cultura y mucho menos una filosofía de la historia de la humanidad, así, en singular, pretenden salir de la pluma de Herder. Las preguntas con las que se deslinda de esa malsana interpretación son elocuentes: "¿Qué pueblo hay en la tierra que no tenga cultura propia? ¿No resultaría demasiado angosto el plan de la Providencia si todo el individuo del género humano hubiese sido creado para lo que nosotros calificamos

²⁵⁸ *Ibid.*, pp.65-66.

²⁵⁹ En un ensayo memorable Octavio Paz revalora la importancia histórica que la obra de Herder adquiere con el tiempo: “Cualquiera que sea el origen del habla, los especialistas parecen coincidir en la “naturaleza primariamente mítica de todas las palabras y formas del lenguaje...” La ciencia moderna confirma de manera impresionante la idea de Herder y los románticos alemanes: “parece indudable que desde el principio el lenguaje y el mito permanecen en una inseparable correlación... Ambos son expresiones de una tendencia fundamental a la formación de símbolos: el principio radicalmente metafórico que está en la entraña de toda función de simbolización” Octavio Paz, *El arco y la lira* en *La casa de la presencia*, Obras Completas 1, Fondo de Cultura Económica, México, 1998, p.61.

de cultura y que a menudo no es más que refinada debilidad? Nada más indeterminado que esta palabra."²⁶⁰

Una visión no progresista de la historia estaba presente en su pensamiento.

Cuando Herder se preguntaba por la felicidad de los hombres -y hasta dónde puede existir ésta en la tierra- encuentra que la infinita diversidad de los hombres hace imposible pensarla en términos universales o necesarios.

No ve en la felicidad el fin supremo de todas las culturas, como pensaba Aristóteles.

Y es un engaño creer que la Providencia estimó que el bienestar de sus criaturas debía de ser uniforme.

Para Herder no existe una norma que permita decidir el progreso o retroceso de las culturas. La primera afirmación de su libro nos habla de la inconmensurabilidad de los valores culturales. Aquí, como en la posición de nuestro planeta con respecto a los demás, carecemos de parámetros comparativos.

Así, pues, si me fuera lícito comparar la condición general de los diversos planetas, aún en la organización y en la vida de sus moradores, con los distintos colores de un rayo de sol y con las distintas notas de un estado musical, diría que la luz del único sol de lo verdadero y lo bueno tal vez incida de modo distinto en cada uno de los planetas, de suerte que ninguno de ellos podría jactarse de gozar de ella por entero.²⁶¹

Ninguna cultura puede jactarse de poseer todo lo verdadero y todo lo bueno, pues el único sol proyecta sus rayos de manera distinta sobre cada uno de nosotros. Es una clara expresión de resistencia a la universalidad de la historia.

Por otra parte, en la visión orgánica de este predicador de Mohrungen (Prusia oriental), no cabe la idea de que un mundo que está en permanente rotación y cambio, apostando a la diversidad, alguien pueda pensar en ortodoxias filosóficas o religiosas que casi siempre terminan negando o asesinando al diferente.

Cuando gira la tierra cambian los climas y las cabezas de los hombres con ella: las costumbres, las religiones y las creencias. La manzana de la belleza crece en la unidad de

²⁶⁰ Gottfried Johann Herder, *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*, Losada, Buenos Aires, 1959, pp.9-10.

²⁶¹ *Ibid.*, pp.22-23.

la diversidad. La perfección del círculo como figura geométrica, que es la forma de la tierra, nos permite afirmar siempre que el centro del planeta es "Ahí, donde tú estás".

No hay un sólo centro de gravedad cultural. Es la disolución de la idea eurocéntrica de la Ilustración. La intención de la naturaleza es brindar al hombre "...la rica diversidad de los azares."

El capítulo octavo de sus *Ideas...*, cuando el autor decide pasar de "las fuerzas naturales del hombre a su espíritu...", inicia con una fundamental propuesta de conocimiento que se aleja de las abstracciones de los metafísicos que universalizan el alma de los seres humanos.

El filósofo de la historia no puede basarse en una abstracción sino únicamente en la historia, y si no ordena los innumerables hechos aislados bajo un punto de vista común, corre peligro de obtener resultados erróneos. A pesar de todo, intentaré avanzar por este camino, pero en lugar de cruzar el océano por el aire, prefiero mantenerme cerca de las costas, es decir, me atenderé a algunos hechos ciertos, o que tengo por tales, para sacar de ellos mis conclusiones dejando a otros más afortunados el ordenarlos y utilizarlos mejor.²⁶²

Me parece escuchar aquí en la reunión de "hechos aislados bajo un punto de vista común" las raíces de los tipos ideales que tanta gloria dieron en el siglo XX a Max Weber.²⁶³ Herder afirma la existencia del espíritu del hombre en la historia. La individualidad histórica. Uno de los orígenes de la sociología comprensiva. Wilhelm Dilthey, como ya vimos, había abrevado de esta misma fuente, su excelente estudio preliminar a *Laocoonte o sobre los límites de la poesía y la pintura* (1766), de Gotthold E. Lessing, es profundo y elocuente.

Herder recupera las enseñanzas de David Hume y Georg Hamann para reconocer en los sentidos y la intuición el fondo y el fundamento del conocimiento. Sólo a través de ellos son pensables "los sentimientos humanitarios." Pero también valora en ellos el sentido de lo sacro.²⁶⁴

²⁶² *Ibid.*, p.219.

²⁶³ Max Weber es quizá el autor del siglo XX que más influencia tuvo en la comprensión e interpretación histórica que Paz desarrolla en *El ogro filantrópico* y ensayos posteriores. Gina Zabludovsky desarrolló varias ideas al respecto.

²⁶⁴ Sobre la presencia de David Hume en Herder, Isaiah Berlin recuerda una carta reveladora en la que "Hume –escribió Hamann a Herder en 1781 (evidentemente queriendo contrastarlo con Kant) – es siempre mi hombre, porque cuando menos rindió homenaje al principio de la fe y lo incorporó en su sistema" Cfr., Isaiah Berlin, "Hume y las fuentes del irracionalismo alemán" en *Contra la corriente...*, *Op.cit.*, p.256.

La antropología moderna, nos dice Herder, ni como fábula acepta la imagen de pueblos insensibles o sordomudos. La multiplicidad infinita de sensaciones individuales es su punto de referencia: "...no hay una medida común de las diversas sensaciones para dos organismos distintos."

Ni la vista ni el tacto son iguales en climas y mundos de vida diferentes. Alimentos y procesos digestivos pueden afectar los estados de sensibilidad en la piel, "los principios de honor" de la tradición americana -Herder habla de América del Norte- junto a sus climas extremos y sus creencias religiosas, permiten comprender la "apatía estoica" frente al dolor que sus habitantes experimentan.

También su alejamiento de los placeres sensuales.

La insensibilidad dérmica es pues producto de una historia tejida por fuerzas naturales y espirituales. En sentido contrario, los habitantes de la India le parecen las criaturas "más delicada (s) en lo que al goce de los órganos sensibles se refiere."

La ausencia de bebidas fermentadas y alimentos condimentados les dan un sentido del gusto especial y más fino.

Por otra parte, Herder continúa el fortalecimiento de su idea de incomensurabilidad de las culturas y los individuos cuando enfatiza el mejor desarrollo de la sensibilidad en culturas consideradas como "no civilizadas." Ahí es donde observa tres virtudes que Europa estaba perdiendo gradualmente en ese tiempo. En primer lugar la limpieza, después la moderación y, finalmente, el ejercicio físico. Vaya actualidad de Herder.

Los pueblos de las latitudes más ricas viven frugalmente; no creen que el hombre tenga por destino la excitación antinatural de sus nervios y la cotidiana asimilación de tóxicos que deterioran sus humores. Las tribus de los brahmanes, por ejemplo, no han probado la carne ni el vino desde los tiempos más remotos.

Ahora bien: si en los animales se hace visible qué poder ejercen estos alimentos sobre el sistema de los sentidos, cuánta mayor no ha de ser esta influencia en la flor más delicada de todas las organizaciones; el hombre.²⁶⁵

Herder eslabona las cuentas de un rosario de críticas contra los hábitos alimenticios de los europeos que atrofian "la flor de los goces y los placeres (que) es el amor sensual" con los

²⁶⁵ Johann Gottfried Herder, *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*, Op.cit., p.222.

excesos de la opulencia. Para el filósofo educado en Königsberg la vista y el oído, que en el hombre adquieren un desarrollo supremo, son más agudos en Mongolia o los desiertos árabes. Con estas características el hombre se encuentra más proclive al buen humor y al goce sensual que los entretenimientos de la razón especulativa. Vivir en cuerpo y alma el instante presente, sin preocupaciones pasadas o futuras, es el "fundamento de la felicidad sensible del hombre."

La música es "el primer grado de una vida sensitiva más refinada." Junto a la danza constituyen "la alegría general de la tierra."

En las canciones populares Herder descubre el temperamento y la intimidad de los pueblos. En términos generales se trata de un mundo de sensaciones restringidas a una geografía particular. Así las fantasías y la imaginación son de dimensión exclusivamente cultural. Pero no sólo la sensibilidad es recortada, también lo es la imaginación que se ve fuertemente orientada por la tradición. La santidad de la tradición garantiza la legitimidad y aleja los conflictos de desobediencia.

La tradición significa la herencia espiritual de los pueblos.

En opinión de Herder las comunidades dotadas de "imaginación más excitable" son las culturas próximas "... a la soledad, los parajes salvajes de la naturaleza, el desierto, las regiones rocosas, la costa del mar azotada por los vientos, la vecindad de los volcanes en actividad u otras zonas de acontecimientos no explicables a primera vista."

En la soledad de los desiertos nacen los soñadores y las imaginaciones febriles. Previo raptó extático, que lo condujo al cielo, ahí recibió Mahoma el *Corán*. Los chamanes son una leyenda viva en el mundo, Herder apunta que "tres cuartas partes de la humanidad son dadas a esas creencias" o al culto a la naturaleza que alternativamente lo subyuga y lo libera.

El modo de vida y el genio de cada comunidad son factores de primer orden cuando se piensa en el desarrollo de la imaginación. Cazadores, pescadores y pastores aman y observan de diferente manera a la naturaleza y, por si fuera poco, "el carácter nacional" es motivo de mayor diversidad. A Herder la mitología específica de las culturas le parece una imagen de su propia manera de ser. En ese orden aún los pueblos más grotescos

significan el ensayo del alma humana que se congratula de soñar y permanecer en su infancia.²⁶⁶

El recurso de la fantasía, aún tan poco explorada, es para Herder una potencia mental impar, mejor aún; la fantasía reúne las potencias superiores y es el punto de convergencia entre el cuerpo y el espíritu: “algo así como la flor y nata de toda la organización sensitiva para el uso ulterior de las potencias intelectivas.” Es tan profunda la raíz de la herencia que algunas tribus sienten compartir, incluso, hasta las enfermedades de sus miembros por considerarse genéticamente similares. Para curar las llamadas enfermedades de la fantasía, narra Herder, algunos pueblos instituyeron la fiesta del sueño "puesto que al que sueña le es lícito todo cuanto le ordene su espíritu."

El poder mágico de los sueños es proverbial y Herder localiza ahí el origen de las musas de la creación poética. Lenguaje incomprensible para la pura razón. El mapa terrestre registra fantasías, sueños y mitologías de matices infinitos. De ahí que no se pueda concebir un plan universal de la Providencia: las concepciones y sentidos del bienestar que un pueblo abraza pueden distar y hasta contraponerse radicalmente con los de otro.

La inteligencia práctica del género humano está relacionada con el sistema de necesidades y con los mundos de vida, pero en todas partes son las costumbres y tradiciones las que la definen. Cazadores, pastores y pescadores son diferentes según la geografía y los climas en donde se realizan tales actividades. Donde las circunstancias naturales resultan adversas las actividades laborales son más variadas. En algunas partes, por ejemplo, fue el camello y en otras el caballo el medio para la conquista y la exploración de las tierras desconocidas.

La concepción de lo tuyo y lo mío tampoco es una concepción universal.

²⁶⁶ “Lo que comenzó a cuestionarse era la validez de cualquier ley –las reglas presuntamente impuestas reunidas por Dios, la naturaleza o el príncipe- que confiriese autoridad y exigiese obediencia universal. Se buscaba la libertad y la auto-expresión, la libre expresión de la voluntad creadora que en su forma más pura y fuerte se encontraba entre los artistas, pero que estaba presente en todos los hombres. Para Herder esta energía vital estaba encarnada en las creaciones del genio colectivo de los pueblos: leyendas, poesía histórica, mitos, leyes, costumbres, canciones, danza, simbolismo religioso y secular, templos, catedrales, actos rituales eran todas formas de expresión y comunicación, creadas, no por autores individuales o grupos identificables, sino por la imaginación colectiva e impersonal y la voluntad de la comunidad entera, actuando en varios niveles de conciencia; así, creía, fueron generados esos nexos íntimos e impalpables en virtud de los cuales una sociedad se desarrolla como un único de todo orgánico.” Cfr., Isaiah Berlin, “Nacionalismo: pasado olvidado y poder presente” en *Contra la corriente...*, *Op.cit.*, p.455.

Y la jerarquía de los sedentarios que la agricultura promueve, y algunos clasifican como rasgo indudable de progreso, es vista por muchos pueblos y culturas como la cuna de "bestias de carga encadenada y como aborto degenerado de la especie humana."

En el orden de los valores de los nómadas, antes que la seguridad y/o el bienestar brindados por la propiedad, está la libertad.

En realidad su afán es justiciero y con tonos imperativos demanda que la historia de los llamados pueblos bárbaros sea considerada como momentos igualmente importantes y necesarios para la formación de la humanidad.

Sólo así es posible comprender que la inteligencia práctica del hombre es, como la naturaleza, variada y múltiple. Herder también piensa que la esfera de los instintos y las sensaciones del género humano se corresponden plenamente con su sistema de vida y sus tradiciones. Cada ser humano es una individualidad genética irrepetible y el mundo "es una creación hecha especialmente para él."

La auto-conservación le parece "el fin primordial" de la especie, por ello niega, como falsificación de la historia, la óptica hobbesiana que mira "al hombre como lobo del hombre". A su favor esgrime el nacimiento de los humanos en círculos de amor y protección quizá inmerecidos. De tal manera que la supervivencia es la prueba que fortalece, contra la idea de la guerra y de la destrucción permanente, el argumento de la sociabilidad del hombre.

Su posición se aproxima a la perspectiva roussoniana del buen salvaje. Es el "aliento pestífero de las ciudades" lo que propicia una vida maligna y conflictiva. El ser humano, con todos sus defectos, no es capaz de acumular, en su opinión, "un odio prolongado."

La edad viril, que propicia la unión con alguien tan diferente como la mujer, así lo atestigua a lo largo de la historia. Por otra parte, atribuye al plan de la naturaleza la multiplicidad de las lenguas. La diversidad cultural es la expresión natural del cosmos.

Con ellas, con las lenguas, quería conjurar las monstruosas concentraciones humanas que enfrentan y producen el encono y la rabia de la especie humana. Por encima del odio del ser humano el imperio del "amor gozoso." Ese sentimiento es "el móvil más poderoso" y desde el origen influye sobre la creación. El amor a los hijos, los amigos (como en Hölderlin, el más noble vínculo entre los hombres). Y el amor a la mujer. La correspondencia orgánica del hombre con el cosmos.

En el estudio sobre Vico y Herder -que Isaiah Berlin nos legó- dejó claro que el filósofo no desdeñaba, en su comprensión de la historia y la sociedad, la utilidad de los métodos cuantitativos, pero privilegió la voluntad de pensar en los imponderables y el azar: donde van a estrellarse los esfuerzos de la ciencia natural.

En lo que tiene que ver con la visión organicista de la historia - apunta Berlin- no se trataba de nada nuevo. Desde Aristóteles, pasando por la escolástica y hasta santo Tomás, la habían desarrollado ampliamente. Edmund Burke, el padre del pragmatismo político inglés, también compartía la misma perspectiva organicista. Era tal vez la respuesta más aguda a las propuestas mecánico-analíticas de la Ilustración francesa que, en su modalidad revolucionaria y sangrienta, tanta desazón generaba en Burke. Enemigo de la inestabilidad política, el inglés veía con recelo y desconfianza los cambios políticos y escribió que era preferible no hacerlos, pero si no había remedio había que realizarlos con mano temblorosa.

Herder pronto rompió con el original entusiasmo despertado por la Ilustración. Alemania y su herencia espiritual, presidida por la orgullosa memoria del Sacro Imperio Romano-Germánico, tenía el terreno abonado para impulsar y promover la defensa de la individualidad religiosa. La mirada introspectiva del pietismo, que busca en la soledad una respuesta trascendental a los desgarramientos abismales del hombre, era una creencia que cultivaba el desdén por la vida externa y por el éxito fácil y, en esa medida, conducían a la solidaridad, a la apuesta por la bondad humana y a la iluminación interna. La fuerza de la Contrailustración crece en este paisaje. Lo mismo Hamann o Herder, que el virtuoso Emmanuel Kant, respiran este clima religioso no exento de exaltadas y aburridas expresiones de hipocresía. Pero los hermanaba la inquebrantable defensa de "la autodeterminación del espíritu" y de la independencia moral. Como quiera que se mire Herder había construido una *Weltanschauung* que remaba a contracorriente de la soberbia de la ciencia Occidental plagada de certezas e imperativos categóricos.

Isaiah Berlin llegó a Inglaterra después de los doce años, conocía por triste experiencia infantil el valor de la diferencia. Sin duda ello lo conduce a escoger, por referencia a valores, tres de los más memorables temas de Herder que deconstruyen la optimista ilusión ilustrada.

Primero está el acercamiento a la sensibilidad del pueblo, el sentimiento de pertenencia a una comunidad cultural. Isaiah Berlin le llama "populismo".

La segunda es la huella única e inconfundible que expresa la acción de los humanos en sociedad. Tanto la acción individual como la acción colectiva de un momento histórico.

La expresión de la colectividad es comprensible en su irrepetible forma de ser y actuar.

La tercera, y quizá la más importante para nuestro tiempo, es la relacionada con el pluralismo.

No alude aquí a la pluralidad de expresiones distintas. En realidad Herder se refiere al pluralismo ideológico y no sólo a la descripción de la pluralidad.

El pluralismo es el resultado de una formación filosófica que afirma los valores de tolerancia a la diversidad cultural. Herder argumenta, en consecuencia, la idea de la incomensurabilidad de los valores entre civilizaciones y culturas heterogéneas.

De ahí la incompatibilidad de valores y la tensión de valores.

Por ello el rechazo a cualquier ideología política que se presente como ideal, como la reconciliación plena de lo abstracto universal con lo concreto particular.

Es la negación y el escepticismo sobre las promesas sociales universales.

¿Cómo abordan los románticos el tema de lo uno y lo múltiple? ¿podrían afirmar que vivir es ser otros?

Gottfried Herder: la mirada preontológica del romanticismo alemán

A Gottfried Herder le interesa de manera relevante la formación, la humanización de los seres humanos. Y el cuidado es una voluntad, una disposición afectiva capaz de fundar y realizar el ser en libertad.

En este apartado busco los caminos que el cuidado me abre en la comprensión de que el proyecto es la obra del cuidado. El Cuidado (*die Sorge*) es una misteriosa palabra alemana, con sentido práctico, cuyo origen latino es *Curae* (inquietud en latín) o *Cura* en castellano. El primer propósito es pensar la relación que el cuidado de los románticos, Gottfried Herder y Wolfgang Goethe en particular, con el cuidado comprensor de las estructuras del ser del Dasein en la obra de Martin Heidegger.

El maestro José Gaos nos señala el comienzo del camino.

En un segundo momento quiero mostrar cómo esa categoría originaria atraviesa, más allá de los giros, las tres obras emblemáticas del maestro de la Selva Negra, a saber: *Ser y tiempo* (1927), *Kant y el problema de la metafísica* (1929-1934) y *Aportes a la filosofía. Acerca del evento* (1936-1938).

De la ontología fundamental al pensar ontohistórico. Transportado por los templos fundamentales se puede transitar de un momento a otro. Del momento de la preparación para la pregunta por el sentido del ser en general al inicio del otro comienzo, a la pregunta por la verdad del ser. Son fundamento y abismo (*Grund und Abgrund*).

El cuidado por el ser aparece como fundamento del ser del Dasein. El ser mismo del Dasein se manifiesta como cuidado. El proyecto es obra del cuidado. Es imposible pensar la verdad del ser sin el cuidado. Porque ésta se presenta en la existencia.

El cuidado es una estructura existencial que une con hilos poderosos a los otros existenciales para hacerlos comprensibles en su totalidad. Por ello es que la disposición anímica fundamental por el cuidado sea una meditación que supera los cambios de orientación lingüística de los giros heideggerianos que, según los estudiosos, pudieran ser por lo menos tres decisivos. La ontología de Aristóteles, la fenomenología de Kant y el estremecimiento de Nietzsche, que a su vez se estremecía con Hölderlin.

Para Hans Georg Gadamer incluso podría claramente distinguirse en el Heidegger tardío un giro hölderliniano. Lo que equivale a considerar a la imaginación trascendental, como lo hace en *Kant y el problema de a metafísica*, como hija del pensamiento puro y la intuición pura y, por lo tanto, como una posibilidad estructural que conduce a la realización del “sí mismo” finito a la trascendencia. Y con la intuición pura, “intuible”, aclara Heidegger ahí mismo, “solamente quiere decir que es perceptible por un órgano de los sentidos...desaparece la anterior limitación de su esencia a ser la raíz de la facultad teórica como tal.”²⁶⁷

El pensamiento puro, de lo sublime, encarna en la poesía trascendental de Hölderlin y el lenguaje adquiere, más allá del pensamiento condicionado de Kant, una nueva forma de nombrar al mundo -que no es irracional insiste Heidegger: son las formas simbólicas que nos acercan a la comprensión de la verdad del ser, es pensar la relación del ser con la esencia del hombre.

Jorge Juanes ha reflexionado sobre la relevancia de *Hölderlin y la sabiduría poética* para dar el salto a la comprensión de lo otro innominable, lo sublime. Lo sublime es la fusión de lo infinito en lo finito, la destrucción del primero en lo segundo” que se expresa en el “sometimiento total de la materia por la forma *a priori*.”

La forma expresiva de lo sublime es la mitología, los dioses, lo simbólico. Friedrich Nietzsche y Friedrich Schelling lo intuyeron magistralmente en la *Filosofía del arte* y en el *Nacimiento de la tragedia*. Lo bello y lo sublime, en su absolutidad, se comprenden mutuamente (Schelling); es decir, Dioniso habla el lenguaje de Apolo y, a su vez, Apolo habla la lengua de Dioniso: “meta suprema de la tragedia y el arte en general” (Nietzsche). Las ideas que en la filosofía se presentan en sí y por sí devienen dioses, porque al arte le son necesarios los dioses para la comparecencia de lo absoluto.²⁶⁸

En la *Carta sobre el humanismo* (1949) Heidegger reconoce que el lenguaje es la casa del ser y que es el pensar quien conduce al hombre a ese hogar: “Los pensadores y los poetas son los guardianes de esa morada”. Mediante sus palabras y voces muestran, ponen de manifiesto al ser y son los cuidadores de esa presencia. Es un actuar del pensar en el otro

²⁶⁷ Martin Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, Fondo de Cultura Económica, México, 2013, p.132. Edición, revisión de la traducción para esta nueva edición y traducción de apéndices de Gustavo Leyva.

²⁶⁸ Jorge Juanes, *Hölderlin y la sabiduría poética. (La otra modernidad)*, Itaca, México, 2003, p.115.

comienzo, “porque atañe a la relación del ser con el hombre” y al rechazo de la filosofía como técnica de domesticación.

El pensar resulta aquí una participación cuya base es “El compromiso por el ser para el ser” que se resuelve en la liberación del predominante lenguaje técnico que invadió y se apropió, desde Aristóteles y Platón, de la metafísica occidental. Es una invitación a subvertir la gramática en el camino para encontrar otros fundamentos, más originarios, para la metafísica.

Penser c' est l'engagement de l' Être. Aquí, la forma del genitivo, “de l'...” pretende expresar que el genitivo es al mismo tiempo subjetivo y objetivo. Efectivamente, “sujeto” y “objeto” son títulos inadecuados de la metafísica, la cuál se adueñó desde tiempos muy tempranos de la interpretación del lenguaje bajo la forma de la “lógica” y la “gramática” occidentales...Liberar al lenguaje de la gramática para ganar un orden esencial más originario es algo reservado al pensar y poetizar...nos tenemos que liberar de la interpretación técnica del pensar.”²⁶⁹

La experiencia de la esencia del pensar nace y vive a condición de liberar al lenguaje de la interpretación que reduce el pensar a la reflexión de la utilidad del “hacer” y el “fabricar”. Ese pensar tiene su fundamento en la *tekné* y abandona la esencia del pensar, pues olvida y deja de pensar al ser. Una parte de esta crítica a la fría técnica es de procedencia romántica y el vacío y la nada están presente en la poesía de Hölderlin

Con todo, Heidegger, de manera natural, se vuelve contra el idealismo y el romanticismo alemanes como posibilidad filosófica de inaugurar una comprensión del ser y desarrollar luego la interpretación ontológica existencial, la analítica tempóreo-existencial del Dasein. La crítica de Heidegger es muy consistente y va a los fundamentos del pensar. Y puede elaborar cuestionamientos tan severos porque los conoce muy íntimamente, como los había enriquecido Dilthey, quien transmite a Heidegger la aversión por las conclusiones definitivas.

Wilhelm Dilthey, una de mis fuentes para documentar el ser histórico del romanticismo alemán, le abre varios caminos de reflexión antes de la escritura de *Ser y tiempo*: las vivencias, el poder-estar-entero propio, por ejemplo, contribuyen a la construcción

²⁶⁹ Martin Heidegger, “Carta sobre el humanismo” en *Hitos*, Alianza editorial, Madrid, 2007, p. 260. Traducción: Helena Cortés Gabaudan y Arturo Leyte Coello

temprana del pensamiento filosófico de Heidegger. Creo, sin embargo, que la influencia de mayor huella es la cuestión del sentido del ser histórico mismo. Quizá por él pudo escribir que tanto Hegel como Marx, con su idea de alienación, nos aproximan más que las otras historias a la verdad del ser.

Heidegger consideraba una barbaridad que “el triunfo de la matemática de la naturaleza kantiana” hubiese diluido la pregunta “por el sentido de la concepción histórica del mundo.”

Y piensa Dilthey que la determinación fundamental sobre el Dasein Humano es el tiempo.²⁷⁰ Ahí se funda la comprensión del mundo y de la existencia, pues “gira en torno al propio ser en el mundo.”

Un concepto de tiempo que Heidegger elabora con una estructura propia de las ciencias históricas (determinación cualitativa), adecuado al funcionamiento y a la finalidad de las mismas, como lo desarrolló, por contraposición al tiempo conceptual de la física (determinación cuantitativa), en *El concepto de tiempo en la ciencia histórica* (1915).²⁷¹

Es el método de confrontación que presenta frente al Romanticismo alemán es el mismo que desarrolló en sus estudios sobre Heráclito, Parménides, Platón, Aristóteles, Nietzsche, Hölderlin, Goethe, Herder y Dilthey.

El mismo proceso de construcción del pensar que vivió como admirador y detractor de Edmund Husserl.

Como ya apuntamos al inicio, la confrontación heideggeriana no se concentra en los límites o las carencias de las miradas de los filósofos anteriores sino en la fuerza productiva que su pensamiento posibilita. Pensar fecunda y originalmente a los pensadores es hacerse cargo de ellos. Y eso, me parece, es justo lo que hace con el idealismo y el romanticismo alemanes. Con y contra ellos.

El aprendizaje de la confrontación incluso, a mi parecer, podría ser adjudicado a su cercanía con Husserl. En una carta de Heidegger a Karl Jaspers le dice a quién está

²⁷⁰ Martin Heidegger, “El trabajo de investigación de Wilhelm Dilthey y la actual lucha por una concepción histórica del mundo” en *Tiempo e Historia*. Minima Trotta, Madrid, 2009, p.47. Edición y traducción de Jesús Adrián Escudero.

²⁷¹ *Ibid.*, p.36. En ese fragmento que corresponde al artículo sobre “El concepto de tiempo en la ciencia histórica” se puede leer: “El factor cualitativo del concepto de tiempo no significa otra cosa que la condensación –cristalización- de una objetivación de la vida dada en la historia”.

dedicada su obra: “Si el tratado (*Ser y tiempo*) está escrito “contra” alguien, es contra Husserl, que lo vio inmediatamente, pero que desde el principio se atuvo a lo positivo”.²⁷²

La danza del pensar heideggeriano tomaba palabras del lenguaje cotidiano y las imantaba de sentido filosófico, pues “el lenguaje no fue creado para la filosofía.”

Así tomó la palabra cuidado y fecundó su campo semántico con la mirada ontológica. *Besorgen* (ocupación) y *Fürsorge* (solicitud) lo mismo que la “generosa preocupación” dan cuenta de la fuerza vinculante del cuidado como ser del Dasein en la obra de Heidegger.²⁷³

Me pregunto, en suma, ¿en qué sentido la interpretación preontológica del cuidado como ser del Dasein, atribuida por Heidegger al romanticismo alemán, pasa como inquietud y preocupación, hasta la reflexión sobre la época planetaria de la técnica?, ¿cuál es la crítica filosófica que Heidegger endereza contra el idealismo y romanticismo alemanes?, ¿es posible afirmar que dicho movimiento prepara el fin de una época filosófica y prepara los horizontes para el salto a la pregunta ontológica por el ser?

²⁷² Ángel Xolocotzi Yáñez, *Fundamento y abismo. Aproximaciones al Heidegger tardío Fundamento y abismo. Aproximaciones al Heidegger tardío Fundamento y abismo. Aproximaciones al Heidegger tardío*, Miguel Ángel Porrúa-BUAP, México, 2011, p.170.

²⁷³ Cuando Heidegger analiza la multiplicidad de formas de el estar-en-el-mundo del Dasein, que es un carácter ontológico existencial –una constitución esencial del Dasein- escribe que se manifiestan como “producir, cultivar y cuidar, usar, abandonar y dejar perderse, emprender, llevar a término, averiguar, interrogar, contemplar, discutir, determinar. Estas manera de estar-en tienen el modo de ser del *ocuparse* (*Besorgen*), un modo de ser que deberá caracterizarse aún más a fondo. Maneras de ocuparse son también los modos *deficientes* del dejar de hacer, omitir, renunciar, reposar, y todos los modos de “nada más que” respecto de las posibilidades del ocuparse. El término “*Besorgen*”, “ocuparse de algo”, tiene, en primer lugar, una significación precientífica, y puede significar: llevar a cabo, realizar, “aclarar” un asunto. La expresión puede significar también (en alemán) procurarse algo en el sentido de conseguirlo. Además, se la usa en un giro particular: temo (*ich Besorge*) que la empresa fracase...En contraposición con estas significaciones precientíficas y ónticas, la expresión “ocuparse de algo” se usa en la presente investigación como término ontológico (como un existencial) para designar el ser de una determinada posibilidad de estar-en-el-mundo. Este término no se ha escogido porque el Dasein sea ante todo y en gran medida económico y “práctico” sino porque el ser mismo del Dasein debe mostrarse como *Sorge, cuidado*. A su vez esta expresión deberá comprenderse como concepto estructural ontológico (cf. cap.6 de esta sección). Cfr. Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, Trotta, Madrid, 2009, p.78. Traducción Jorge Eduardo Rivera C.

El fenómeno del cuidado en *Ser y tiempo*: Herder, Goethe y Heidegger.

Trato aquí la relación de Gottfried Herder y Johann Wolfgang Goethe –el más romántico de los románticos- con un tema central de la reflexión filosófica occidental: la pregunta por el sentido del ser en general que Martin Heidegger desarrolla en la que es considerada su obra primordial: *Ser y tiempo* (1927).

Y más en particular la manera en que Martin Heidegger incorpora la inquietud, “el ser del Dasein como cuidado”, a su método fenomenológico y a su ontología fundamental. Son preguntas que enfatizan la ontología fundamental: *Ser y tiempo*.²⁷⁴ Martín Heidegger escribe sobre su primer libro que la “finalidad es la elaboración fundamental de la pregunta por el ser.” Y añade que “La expresión fenomenología significa primariamente una concepción metodológica. No caracteriza el *qué* de los objetos sino el *cómo* de ésta.”

Heidegger invierte el modo del pensar tradicional, se podría decir que pretende la “destrucción” de la ontología tradicional, pues su investigación no responde a los imperativos de ninguna “disciplina ya dada” sino que más bien confía en que sean las necesidades objetivas de las preguntas fundamentales las que orienten la búsqueda y “la forma de tratamiento de las cosas mismas.”

Insiste en que lo genuino puede lograrlo una metodología “originariamente arraigada en la confrontación con las cosas mismas.”

²⁷⁴ Ángel Xolocotzi, traductor y ensayista, distingue tres momentos con solución de compatibilidad en la obra de Martin Heidegger: a) la hermenéutica de la facticidad (1919-1926); b) la ontología fundamental de *Ser y tiempo* (1927) y c) el pensar ontohistórico (*Khere*) de 1930 en adelante. En suma: “La primera retoma elementos centrales de la problemática fáctica y puede ser pensada como hermenéutica de la cotidianidad; la segunda, como el ámbito metafísico de la entidad del ente y, lo último, como el guiño fenomenológico pensante de la presencia”. Cfr. Ángel Xolocotzi Yáñez, *Fundamento y abismo...*, *Op.cit.*, p.23.

Hans-Georg Gadamer, por su parte, caracteriza al periodo ontohistórico como hölderliniano y lo identifica como de búsqueda de un lenguaje “para nuevas penetraciones de la comprensión.” Reconoce que la pretensión de aprehender la totalidad del pensamiento de Heidegger es una tarea inútil y hasta perniciosa y que “Después de la pregunta que él planteó y a la que introdujo al lector en 1926 en *Ser y tiempo* todos los trabajos posteriores de Heidegger ya no se pueden relacionar en absoluto con un nivel uniforme. Cada uno de ellos pertenece a un estrato diferente. Son como un ascenso incesante, en el que todas las vistas y perspectivas se desplazan constantemente, un ascender en el que a menudo uno puede subir por senderos imposibles, desde los que debe volver, para salvarse, al suelo firme de la percepción visual fenomenológica, poniéndose luego otra vez en camino para un nuevo ascenso.”Cfr. Hans Georg Gadamer, *Los caminos de Heidegger*, *Op.cit.*, p.31.

¿Qué es la ontología heideggeriana?, ¿cómo entender la fenomenología y cómo se relaciona con la ontología y con la hermenéutica? y ¿cuál es el modo en que confrontan la pregunta por el sentido del ser?

Quizá pueda ayudarnos recurrir al parágrafo 7 de *Ser y tiempo* referido a “El método fenomenológico de la investigación” para explorar, muy brevemente, la manera de ver que Heidegger inaugura con su pensamiento filosófico.

El concepto de fenómeno puede ser entendido, de acuerdo a la etimología griega, de las siguientes formas: lo que se muestra a sí mismo, lo patente, visible en sí mismo, lo que puede ser sacado a la luz, lo que aparece. También puede ser entendido como lo que parece, lo aparente: “como un ente que tiene la posibilidad de mostrarse como lo que él no es en sí mismo.”

Le interesa a Heidegger enfatizar uno de los significados de fenómeno, el entendido como “el anunciarse de algo que no se muestra, por medio de algo que se muestra. Manifestarse es un no mostrarse.” La otra parte del término es el logos concebido como el fundamento, “lo que ya está siempre ahí delante como fundamento de toda posible interpelación y discusión”; es decir, el logos se constituye como razón de ser.

Fenomenología es el sentido formal, entonces, de la investigación fenomenológica que persigue “hacer ver desde sí mismo aquello que se muestra, y hacerlo ver tal como se muestra desde sí mismo...” Es un logos no explicativo o causal sino un decir, un hablar.

Se llama fenómeno a aquello que regularmente no se muestra, lo que queda oculto de lo que se muestra y es lo que puede llegar “a constituir su sentido y fundamento.” Y aquello que queda encubierto no es cualquier ente sino “el ser del ente. El ser puede quedar hasta tal punto encubierto que puede ser olvidado, y de esta manera enmudezca toda pregunta acerca de él o acerca de sus sentido”. Y esa es la gran amenaza contra el pensar, contra la pregunta por el ser, que emerge de la época de la técnica. Un periodo en el que hasta la propia ciencia deviene técnica.

El maestro de la Selva Negra quiere regresar al ser humano a una relación ontológica con su propia esencia. En *La carta sobre el humanismo* ya citada advierte sobre las consecuencias de la concepción técnica del pensar y de lo triste y absurdo que resulta ver a la filosofía disfrazarse para mendigar un puesto entre las ciencias. La ciencia se aleja y abandona también “la esencia del pensar” que es el de pensar al ser:

Cuando el pensar se encamina a su fin por haberse alejado de su elemento, reemplaza esa pérdida procurándose una validez en calidad de *tekné*, esto es, en cuanto instrumento de formación y por ende como asunto de escuela y posteriormente empresa cultural. Paulatinamente la filosofía se convierte en una técnica de explicación a partir de las causas supremas. Ya no se piensa, sino que uno se ocupa con la filosofía.²⁷⁵

La cosificación de la conciencia y la cosificación de la filosofía. No la relación de lo seres con lo seres sino la de los seres con las cosas y, por si fuera poco, el lenguaje bajo la satrapía de la opinión pública. Hasta que la pregunta por la verdad del ser adquiriera el sentido de lo digno de ser pensado, hasta entonces, la pregunta por la esencia del lenguaje puede renovarse alcanzando otra dimensión.

Pero ello supone la necesidad de alcanzar el pensar preparatorio, para cuya “consumación forma parte una educación del pensar en el corazón de las ciencias”, pues considera que la pregunta por el ser es “el agujón de la investigación científica.” Su filosofía pretende llevar agua a los ríos para que los peces puedan, en su elemento, mostrar su esencia y sus facultades y no a la inversa, como la filosofía de la técnica que pretende valorar la naturaleza de los animales acuáticos en los desiertos.

Y si a su filosofía se le llama irracionalismo Heidegger responde con una pregunta: “¿se puede llamar “irracionalismo” al esfuerzo por reconducir al pensar a su elemento?”²⁷⁶ Pensar el sentido del ser de manera nueva es enriquecerlo con la fenomenología, pues “la ontología sólo es posible como fenomenología. El concepto fenomenológico de fenómeno se entiende como aquello en que se muestra el ser del ente, su sentido, sus significaciones y derivados”; de la misma manera, el “fenómeno, en sentido fenomenológico, muestra siempre y solamente el ser y ser es siempre el ser del ente, para la puesta al descubierto del ser se requerirá primero una adecuada presentación del ente mismo...considerada en su contenido la fenomenología es la ciencia del ser del ente—ontología.”

Es el origen de la llamada ontología fundamental que tiene como tema “el ente óntico-ontológicamente privilegiado (Dasein) y el método es el de la interpretación, de tal suerte

²⁷⁵ Martin Heidegger, “Carta sobre el humanismo”, *Op.cit.*, p.262.

²⁷⁶ *Ibid.*,p.260.

que “La fenomenología del Dasein es hermenéutica, lo que significa originariamente “el quehacer de la interpretación.”²⁷⁷

La interpretación sobre el ser del Dasein como cuidado, cuya existencia es fáctica, es la que me interesa perseguir en el pensamiento de Heidegger. Y me concentro en el capítulo sexto *de Ser y tiempo*.

Se trata de un capítulo fundamental de la obra cumbre, pues lo mismo se articula con el capítulo dos en el que trata por vez primera el tema del cuidado que con el cuarto en el que se refiere a la cotidianidad del Dasein, en donde responde a la pregunta por “¿quién es el Dasein en la cotidianidad?” y en el que encuentra que todas las estructuras del Dasein “son co-originarias con el-estar-en-el mundo: coestar (Mitsein) y la coexistencia (Mitdasein)” que también se relaciona con el capítulo tercero y quinto de la segunda parte de *Ser y tiempo*. “El poder-estar-entero propio y la temporeidad como sentido ontológico del cuidado” y “Temporeidad e historicidad”, respectivamente, son los temas en los que enfatiza que la temporeidad -el modo propio del poder estar-entero-del Dasein- aparece como “condición de posibilidad originaria del cuidado” que, a su vez, se vincula con la orientación de estar vuelto hacia la muerte, hacia el término del Dasein.

El cuidado es un laberinto de pasadizos que atraviesa y comunica íntimamente los caracteres existenciales del Dasein: la disposición afectiva y la comprensión del ser.

¿De dónde proviene el término cuidado?

El comienzo de la historia de la palabra Cura, cuidado en alemán, está inspirado en una fábula recogida por Higino.²⁷⁸ La fábula, traducida del latín al alemán, fue luego recreada por Gottfried Herder en un poema (*Das Kind der Sorge*).

Del poema de Herder la recoge Goethe y la despliega literariamente para concluir DE manera magistral su obra maestra: *Fausto*.

Fábula, poema y obra trágica se convierten en pensamiento filosófico con Heidegger. La pregunta por la esencia y el cuidado del ser son la savia vital que atraviesa los géneros del pensar y los aproxima hasta fundirlos. Es la preparación para el otro pensar.

En 1959 José Gaos se hace cargo del tema y escribe un memorable ensayo que titula “La “cura” en Goethe y Heidegger”. El filósofo español sostiene que para el pensador alemán

²⁷⁷ Martín Heidegger, *Ser y Tiempo*, *Op.cit.*, pp.47-59.

²⁷⁸ Higino, *Fábulas mitológicas*, Alianza, Madrid, 2009, p.233. Traducción, introducción y notas de Francisco Miguel del Rincón Sánchez.

el cuidado es “la esencia del hombre (y) consiste en un hallarse avanzando en la dirección del futuro al ocuparse con las cosas y preocuparse por las personas.”

El texto de Gaos muestra las grandes convergencias que se pueden encontrar entre el Acto V de la segunda parte del *Fausto*, el que cierra la obra, de Johann Wolfgang Goethe con el Capítulo sexto de *Ser y tiempo: El cuidado como ser del Dasein*.

El comienzo y significación del tema del cuidado, que considera un testimonio preontológico, lo narra Heidegger en un pie de página en el que escribe:

El autor encontró esta prueba documental preontológica de la interpretación ontológico-existencial del Dasein como cuidado en el artículo de K. Burdach, *Faust un die Sorge, Deutsche Vierteljahreschrift für Literaturwissenschaft I* (1923), PP.1 ss. Burdach muestra que Goethe tomó de Herder y reelaboró para la segunda parte de su *Fausto* la fábula de la cura, transmitida como fábula 220 de Higino. Cfr. Especialmente pp.40 ss.²⁷⁹

Vale la pena subrayar que un breve rastreo histórico del término Cura (en latín inquietud), como cuidado y preocupación, se encuentra en otros autores latinos como Virgilio y Séneca, en ambos el bien divino de la vida se perfecciona con Cura (inquietud de sí mismo). Para el estoico Séneca la palabra también significaba solicitud, conciencia y devoción. Pero es la fábula 220 reproducida por Higino la que más frecuentemente se cita en ética, psicología, literatura y, en nuestros días, en bioética.

Cura es una figura mitológica en perpetua tensión, pues forma al ser humano de la arcilla, de la tierra, pero el espíritu de éste está absorto en las posibilidades de alcanzar el cielo, lo sublime: tierra y cielo.

La fábula recuperada por Higino es la inspiración para un poema de Gottfried Herder: *Das Kind der Sorge*. Y ese poema es citado también por Heidegger para poner en manos del gran decisor el qué del ser. No el cómo sino el qué: “en qué consista el ser “originario” de lo así configurado es obra de Saturno, “el tiempo.”²⁸⁰ La anterioridad sobre la que se construyen las historias, las morales, los dioses, la naturaleza y el ser del ente mismo.

²⁷⁹ Martin Heidegger, *Ser y tiempo, Op.cit.*, p.215.

²⁸⁰ *Ibid.*, p.216.

El poema de Herder que refiere Heidegger expresa la voluntad de poetizar al mundo y los hilos del mismo tejen la fábula de Higino. Una versión libérrima del poema de Herder, en el que la palabra cura se convierte en cuidado, podría ser la siguiente:

El hijo del Cuidado (Curae)

Sentado a la orilla de un arroyo murmurante
Cuidado absorto pensó:
desde su “formación” en los pensamientos oníricos
sus dedos labraron la figura

“¿Qué es lo que has hecho?” -musitó *Göttinn*
Habló Zeus mientras se aproximaba
“Formé una figura, es *Thone*,

dále vida, te lo ruego Dios”

"¡Bueno! ¡Es mi voluntad! —¡que viva!
pero la criatura será mía.”
El Cuidado respondió:
“No, déjame, permite que sea mío, señor”

“Mis dedos lo han formado”
“Y yo le di el soplo de vida a la criatura”
habló Jupiter, y cuando así hablaba
se les unió también Tellus (la tierra):

“Mío es, de mi fue arrancado,
de mi seno es el niño”
“Bueno, habló Jupiter, espera,
ha llegado un decisor,
Saturno (tiempo).”

Saturno dijo: “¡Han producido el arte!
es voluntad del sumo ingenio:
tú le diste vida,
cuando muera toma el espíritu.

Tú, Tellus, sus restos mortales:
nada más te pertenece
Tú que le diste la vida
tú eres su madre, oh, Cuidado,
será tuyo durante la vida

Te será dado por mucho tiempo, mientras respire

no abandones a tu hijo.
Será como tú,
día tras día,
del esfuerzo cotidiano a la sepultura”

El hechizo del destino se cumplió
Y se llama hombre esta criatura
En vida pertenece al Cuidado
En su muerte, a la Tierra y a Dios.²⁸¹

Das Kind der Sorge

Einst saß am murmelnden Strome
Die Sorge nieder und sann:
Da bildet' im Traum der Gedanken
Ihr Finger ein leimernes Bild.

“Was hast du, sinnende Göttinn?“
Spricht Zevs, der eben ihr naht.
„Ein Bild von Thone gebildet,
Beleb's, ich bitte dich Gott.“

“Wohlan! ich will es! – Es lebet!
Doch mein sei dieses Geschöpf!“ –
Dagegen redet die *Sorge*.,,
“Nein, laß es, laß es mir, Herr.

“Mein Finger hat es gebildet“
„Und ich gab Leben dem Thon“
Sprach Jupiter. Als sie so sprachen,
Da trat auch Tellus²⁸² hinan.

„Mein ists! Sie hat mir genommen
Von meinem Schooße das Kind.“
„Wohlan, sprach Jupiter, harret,
Dort kommt ein Entscheider,
Saturn²⁸³.“

Saturn sprach: „Habet es alle!
So wills das hohe Geschick.
Du der das Leben ihm schenkte,
Nimm, wenn es stirbet, den Geist.

²⁸¹ Traducción libérrima y propia del alemán.

²⁸² Tierra

²⁸³ Mundo

Du Tellus seine Gebeine:
Denn mehr gehöret dir nicht.
Dir, seiner Mutter, o *Sorge*,
Wird es im Leben geschenkt.

Du wirst, so lang' es nur athmet,
Es nie verlassen, dein Kind.
Dir ähnlich wird es von Tage
Zu Tage sich mühen ins Grab.“

Des Schicksals Spruch ist erfüllet
Und Mensch heißt dieses Geschöpf.
Im Leben gehört es der Sorge
Der Erd' im Sterben und Gott.

Observo que en el poema Herder hace intervenir a Zeus como un igual a Júpiter, ambos son dadores de la vida. Es el debate sobre la pertenencia del ser, sólo que en el poema de Herder aparece en primer lugar Zeus, la gran figura olímpica de los griegos, que no aparece por ningún lugar en la fábula 220 de Higino. Lo anterior me da pretexto para subrayar la representación de la pluralidad teológica del pensamiento de Herder: un cielo y un mundo politeístas.

Lo que funde a la fábula latina con el poema alemán es el pensamiento de que mientras haya pulso la vida de la criatura le pertenece y será siempre de *die Sorge*. El cuidado, la inquietud de sí mismo, es el artesano formador de la lúbrica criatura.

Como ya vimos, Gottfried Herder convierte a “Curae” en “Sorge”.

La palabra *Sorge* admite varios significados en alemán, entre los cuales destacan cuidado, inquietud, preocupación, solicitud. Cada una de ellas nombran una disposición anímica e incluso un temple que vinculado con la comprensión del ser en su totalidad originaria.

Y esa interpretación predomina en Herder y en Goethe y, más tarde, como veremos, también es la mirada del maestro de la Selva Negra.

Martin Heidegger interpreta la fábula de Higino como un testimonio de la “autointerpretación del Dasein como “cuidado” y establece una suerte de hilo genealógico y, quizá por ello, publica la versión latina junto a la traducción alemana. Aquí la traducción al castellano de la fábula es de Francisco Miguel del Rincón Sánchez porque me parece más clara que la versión que aparece en *Ser y tiempo*:

Cuando Cura atravesaba cierto río, vio que el lodo era rico en arcilla, lo cogió pensativa y comenzó a modelar un hombre. Mientras estaba meditando qué hacer con él apareció Júpiter. Cura le pidió que le insuflara vida, lo que obtuvo de Júpiter fácilmente.

Cura quería ponerle su propio nombre, pero Júpiter se lo prohibió y le dijo que había que darla el suyo. Mientras Cura y Júpiter discutían sobre el nombre surgió Tellus (Tierra) diciendo que se le debería poner el suyo, puesto que ella había aportado su propio cuerpo.

Tomaron a Saturno como juez y parece que les juzgó con equidad: “Tú, Júpiter, puesto que le insuflaste vida “recibe el alma después de su muerte; Tellus puesto que le proporcionó el cuerpo” que reciba el cuerpo. Y puesto que Cura fue la primera en modelarlo, que lo posea en vida; pero, como existe discusión sobre su nombre, que se llame “hombre”, pues parece haber sido hecho de *humus*.²⁸⁴

No es muy complicado observar la semejanza del sentido entre el poema de Herder y la fábula de Higino: en ambos domina la Cura, *die Sorge*. Y también Heidegger escribe, en solución de continuidad, que el Dasein pertenece al cuidado. El origen del ser del ente se encuentra, durante toda la vida, en el cuidado.

No se puede olvidar que para Heidegger la perfección del hombre consiste en “llegar a ser eso que él puede ser en su ser libre para sus más propias posibilidades (en el proyecto)- es “obra” del “cuidado”.

En Higino, Herder y Goethe el ser humano es la síntesis de Tierra y Espíritu. Similar al pensamiento de Heidegger, sólo que para él la sustancia del hombre no es el espíritu sino la existencia (no como el hecho de existir sino como modo de ser del *Dasein*): “la esencia del Dasein se funda en la existencia...sólo existiendo cobra el Dasein su mismidad” y es una existencia con los otros, el mundo que el yo comparte con los demás: “El mundo del Dasein es un mundo en común (*Mitwelt*). El estar-en es un coestar con los otros. El ser en-sí intramundano de éstos es la *coexistencia* (*Mitdasein*)”.²⁸⁵ Y ese coexistir con miembros iguales a mí, de mi propia especie, tienen un sentido ontológico-existencial y lo determina existencialmente. De esa manera, escribe en el capítulo cuarto, lo siguiente:

Si el coestar es existencialmente constitutivo del estar-en-el-mundo, entonces deberá ser interpretado, al igual que el trato circunspectivo

²⁸⁴ Martin Heidegger, *El Ser y el Tiempo*, *Op.cit.*, p.218.

²⁸⁵ Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, *Op.cit.*, p.139.

con lo que está a la mano dentro del mundo, que anticipativamente hemos caracterizado como ocupación, “desde el fenómeno del cuidado”, que es el modo como el ser del Dasein será determinado en general (cf. capítulo 6 de esta sección)...El ente en relación con el cual el Dasein se comporta en cuanto coestar no tiene empero el modo de ser del útil a la mano, sino que es también un Dasein. De este ente no es posible “ocuparse”, sino que es objeto de solicitud (*Fürsorge*). También ocuparse de la alimentación y el vestido, o el cuidado del cuerpo enfermo, es solicitud. Entendemos, sin embargo, esta expresión, paralelamente al uso que hemos hecho del vocablo “ocupación”, como un término que designa un existencial. La “Fürsorge” en el sentido (que también tiene esta palabra en alemán) de institución social fáctica se funda en la estructura del ser del Dasein que es el coestar. Su urgencia fáctica deriva del hecho de que inmediata y regularmente el Dasein se mueve en modos deficientes de la solicitud. Ser uno para otro, estar uno con otro, prescindir los unos de los otros, pasar el uno al lado del otro, no interesarse los unos por los otros, son posibles modos de la solicitud.²⁸⁶

Una solicitud existencial que se resuelve en formas de solidaridad, de respeto y reciprocidad humanas. Sin embargo, en sentido contrario, Heidegger observa la deficiencia y la indiferencia como modos dominantes de comportamiento medio, son tan normales en la coexistencia cotidiana que se confunden -concluye el enunciado- con “del estar a la mano del útil de que nos ocupamos a diario.” No se trata de una reunión ajena, circunstancial, la interpretación ontológica no es un simple estar juntos de los seres y es necesario diferenciar, enfatiza, la indiferencia de estar las cosas juntas y la falta de interés de “los que están unos con otros”. Un estar con las cosas y un estar el Dasein con otro Dasein, esa es la gran distancia.

La *Fürsorge* tiene dos posibilidades contrarias fundamentales. La primera estriba en hacerse cargo del cuidado del otro y ocupar su lugar transformándose en el reemplazo, uno asume por el otro aquello de lo que hay que ocuparse y al final el otro regresa al objeto de su ocupación cuando ya las cosas están finalizadas y listas para el uso o, de plano, se desentiende de sus ocupaciones. Esta modalidad de solicitud puede propiciar en el otro la dependencia e incluso el dominio invisible: “esta solicitud sustitutiva y aliviadora del “cuidado” determina ampliamente el convivir, ya afecta por lo general a la ocupación a la mano.”

²⁸⁶ *Ibid.*, p.141.

La otra posibilidad de la solicitud consiste en una anticipación al poder ser existensivo para, en sentido inverso, regresarle el cuidado al otro. Es una solicitud no para ocuparse de las cosas sino que la solicitud expresa el cuidado propio; es decir, “ayuda al otro a hacerse transparente *en su cuidado y libre para él.*”

La solicitud se revela, pues, como una estructura de ser del Dasein, enlazada, en sus diferentes posibilidades, tanto con el estar vuelto del Dasein hacia el mundo del que se ocupa, como también con su propio habérselas consigo mismo. El estar de los unos con los otros se funda inmediatamente y, a menudo, exclusivamente en aquello sobre lo que recae la ocupación común. Un convivir que deriva de hacer las mismas cosas se mueve, la mayor parte de las veces, no sólo en límites externos sino que a la vez reviste el modo de la distancia y la reserva. El convivir de los que están dedicados a la misma cosa con frecuencia sólo se nutre de la desconfianza. Por el contrario, el compromiso en común con una misma causa se decide desde la existencia (*Dasein*) expresamente asumida. Sólo esta *auténtica* solidaridad hace posible un tal sentido de las cosas que deje al otro en la libertad para ser él mismo.²⁸⁷

De esta manera el cuidado queda explícitamente relacionado con la solidaridad, con el compromiso de una causa en común que nace de una interpretación existencial abiertamente asumida y, más aún, esa originaria solidaridad abre el horizonte para que el ser elija libremente lo que puede y quiere ser. La solicitud, escribe, está regida por el respeto (*Rucksicht*) y la indulgencia (*Nachsicht*) que pueden convertirse en su antípoda: la falta de respeto y la indiferencia.

La convivencia cotidiana también será entendida, en la segunda parte de *Ser y tiempo*, como el tiempo que somos en común y se mueve, con sus modalidades intermedias, entre ambas posibilidades extremas de la solicitud que Heidegger denomina la “sustitutivo dominante” y la “anticipativo-liberadora”. De esta reflexión nace un esencial enunciado existencial: “El Dasein es por mor de otros”. Dasein, escribirá más adelante, es el modo de ser de la convivencia, del co-estar.

Sólo que para Heidegger el Dasein está, como ya vimos, absorbido y absorto en el mundo de la ocupación común, un estar en el mundo en el que se destaca la rutina, la reserva y la distancia con los otros. Es la desconfianza la divisa entre los que se ocupan por hacer las mismas cosas. La interpretación ontológica habla, en sentido contrario, de un

²⁸⁷ *Ibid.*, p.142.

compromiso y una causa comunes que se deciden desde la existencia. La mejor solidaridad del cuidado, que se preocupa de sí mismo, consiste en dejar en libertad al otro para que sea él mismo.

La interpretación ontológica-existencial privilegia la libertad como condición de la auténtica existencia.

En el capítulo sexto de *Ser y tiempo* Heidegger abre las puertas a la segunda sección, “al análisis fundamental y preparatorio del ‘ser ahí’” con una interrogación: “¿Cómo ha de ser determinada desde un punto de vista ontológico-existencial la totalidad del todo estructural que se ha mostrado?” Una pregunta que obtiene una respuesta hasta el párrafo 83 que concluye el libro y que reservamos para las consideraciones finales.

El todo estructural originario que es estar-en-el-mundo, en la existencia, se comprende por obra de la disposición afectiva del cuidado.

Los capítulos que van del segundo al quinto son momentos aislados del todo.

Aquella era apenas una visión preliminar, representaba el bosquejo general.

Ahora se trata, con el capítulo sexto, de remontar “la vacuidad de tales comienzos.”

El punto de partida es que si el Dasein existe y pertenece esencialmente a la facticidad, entonces ahora la pregunta es “por la unidad ontológica de la existencialidad y la facticidad... por el modo de ser en el que es llevado ante sí mismo y abierto para sí en su condición de arrojado.” Aquí la pretensión comprensora del cuidado es por la unidad ontológica.

El modo de ser, la modalidad, proviene de la “disposición afectiva” que pertenece esencialmente al Dasein y la condición de arrojado siempre se resuelve en las posibilidades de ser del ente, pues el ente “se comprende en y desde ellas.” El estar-en-el-mundo, la vida como “cotidianidad media del Dasein, puede ser definida, como el estar-en-el-mundo cadentemente abierto, arrojado-proyectante, al que en su estar en medio del “mundo” y coestar con otros le va su poder-ser más propio.”²⁸⁸

Se trata de comprender desde el ser del Dasein “las correspondientes posibilidades existenciales de modificación”, de transformación de la esencia y la verdad del ser. “¿Hay alguna vía para llegar fenoménicamente a este ser, sobre la base del actual planteamiento de la analítica existencial?”

²⁸⁸ *Ibid.*, p.200.

Es la pregunta por el carácter existencial fundamental del Dasein, la búsqueda de un camino óntico-ontológico al Dasein en el que la comprensión del ser y la disposición afectiva “constituyen el modo de ser de esta aperturidad.”

Y la disposición afectiva que se encuentra en la base de esta exigencia metodológica es la angustia:

La angustia, en cuanto posibilidad de ser del Dasein, junto con presentar al Dasein mismo en ella abierto, presenta también el fundamento fenoménico para la captación explícita de la totalidad originaria del ser del Dasein. Este ser se revelará como cuidado. La elaboración ontológica de este fenómeno existencial fundamental exige una delimitación frente a ciertos fenómenos que a primera vista podrían ser identificados con el cuidado. Tales fenómenos son la voluntad, el deseo, la inclinación y el impulso. El cuidado no puede ser derivado de ellos, puesto que ellos mismos están fundados en aquél.²⁸⁹

La angustia es una sensación que también fue explorada por Hölderlin como una fuerza espiritual cruel con orientación a la autoaniquilación, a la autodestrucción y la identifica con los pobres seres humanos, aquellos que al preguntarse “Qué es el hombre” se sienten prisioneros de la nada y jamás mientan al destino, pues están seguros que la nada reina sobre los seres humanos. Es un sentimiento sombrío que proviene de la nada que nacemos y a la nada que vamos y que termina con el asalto al cielo.

Y la destrucción y muerte de los dioses cuando Hiperión predica a los mortales: “Quedaos abajo hijos del instante, no os esforcéis por subir a estas alturas, porque aquí arriba no hay nada”. Y reconoce Hölderlin a las dueñas del ser humano: la necesidad, la angustia y la noche. Y se levanta a contracorriente del desierto la voz del poeta que pregona que “no hay nada, por pequeño e insignificante, con lo que no sea posible el entusiasmo.”

Volviendo al cuidado, es necesario no olvidar que visto como fenómeno existencial fundamental precede a la voluntad, al deseo, a la inclinación y al impulso, que son los cuatro fenómenos más íntimamente relacionados con la pregunta por el ser y que se presentan siempre como una totalidad. Piensa que la interpretación ontológica del Dasein como cuidado es un tema que “podría aparecer como teórico y rebuscado...Se hace

²⁸⁹ *Ibid.*, p.201.

necesaria, pues, una comprobación preontológica de la interpretación existencial del Dasein como cuidado.”

Y para lograr tal meta Heidegger voltea a la Antigüedad, cuando el Dasein, “hablando de sí mismo, se interpretó como cuidado (cura), aunque sólo haya sido preontológicamente.”

El romanticismo alemán, de quienes toma el sentido de la palabra cuidado, es así un momento preparatorio para el nacimiento de la ontología fundamental. La analítica del Dasein que se despliega, a partir de la interpretación ontológica del cuidado, prepara la pregunta de la ontología fundamental “por el sentido del ser en general.”

La pregunta por el sentido del ser debe ir más allá de una “antropología existencial *a priori*” y, para ello, sostiene que es necesario revisar profundamente los fenómenos que están más íntimamente vinculados con la pregunta. Hasta este punto, le parece, los modos explicitados de aquellos fenómenos se reducen a “el estar a la mano y el estar ahí.”

Representan solamente la primaria problemática ontológica, la realidad del mundo.

El objetivo de ir más allá nos conduce a poner atención a “la conexión ontológica, entre cuidado, mundaneidad, estar a la mano y estar ahí (realidad).” La orientación es alcanzar la comprensión del ser y ello ocurre con la escucha, porque el ser pudiera “no estar conceptualizado pero no queda del todo incomprendido.”

Durante la Antigüedad la tematización ontológica solía considerar como sinónimos el *ser* y la *verdad*. Heidegger nombra esa identidad y rompe con ella, porque esa interpretación puede ocultar los fundamentos originarios para ver la conexión entre ser y comprender. Y la preparación para la etapa final necesita de “la aclaración ontológica del fenómeno de la verdad”.

Así pues, la etapa preparatoria, el estar preparados, para el análisis fundamental del Dasein se desarrolla en los párrafos (40) “la disposición afectiva fundamental de la angustia como modo eminente de la aperturidad del Dasein; el (41) “el ser del Dasein como cuidado”; el (42) “confirmación de la interpretación existencial del Dasein como cuidado por medio de la autointerpretación preontológica del Dasein”; (43) “Dasein, mundaneidad y realidad” y (44) “Dasein, aperturidad y verdad”.²⁹⁰

Me voy a concentrar, aunque no de manera secuencial, en los párrafos 40, 41 y 42 referidos a la angustia y al ser del Dasein como cuidado. Las razones de la selección son

²⁹⁰*Ibid.*, p.202.

claras: ambos temas son motivo de reflexión preontológica, como veremos, de Johann Wolfgang Goethe en la última parte de la segunda parte del *Fausto*.

En el párrafo 40 de *Ser y tiempo* se interroga de qué manera es posible aprehender ontológicamente “la totalidad del todo estructural”. La primera vía que experimenta es la de la angustia. Valora en alto la disposición afectiva de la angustia y las posibilidades de apertura que ella procura para la comprensión del ser.

La disposición afectiva de la angustia es entendida como un estar-en-el-mundo “en condición de arrojado”.

De esta manera el fenómeno de la angustia cuando es pensado en su totalidad muestra al Dasein como un poder estar en el mundo: existe como facticidad.

La facticidad es, como se sabe, uno de “los caracteres ontológicos fundamentales” del ente. Para Heidegger las tres determinaciones existenciales son la existencialidad, la facticidad y el estar-caído. no pueden pensarse aisladas, desmembradas, pues son un tejido originario “que constituye la totalidad del todo estructural que se busca.”

Es en la unidad que el ser del Dasein se puede aprehender, pues “el Dasein es un ente al que en su ser le va su propio ser.” Vale la pena considerar que en la famosa expresión “le va”, el verbo “irle” se vuelve proyectado hacia “el más propio poder ser”.

Y ese poder ser, de larga trayectoria filosófica hasta nuestros días, resulta un camino para entender por qué el Dasein es como es.

Se refiere a la libertad del ser para alcanzar el ser más propio, es una anticipación del Dasein a sí mismo y ontológicamente es un estar “más allá de sí”, es, por consiguiente, un estar buscando el poder ser que él mismo es, un estar entregado a sí mismo.

Y esa entrega del Dasein a sí mismo emerge de la angustia de la pregunta, aunque no haya respuesta, aunque no haya nadie del otro lado.

La estructura unitaria de la constitución del Dasein es vista fenoménicamente no como una artificial unidad de los caracteres ontológicos sino como la expresión fenoménica de la constitución originariamente total del Dasein y es, como ya quedó claro, un existir siempre fáctico: “la existencialidad está determinada esencialmente por la facticidad.”

El existir fáctico del Dasein, no sólo como arrojado, está siempre pensando en el mundo de la ocupación.

Ese anticiparse del Dasein es lo que da sentido al término cuidado (*Sorge*) y debe usarse en un sentido “puramente ontológico-existencial.”

Por ser el estar-en-el-mundo esencialmente cuidado, en los precedentes análisis ha sido posible concebir *ocupación* (*Besorgen*) el estar en medio del ente a la mano, y como *solicitud* (*Fürsorgen*) el estar con los otros, en cuanto coexistencia que comparece en el mundo. El estar-en-medio-de... es ocupación porque, como modo del estar-en queda determinado por la estructura fundamental de este último, es decir, por el cuidado. El cuidado no caracteriza, por ejemplo, tan sólo a la existencialidad, separada de la facticidad y de la caída, sino que abarca la unidad de todas estas determinaciones de ser. Por consiguiente, cuidado tampoco quiere decir primaria y exclusivamente el comportamiento del yo respecto de sí mismo, tomado de forma aislada. La expresión “cuidado de sí” (“*Selbstsorge*”) por analogía con *Besorgen* (ocupación, es decir, cuidado de las cosas) y *Fürsorge* (solicitud, es decir, cuidado por los otros), sería una tautología. Cuidado no puede referirse a un particular comportamiento respecto de sí mismo, puesto que este comportamiento ya está ontológicamente designado en el anticiparse-a-sí; ahora bien, en esta determinación quedan también *incluidos* los otros dos momentos estructurales del cuidado: el ya-estar-en y el estar-en-medio-de.²⁹¹

Se trata de la condición ontológico existencial que abre un abanico de posibilidades para el ser libre, para poder ser fácticamente el Dasein que es. En esas condiciones la determinación del poder ser está presidido por la libertad; esto es, puede actuar “involuntariamente en relación con sus posibilidades” y con ello puede resultar un ser impropio: “como de hecho sucede de un modo inmediato y regular”. La antigua identidad entre verdad y perfección se requebraja por la ruta involuntaria que la libertad introduce, por la posibilidad siempre presente de la impropiedad, de la imperfección. La posibilidad de la propiedad e impropiedad que el ser libre para el poder ser más propio propicia aparece en la angustia y el significado ontológico es que el Dasein se anticipa siempre a sí mismo, permanece absorto en la posibilidad de poder ser lo que él mismo es: la mirada de la totalidad:

...es, más bien, la expresión fenoménica de la constitución originariamente total del Dasein, cuya totalidad ha quedado ahora explícitamente puesta de relieve como un anticiparse-a-sí-estando-ya-

²⁹¹ *Ibid.*, p.211.

en... Dicho de otra manera: el existir es siempre existir fáctico. La existencialidad está determinada por la facticidad. Y a su vez el fáctico existir del Dasein no sólo es, en general y de un modo indiferente, un-poder-estar-en-el-mundo en condición de arrojado sino que ya está siempre absorto en el mundo de la ocupación... la totalidad existencial del todo estructural ontológico del Dasein debe concebirse, pues, formalmente en la siguiente estructura: el ser del Dasein es un anticiparse-a sí-estando-ya-en-(el-mundo-) en-medio-de (el ente que comparece dentro del mundo). Este ser da contenido a la significación del término *cuidado* (*sorge*), que se emplean en un sentido ontológico-existencial ...²⁹²

El Dasein absorto en el mundo de la ocupación es un anticiparse a sí mismo y eso es justamente lo que da contenido a la expresión del cuidado. El cuidado se muestra existencialmente *a priori* en toda situación y comportamiento del Dasein. Es una totalidad estructural originaria que de ninguna manera afirma alguna primacía entre el comportamiento práctico y el comportamiento teórico.

Para Heidegger la determinación de algo que está ahí no puede ser menos importante si su origen proviene de un acto contemplativo o si su origen se encuentra en una acción política o, incluso, en la distracción recreativa: “teoría” y “praxis” son posibilidades de ser de un ente cuyo ser debe ser definido siempre como cuidado.

Por otra parte, advierte sobre el posible fracaso que significa la reducción del cuidado a los fenómenos de la voluntad, el deseo, el impulso y la inclinación, puesto que “El cuidado no caracteriza ...tan sólo a la existencialidad, separada de la facticidad y de la caída, sino que abarca la unidad de todas estas determinaciones de ser”.

Las anteriores tendencias más bien están arraigadas ontológicamente “de un modo necesario en el Dasein como cuidado, y no son simples vivencias ontológicamente indiferentes que tuvieron lugar en una corriente enteramente indeterminada en su sentido de ser.”

De acuerdo con lo anterior la estructura ontológicamente fundamental sólo puede ser tematizada y comprendida sobre la base de “la ontología del Dasein.”

Así pues, los cuatro fenómenos, impulso, deseo, inclinación y voluntad se fundan en el cuidado. O de otra forma dicho, el cuidado es ontológicamente su fundamento.

²⁹² *Ibid.*, pp.210-211.

El Dasein toma del mundo sus posibilidades y lo hace en cuanto fáctico, en cuanto comprensor del Dasein. Es en la cotidianidad media de las posibilidades del Dasein que ocurre frecuentemente la incapacidad para ver, descubrir y alcanzar lo que el poder ser más propio es.

En el deseo, el Dasein proyecta su ser hacia posibilidades que no sólo quedan sin asumir en la ocupación sino que ni siquiera se piensa ni espera que cumpla. Por el contrario: el predominio del anticiparse-a-sí en la modalidad del mero deseo lleva consigo una falta de comprensión para las posibilidades fácticas. El estar-en-el-mundo cuyo mundo ha sido primitivamente proyectado como un mundo deseado, se ha perdido irremediabilmente en lo disponible, pero de tal manera que, siendo este último lo único a la mano a la luz de lo deseado, sin embargo jamás logra satisfacer. El deseo es una modificación existencial de proyectarse comprensor, que, sumido en la condición de arrojado, se limita a *añorar* las posibilidades, esta añoranza *cierra* las posibilidades; lo presente en el añorar desiderativo se convierte en el “mundo real”. El deseo presupone ontológicamente el cuidado.²⁹³

El estar absorto en las posibilidades suele revelarse como el deseo. El deseo es una transformación existencial cuya posibilidad está relacionada con el cuidado. El mero deseo, sin embargo, puede empañar la comprensión de las posibilidades fácticas.

Martin Heidegger aborda la relación entre los cuatro fenómenos y la pregunta por el ser. Inicia su reflexión con las inclinaciones.

La añoranza, escribe, despierta la inclinación del Dasein a la búsqueda de algo (*Aussein auf*). La inclinación siempre se proyecta, se deja arrastrar hacia algo, y esa fuerza es movida por la añoranza. En la medida en que el Dasein es poseído por una inclinación se modifica también “la estructura entera del cuidado.”

La ceguera del Dasein, como en el *Fausto* de Goethe, “pone al servicio de la inclinación todas sus posibilidades.”

El impulso, por su parte, es visto como una fuerza propulsora “a vivir”, es un “hacia allá a toda costa.”

En realidad se trata de una fuerza invasora que puede incluso anular, cuando no tiene control ni dirección, la disposición afectiva y la comprensión del ser.

²⁹³ *Ibid.*, p.213.

Así pues, el Dasein no es ni puede ser nunca un “mero impulso” que de vez en cuando pueda ser dirigido y controlado; se trata de una “modificación del estar-en-el-mundo en su integridad, el Dasein impulsivo es desde siempre cuidado.”

En el impulso puro, el cuidado no ha quedado todavía liberado, si bien es él que hace ontológicamente posible que el Dasein esté propulsado de sí mismo. En la inclinación, en cambio, el cuidado está siempre atado. Inclinación e impulso son posibilidades enraizadas en la condición de arrojado del Dasein. El impulso “a vivir” no puede ser aniquilado, la inclinación a ser “vivido” por el mundo no puede ser extirpada. Pero ambos, en cuanto y sólo en cuanto se fundan ontológicamente en el cuidado, pueden ser modificados óntico-existencialmente por éste en tanto que propio. El término “cuidado” mienta un fenómeno ontológico-existencial fundamental que, sin embargo, *no es simple* en su estructura. La totalidad ontológicamente elemental de la estructura del cuidado no puede ser reducida a un “elemento” óntico “primordial”, así como el ser tampoco puede “ser explicado” por los entes.²⁹⁴

Le interesa dejar clara la definición del cuidado como un fenómeno que “se halla estructuralmente *articulado* en sí mismo.” Y en ese hallazgo descubre la necesidad de continuar el camino de la cuestión ontológica, él quiere develar el fundamento ontológico de lo múltiple y lo único, “la unidad y la totalidad de la multiplicidad estructural del cuidado” aspira a desocultar un fenómeno *aún más originario*.

Y considera que es necesario aludir a un testimonio preontológico que, aunque no tuviese el carácter de fuerza demostrativa, tendría, piensa, un sustento de carácter histórico. Heidegger habla de la Cura, del cuidado del ser.

Aunque Séneca y Virgilio habían meditado la filosofía como medicina, como Cura para el alma, es Gottfried Herder quien le pone ante los ojos la interpretación preontológica del cuidado. Y buena parte de sus pensamientos, especialmente después del giro holderliniano (Gadamer *dixit*) se encuentran muy íntimamente relacionados con la creación del romanticismo y la filosofía del idealismo alemán.

Volveré a la relación del pensamiento de Heidegger con el romanticismo en el capítulo dedicado a Hölderlin. Por el momento vuelvo a la senda trazada por José Gaos.

José Gaos observa que la prueba documental, el testimonio preontológico del ser de Heidegger, se aleja de su origen latino y el tema se naturaliza germano. La comprensión

²⁹⁴ *Ibid.*, p.214.

de tal migración conceptual la interpreta en el sentido de un prejuicio nacionalista, pues de esa manera el término correspondería mejor, sería más digna de ser pensado por un filósofo alemán. Pudiera ser, pero tengo para mí que, sin dejar de lado la sugerencia de Gaos, las verdaderas razones de Heidegger para elegir la versión alemana están más relacionadas con la resistencia que guardó siempre a “la romanización de lo griego” y, sobre todo, a su tenaz confrontación con el sentido de la verdad como lo correcto y de lo falso como conductor de la caída que los latinos abrazan, pues “rompen en forma miserable con la esencia inicial de la antigua Grecia.”

La añoranza de los griegos lo lleva hasta a incluir a Nietzsche, considerado por él como “el redescubridor” moderno de los griegos, entre los que miran el mundo heleno con ojos romanos -escribe Heidegger en su *Parménides*.

La dominación de los romanos y su transformación del helenismo no se limita, empero, de ninguna manera, a las organizaciones particulares del mundo griego o a las actitudes singulares y “modos de expresión” de la humanidad griega. Pero la latinización del mundo griego por los romanos no se limita tampoco simplemente a la suma de todo lo apropiado por ellos. Lo decisivo radica en que la latinización ocurre como una transformación de la esencia de la verdad y del ser, dentro del dominio grecorromano de la historia. Esta transformación se destaca por permanecer oculta y determinar, sin embargo, todo de manera anticipada. Esta transformación de la esencia de la verdad y del ser es el verdadero acaecer-propicio de la historia...Hablar de “transformación de la esencia de la verdad” es, por lo visto, un recurso provisional; pues habla todavía de una manera objetiva de la verdad, y no del como esta misma se esencia y “es” historia.²⁹⁵

En el mismo *Parménides* le interesa dejar claro que su oposición a la latinización de los griegos tampoco debe ser interpretada como resultado de una hostilidad a la religión cristiana sino a la necesidad de mantener viva la meditación sobre la esencia de la verdad. Una posición que sería más sana para el mismo cristianismo antes que “el deseo aberrante de construir nuevas pruebas fundadas científicamente para la existencia de Dios y para la libertad de la voluntad, sobre la “base” de la física atómica moderna.”²⁹⁶

²⁹⁵ Martin Heidegger, *Parménides*, Akal, Madrid, 2005, p.57. Traducción Carlos Másmela.

²⁹⁶ *Ibid.*, p.212.

La misma ciencia, la misma naturaleza de la técnica que oculta y hace impensable la verdad del ser: “Por eso, el pensar preparatorio se mantiene necesariamente dentro del ámbito de la meditación histórica”.²⁹⁷

Es el aprendizaje del pensar hasta que la educación del corazón de las ciencias se haya consumado. Es la pregunta por la esencia de la verdad y por la esencia del ser.

Pienso, por todo lo anterior, que esa es en realidad la razón de que haya preferido el poema de Herder y, sobre todo, el *Fausto* de Goethe, para desplegar su filosofía del ser como cuidado.

Vuelvo a Gaos, quien traduce espléndidamente algunos fragmentos de la quinta de las ocho escenas que integran el último acto de la obra con un Fausto viejo y apartado, aislado del mundo, rico, sabio y profundamente insatisfecho y angustiado:

“Es “media noche”. “Aparecen cuatro mujeres *graue*” lo que quiere decir tanto “grises” como “viejas”.

PRIMERA. Me llamo *Mangel*.

Es decir, la falta de algo, la carencia, la deficiencia.

SEGUNDA. Me llamo *Schuld*.

Es decir, la deuda y la culpa.

TERCERA. Me llamo *Sorge*.

Es decir, la cura o inquietud.

CUARTA. Me llamo *Not*.

Es decir, la necesidad apremiante, la miseria mortal.²⁹⁸

Tres de ellas declaran que la puerta del palacio de Fausto está cerrada y que no pueden entrar, pero Cura replica que ella se desliza y entra por el agujero de la llave, y desaparece, efectivamente. Sus “hermanas” se alejan a la vez que sienten cómo

de lejos, de lejos,
ahí viene la hermana, ahí viene...
...*Tod*.

Es decir, la muerte. El original dice “el hermano, porque *Tod*, en alemán, es masculino; pero también *Mangel* lo es y, sin embargo, *Sorge* se dirige a *Mangel*, *Schuld* y *Not* diciéndoles: “Hermanas, vosotras no

²⁹⁷ Martín Heidegger, “La frase de Nietzsche “Dios ha muerto”, en *Caminos del Bosque*, Alianza, Madrid, 2012, p.159. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte. El contenido de ese texto se basa en las lecciones impartidas sobre Nietzsche como consumidor de la metafísica occidental entre 1936 y 1940 en la Universidad de Friburgo.

²⁹⁸ José Gaos, “La “cura” en Goethe y Heidegger” en *De Husserl, Heidegger y Ortega*, Obras completas, Tomo X, Universidad Nacional Autónoma de México, 1999, pp.178-179.

podéis ni debéis entrar”, Y Goethe las designa, en la acotación que las introduce, como “mujeres.”

Fausto, que estaba asomado a un balcón del palacio, entra en éste, diciéndose:

Cuatro vi venir, tres sólo irse;
El sentido de sus palabras no logré comprenderlo.
Sonaron a algo así como si dijesen...Not,
Una lúgubre rima siguió...Tod.

Y continúa el monólogo hasta que

La puerta chirría y nadie entra. (Estremecido)
¿hay alguien ahí?

CURA. ¡La pregunta pide un sí!

FAUSTO. Y tú ¿quién eres tú?

CURA. Ahí estoy al instante.

FAUSTO. ¡Aléjate!

CURA. Estoy en mi lugar

Sigue un diálogo entre ambos que termina así:

FAUSTO. Mas tu poder, oh Cura, furtivamente grande,
no lo reconoceré.

CURA. ¡ Sepas por experiencia cuán veloz
de ti me aparto con una maldición!

¡Los hombres están ciegos toda la vida,
Ahora, Fausto, ciega tú a su término!

Y sopla sobre Fausto, dejándolo ciego.²⁹⁹

¿Quién eres tú? Pregunta un Fausto estremecido ante la presencia invisible, oculta, de Cura. Y nadie responde “ahí estoy al instante”, “estoy en mi lugar.” Luego lo maldice con el mal de los seres humanos: la ceguera.

Carencia, culpa, miseria, necesidad, ceguera y muerte. La indigencia, carencia de la fundación de verdad del primer comienzo. Asoma la cabeza el poder grande de la angustia. Con el diálogo anterior Goethe quiere mostrar que Goethe identifica en la cura un poder que, en sus propias palabras, “podría considerarse como un antecedente poético de la “exégesis” heideggeriana de la “cura” como esencia del hombre.” Y la descripción de Cura se despliega en las respuestas a *Fausto*. Una cura que, por momentos linda con la angustia.

²⁹⁹ *Ibid.*, pp.179-180.

Sin ningún oído me percibiese,
 no dejarían de oírse mugidos en el corazón;
 bajo cambiante forma
 ejerzo terrible poder.
 Por los caminos, sobre la onda,
 eternamente angustiosa compañía;
 siempre hallada, jamás buscada,
 tan halagada cuan maldecida.
 A quien una vez poseo,
 de nada le sirve el mundo entero:
 del fondo le asciende eterna sombra,
 el Sol no sale ni se pone:
 aun teniendo perfectos los sentidos,
 le habitan tinieblas en lo íntimo,
 y no sabe de todos los tesoros
 ponerse en posesión.
 Dicha y desdicha vuélvense quimera,
 muere de hambre en la abundancia;
 sea el placer, sea el dolor,
 lo remite al día siguiente,
 sólo del porvenir está a la expectativa,
 y así jamás llega a un término.
 ¿Irá? ¿vendrá?
 La resolución se le ha quitado;
 en mitad del camino franqueado
 vacila, tanteando, a medios pasos.
 Se pierde cada vez más a fondo,
 ve todas las cosas más torcidamente,
 oprimiéndose y oprimiendo a los demás enojosamente,
 tratando de respirar y ahogándose;
 no ahogado y sin vida,
 no desesperado, no entregado a una obra.
 Tan incesante rodar,
 doloroso dejar, repugnante deber obrar,
 tan pronto emancipar como oprimir,
 un sueño a medias y un reconfortarse malamente,
 lo ata a su puesto
 y lo prepara para el infierno.³⁰⁰

Las resonancias del dolor, los mugidos del corazón y el terrible poder, le parecen a José Gaos los caldos de los que nace la angustia heideggeriana. Siempre hallada y jamás buscada, al mismo tiempo dicha y desdicha, abundancia y hambre, placer y dolor, tan

³⁰⁰ *Ibid.*, pp.180-181.

halagada como maldecida, por los caminos y en el mar la “eternamente angustiada compañía”. La mirada vuelta hacia lo que viene, al día siguiente, a las expectativas del porvenir “y así jamás llega a su término.”

En el párrafo 40 de *Ser y tiempo* Heidegger reconoce a la angustia como una disposición afectiva, “como modo eminente de la aperturidad del Dasein” y se pregunta de qué modo la angustia lo conduce ante sí mismo, para que el ente que la angustia abre “pueda ser determinado fenomenológicamente en su ser.”

Luego Heidegger distingue entre el miedo y la angustia. El primero surge de un “ante qué” que lo amenaza, al que teme, y se trata de “un ente perjudicial intramundano” el “ante qué” de la angustia, por su parte, “es enteramente indeterminado”, por lo que los entes resultan irrelevantes. Nada del mundo puede comprender el ante qué la propia angustia se angustia. No hay un lugar, un aquí o un allí del que provenga lo temible, “no está en ninguna parte.”

La angustia “no sabe” qué es aquello ante lo que se angustia. Pero “en ninguna parte” no significa simplemente “nada”, sino que implica la zona en cuanto tal, la aperturidad del mundo en cuanto tal para el estar-en esencialmente espacial. Por consiguiente, lo amenazante no puede tampoco acercarse desde una cierta dirección dentro de la cercanía; ya está en el “Ahí” – y sin embargo, en ninguna parte; está tan cerca que oprime el aliento –y sin embargo en ninguna parte. La rebeldía del intramundo “nada y en ninguna parte” viene a significar fenoménicamente que el ante qué de la angustia es el mundo en cuanto tal...esto significa *que aquello ante lo cual la angustia se angustia es el estar-en el mundo mismo*. El angustiarse abre originaria y directamente el mundo en cuanto tal.³⁰¹

Pero la angustia no sólo se angustia frente a un ante qué sino que también es angustia por. Una angustia que Heidegger identifica con la carencia de ofertas del mundo y con la falta de coexistencia con los otros. La angustia lanza al Dasein hacia su estar en el mundo, que es lo que lo angustia, lo aísla como comprensor de su estar en el mundo, y en cuanto tal “se proyecta esencialmente en posibilidades.”

La angustia propicia la aperturidad del Dasein “*como ser posible*”, como lo que puede ser únicamente desde sí mismo y apartado en el aislamiento.

³⁰¹ Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, *Op.cit.*, p.205.

Es la angustia la que revela al Dasein en su propio poder-ser: “revela su *ser libre* para la libertad de escogerse y tomarse a sí mismo entre manos. La angustia lleva al Dasein ante su *ser libre para (propensio in...)* la propiedad de su ser es, al mismo tiempo, aquel ser al que el Dasein está entregado en cuanto estar en el mundo.”³⁰²

Para José Gaos, quien insiste en mantener la palabra latina Cura, usada por Higinio, cuando traduce Sorge del alemán, Heidegger mira hacia el futuro:

La “cura” era en parte, en la parte fundamental según Heidegger, un avanzar en la dirección de futuro, y uno de los modos que tiene el ser ahí de absorberse en el ocuparse de las cosas y preocuparse por las personas de la vida diaria consiste, justo, en una “avidez de novedades” que le arrastra de una a otra incesantemente, sin término. “La resolución se le ha quitado”: Heidegger llama resolución al modo de ser del Dasein en que éste es plenamente consciente de su esencia, y fundamental característica del absorberse en el ocuparse con las cosas y preocuparse de las personas de la vida diaria es la “irresolución” en el sentido correspondiente a la “resolución”. “Tratando de respirar y ahogándose; no ahogado y sin vida...Tan incesante rodar lo prepara para el infierno”: el modo de ser cuya esencia es la “cura” consiste en definitiva en ser mortal, en vivir llevando en las entrañas la muerte, en vivir pudiendo morir o viviendo poder morir, “preparado”, pues, para la muerte. Y recuérdese que las tres hermanas que aparecen con Cura se alejan al acercarse la quinta hermana, Muerte.³⁰³

Las reflexiones siguientes de Gaos recuerdan que la Miseria, la carencia, se vuelve nada frente a un hombre rico como Fausto, por eso no puede entrar a su palacio. Una nada que es la culpa ontológica, la deficiencia del ser. La angustia de la nada.

Y la respuesta de Cura cuando responde “ahí estoy al instante”, aprovechando que *sein* es un verbo que significa igualmente “ser” y “estar”, puede ser sustituida por “ahí soy al instante” quedando entonces algo muy próximo a lo patente del Dasein.

Más allá del giro lingüístico de Gaos queda claro la representación de Cura como una presencia en el tiempo de vida del ser y hasta la hora de la muerte: “Vivir llevando en las entrañas a la muerte”.

Nada y en ninguna parte son ante lo que angustia se angustia: el estar en el mundo.

³⁰² *Ibid.*, p.206.

³⁰³ Jose Gaos, “La “cura” en...”, *Op.cit.*, p.181

Y he aquí una diferencia significativa entre Goethe y Heidegger que no escapa a la mirada aguda del maestro José Gaos:

Ahora bien, el *avanzar en la dirección del futuro* equivale a un *poder ser* lo que aún no se es, y el fin del “ser ahí”, la muerte, no es “ontológicamente lo que es “ónticamente”: ónticamente, es el *hecho* de dejar de vivir en un momento determinado: “ontológicamente”, es el *poder*, en todo momento, dejar de ser en un momento indeterminado. Más de todo lo que “el ser ahí” *puede ser*, lo que condiciona todo lo demás es el *poder* dejar de ser: porque *puede* no ser, es por lo que el “ser ahí” *puede ser* todo lo demás que puede ser, y no lo *es*, pura y simplemente. La “cura” y la muerte, ambas en sentido heideggeriano, vienen a ser, pues, la misma cosa *escencialmente*. Pero Heidegger no hace el análisis del “ser ahí” sino como preparación y fundamento para responder a la pregunta “qué es *ser*” por desgracia, la respuesta a esta pregunta se encuentra según el plan de *El y el tiempo*, en la mitad no publicada, de manera que sólo cabe conjeturar, sobre la base de la mitad publicada, que su respuesta sería esta: *ser es poder no ser*.³⁰⁴

Un poder no ser que se levanta contra la historia de la metafísica tradicional de Occidente que valora por encima de todo el poder ser. La conclusión es que Heidegger habría dado a “la versión preontológica de Goethe una plenitud ontológica.”

La reflexión de Gaos va más allá para subrayar que si los términos entre el cuidado de Goethe y el de Heidegger no son más cercanos se debe a que la del primero es una versión poética y la del segundo un versión filosófica.

No obstante, en el párrafo siguiente Gaos modera su escritura para advertir que sería un despropósito sostener que Heidegger pensó toda su filosofía del cuidado a partir de la escena del Fausto. Y lo es porque “una escena como la del Fausto sólo tendría el sentido que acabamos de desentrañar en ella para quien previamente poseyese una filosofía como la de Heidegger, es decir, para éste mismo ya en posesión de su filosofía o para los conocedores de esta...”³⁰⁵

En la búsqueda del origen de Cura en la filosofía de Heidegger, Gaos explora otra vertiente, la agustiniana, que permitió a Heidegger a “completar o simplemente modificar su filosofía y terminología” y recuerda la famosa frase: “Inquietum est cor meum, donec requiescat in Te” El desasosiego, la inquietud, la ausencia de reposo, que terminan en

³⁰⁴ *Ibid.*, p.188.

³⁰⁵ *Ibid.*, p.82.

una suerte de autodeificación que eleva al ser humano, por encima de las cosas finitas, como un desafío a la libre voluntad del ser humano.

Y recuerda Gaos otro pasaje de *Ser y tiempo* (me apego aquí a su propia traducción): “La dirección de la mirada hacia la “cura”, seguida por la presente Analítica...del ser ahí, brotó para el autor dentro del orden de cosas del intento de una exégesis agustiniana”

José Gaos continúa la tragedia para revelarnos que para Goethe no es Cura la que domina sobre *Fausto*, no es ella la que guía su destino. Cura enceguece a Fausto porque el destino de los seres humanos es la ceguera.

No obstante, la ceguera que Cura arroja sobre Fausto no oscurece la luz interna de aquel, de tal modo que la correspondencia entre acciones y planes continúa su buena marcha. No solamente eso sino que persigue el más bello de todos los premios, la mayor de las obras, y para lograrlo “basta un espíritu a mil manos.”

Los actos III, IV y V de la segunda parte del *Fausto*, para decirlo con Heidegger, dan nutrida cuenta de los impulsos, los deseos, la voluntad y las inclinaciones de Fausto hacia un canto singular que mira hacia adelante, hacia lo sublime. En el Acto III se realiza un diálogo entre Fórcida y Fausto, la primera le recomienda que cuide lo que ha quedado de su relación amorosa con la divina Helena, el vestido que usaba antes de que ésta se arrojase al Hades. Helena ya era irrecuperable, pero la divinidad de su ropa resultaba un privilegio para cualquier ser humano, el afortunado poseedor de las prendas podría elevarlo “con rapidez el éter, por cima de todo lo vulgar, todo el tiempo que tú vivas. Volveremos a vernos, lejos, muy lejos de aquí.”

En el mismo sentido, hacia el final del mismo acto, un coro canta convidando a la conquista de un nombre, a la conquista de lo sublime. En el caso de Fausto, Mefistófeles se encarga de retratar sus aspiraciones, las mismas que bordearon la melancólica luna, y la palabra que usa para definir ese impulso del corazón es el de *manía*.

La respuesta de Fausto, situado ya en la vejez, desestima los elogios grandilocuentes de Mefistófeles y exhibe el deseo de alcanzar lo imposible. Tender un cerco al mar.

Fausto

Este globo terrestre ofrece todavía campo para grandes acciones. Han de realizarse cosas dignas de admiración (traducción de Roviralta).

Mefistófeles

Así quieres ganar la fama, bien se hecha de ver que vienes del país de las heroínas (traducción Roviralta).³⁰⁶

Fausto

¡Señorío gano, riqueza! La obra es todo, nada la gloria
Ésta es de la sabiduría la última conclusión;
sólo aquel merece así la libertad como la vida
que día a día tiene que conquistarlas (traducción de Gaos).

Ángeles.

Hase librado del Malo el noble miembro del mundo de los Espíritus.
“Aquel que se afana siempre aspirando a un ideal,
podemos nosotros salvarle”; y si además, desde las alturas, por él se ha interesado el amor, el coro bienaventurado le acoge con una cordial bienvenida (Roviralta).

Lo sublime sin embargo no queda al margen de la vileza que Fausto, por conducto de Mefistófeles, perpetra contra los viejos bondadosos del terreno de los tilos: Baucis y Filemón. Una pareja de ancianos dedicados a hacer el bien. Un viajero casual agradece con loas la protección y gracias recibidas del matrimonio, pues le salvaron la vida. Es un espacio privilegiado para ver el mar, para que la vista alcance el infinito. El viajero reza mientras Filemón le narra las desaforadas ambiciones de su vecino, que resulta ser Fausto.

Audaces servidores de hábiles maestros abrieron fosos, levantaron diques, redujeron los derechos del mar para ser señores ahí donde antes él dominaba...Ahora el puerto está ahí. En lontananza, pues, no percibes más que la franja azul del mar; y a derecha e izquierda, en toda su amplitud un espacio densamente habitado (...) ¿Acaso pudo cometer un pecado el Emperador, que le ofreció la ribera? ¿No lo pregonó un heraldo al son de trompeta al pasar por aquí? No lejos de nuestras dunas se empezó a tomar pie: tiendas, cabañas...y en medio del verdor levantóse pronto un palacio.³⁰⁷

Por la parte de Fausto queda clara la permanente insatisfacción que lo invade y el infortunio que la violencia ejercida contra las leyes y las costumbres del pueblo propicia.

³⁰⁶ Johann Wolfgang Goethe, *Fausto*, Alianza editorial, Madrid, 2011, p. 426. Traducción de José Roviralta Borrell y prólogo de Francisco Ayala. Recurro a esta edición del *Fausto* para complementar, cuando así lo considero conveniente, los diálogos seleccionados por José Gaos.

³⁰⁷ *Ibid.*, pp.466-468.

¿Qué plañidero canto viene de arriba? Sobrado tardío son aquí palabra y sonido. Mi vigía prorrumpe en lamentos. En el fondo de mi corazón me da grima este acto impaciente. Pero si desaparecieron los tilos, sin quedar de ellos más que unos horribles troncos medio carbonizados, bien presto queda construida una atalaya para mirar en lo infinito. Desde allí veré también la nueva morada que alberga a esa anciana pareja que, impresionada por mi generosa atención goza placentera de avanzados días.³⁰⁸

La escena siguiente narra el regreso de Mefistófeles y tres de sus secuaces. La voz de Mefisto cuenta apresuradamente la manera en que la puerta de la casa de Baucis y Filemón fue derribada. La violencia psicológica ejercida sobre la pareja de ancianos para que dejaran el lugar y aceptaran, a manera de trueque, la hacienda que Fausto les ofrecía en otro lugar de la región: “La pareja no se ha dado gran pena, puesto que del susto ha caído exánime. Un extranjero que estaba ahí oculto y pretendía resistir quedó tendido sin vida en el breve espacio de una lucha encarnizada. Unas ascuas esparcidas en derredor incendiaron la paja y ahora todo arde libremente, cual hoguera para esos tres.”³⁰⁹

Fausto se duele de las órdenes tan cruel y rápidamente ejecutadas por Mefistófeles para “desembarazarlo del problema”.

En los hechos se trata de una mezquina violación a las costumbres y a las leyendas de las comunidades, al derecho a la propiedad y a la vida misma.

Un soliloquio prepara el final del *Fausto*, es el sentimiento de la ausencia de algo. De la incompletud del ser y de la inquietud angustiosa que busca el otro comienzo ahí, en la cotidianidad de la presencia.

Sólo he atravesado corriendo el mundo. He asido por los cabellos cada deseo; lo que no me satisfacía, lo dejaba, y lo que huía de mí dejábalo correr. No hice más que anhelar y satisfacer mis afanes, y anhelar de nuevo y así con pujanza he pasado impetuosamente mi vida, grande y poderosa al principio, más ahora anda ella con tino y prudencia. El globo terrestre me es bastante conocido. Hacia el más allá la vista nos está cerrada. Insensato es quien dirige ahí los ojos pestañando, quien imagina encontrar su igual más arriba de las nubes. Manténgase firme y mire aquí en torno suyo. Este mundo, para el hombre inteligente no es mudo, ¿Para qué necesita un hombre tal andar errante en la eternidad? Lo que él conoce se deja aprehender. Siga así su vía todo lo

³⁰⁸ *Ibid.*, p.475.

³⁰⁹ *Ibid.*, p.475.

largo de la jornada terrenal, si se presentan fantasmas, siga él su camino, en su avance progresivo encuentre tormentos y dichas, él que ni un solo instante está satisfecho.³¹⁰

El autorretrato que Fausto elabora de sí mismo coincide con el cuadro de impulsos, deseos, inclinaciones y voluntad que la Cura produce entre quienes la padecen. Escuchemos a la inquietud.

A aquel que está una vez en mi poder, de nada le sirve el mundo entero; para él desciende una eterna lóbreguez; para él no sale ni se pone el sol; tendiendo sentidos exteriores perfectos anidan las tinieblas en su interior. De ningún tesoro sabe ponerse en posesión. Felicidad y desdicha resultan quimeras; se muere de hambre en el seno de la abundancia, sean delicias, sean pesares, todo lo remite al día de mañana; sólo está atento a lo por venir y así no acaba nunca.³¹¹

Es el diagnóstico del corazón de la angustia y es el hermano gemelo de la disposición anímica que abre las posibilidades al ser, para libremente ser su propio poder ser. Mientras tanto “todo lo remite al día de mañana.”

A partir de aquí Gaos se interroga lo siguiente: ¿Qué relaciones se descubren entre la *Weltanschauung* goethiana y la obra de Martin Heidegger? Las respuestas son con Goethe y contra Goethe:

En Heidegger, recordémoslo, la “cura” es el hallarse avanzando en la dirección del futuro al ocuparse con las cosas y preocuparse por las personas, o como cabe decir ahora, en términos más heideggerianos, el hallarse avanzando en la dirección del futuro al “curarse de” cosas y “procurar por” personas que constituye el ser del “ser ahí” (Dasein) –desde su principio, el nacimiento, hasta su fin, la muerte: ello, en un sentido estrictamente “ontológico”, a diferencia de todos los sentidos simplemente “ónticos” que la palabra “cura” tenga en el lenguaje corriente y en los cuales sólo significaría formas del “curarse de” cosas y “procurar por” personas que se pueden ejercitar o no, según los casos. Ahora bien, avanzar en la dirección del futuro equivale a un poder ser lo que aún no se es, y el fin del “ser ahí”, la muerte, no es “ontológicamente” lo que es “ónticamente”: “ónticamente es el hecho de dejar de vivir en un momento determinado: “ontológicamente”, es el poder, en todo momento, dejar de ser en un momento indeterminado. Más de todo lo que el “ser ahí” puede ser, lo que condiciona todo lo demás es el poder

³¹⁰ *Ibid.*, pp.479-480.

³¹¹ *Ibid.*, p.480.

dejar de ser: porque *puede* no ser, es por lo que el “ser ahí” *puede* ser todo lo demás que puede ser, y no lo *es*, pura y simplemente. La cura y la muerte ambas en sentido heideggeriano, vienen a ser, pues, la misma cosa *esencialmente*.³¹²

Gaos advierte que en el plan de *Ser y tiempo* Heidegger no desarrolla el análisis del Dasein sino como “preparación y fundamento” para responder a la pregunta por el ser. Es el umbral, un documental preontológico. Agregó yo que es una época preparatoria cuya meditación es, como comprenderá en *Caminos de bosque*, necesariamente histórica: una meditación histórica.

La segunda mitad no publicada de *Ser y tiempo* deja en la incógnita “qué es ser” y, en consecuencia, sólo tenemos la conjetura de una respuesta posible de Heidegger que, para Gaos, se traduce en que “ser es poder no ser.”

Se trata de una referencia a Parménides quien escribe que si “existiese o fuese el no ser o no existiese o no fuese el ser...de la identificación del ser con el poder no ser habría que deducir que el mundo entero puede no ser.”

La fuente de esta reflexión también se encuentra relacionada, piensa Gaos, con el ser en potencia y el ser en acto de Aristóteles. El primero es una posibilidad que contempla la dualidad de poder o no poder ser.

La relación de Heidegger con los griegos ha sido reconocida como una de las sendas que dan continuidad a los diferentes momentos de su obra.

Y esa presencia helena, tan fundamental para el romanticismo alemán, se observa tanto a nivel histórico como en la propia historia de los problemas de la filosofía, pero, como destaca Hans Georg Gadamer, con Heidegger se trata de “un nuevo interrogar crítico de los comienzos griegos” que mantiene presente hasta el final de sus días: Parménides, Heráclito, Anaximandro, Platón y Aristóteles destacan como influencias omnipresentes y la confrontación es el método de su preferencia.

Simultáneamente con ellos y contra ellos.

El tema del *poder* ser y el *poder* no ser pone el énfasis en la palabra “*arche*” que Heidegger traduce “como comienzo y dominio, como punto de partida y disposición” que, en opinión de Gadamer, corresponde con uno de los significados que en la *Metafísica* Aristóteles le asignó -que es el de “dominio y “ejercicio del cargo”.

³¹² José Gaos, *La “cura” en...*, *Op.cit.*, p.188.

Y la palabra “principio” se comprende en Heidegger de la manera siguiente:

...principio” no es sencillamente un punto de partida (del ser, del devenir y especialmente del conocer), al que se abandona, sino que es algo presente a través de todo. Lo ente por naturaleza, que tiene el comienzo de la *kinesis* dentro de sí mismo, no sólo inicia por sí mismo este movimiento (sin ser impulsado) sino que “puede” hacerlo. Esto implica que también puede permanecer quieto, lo que quiere decir que domina sus movimientos...El ser de lo ente por naturaleza es su movilidad. Ella incluye tanto el movimiento como el reposo.³¹³

Heidegger quiebra, sin embargo, el sentido que Aristóteles le había dado, lo lleva al terreno ontológico como ocurre con la palabra “*dynamis*” que para Aristóteles significa “poder hacer” y para Heidegger es “la idoneidad”. *Dynamis*, de esta manera griega, es un poder hacer y, simultáneamente, un poder no hacer; es decir, un dominio, un hacerse cargo del freno. Y es así como Heidegger lo traslada muy provechosamente a su ontología.

Refiero este preámbulo gadameriano porque me parece que coincide plenamente con el hilo conductor que teje José Gaos en torno a las diferencias que el tratamiento del ser muestra en Aristóteles y Heidegger. Diferencias que también lo separan de Descartes, Spinoza y Hegel. Una empresa titánica:

Aristóteles arbitró el concepto de *poder ser* o no ser, precisamente, para salvar el poder *ser*. Heidegger, en cambio, filosofa sobre el *poder ser* o no ser para subrayar más bien el poder *no ser*. Descartes reactualizó la idea de la *creatio continua*. Heidegger actualizaría más bien la idea de la *continua annihilatio*. Spinoza identificó el ser con el *conato de perseverar en el ser*. Heidegger lo identificaría con el conato de no perseverar en él. Hegel identificó el ser y el no ser, pero tomados en su mayor abstracción, tan universal como vacía. Heidegger identificaría el ser *concretísimo con* cada ente, con el poder no ser y quizás incluso con el ir dejando de ser: *ser*, un ente, sería *ir no siendo*.³¹⁴

A diferencia de Goethe y Mefistófeles que unen, hasta fundir los extremos, Cielo y Tierra, en Heidegger habita un demonio “aniquilador”.

Mefistófeles pertenece al mundo pandemoníaco alemán, a la misma cosmovisión en la que estaban inmersos Goethe y el romanticismo alemán. La herencia alemana es la de un pandemonismo creador: En el *Fausto* Dios y Mefistófeles aparecen transubstanciados.

³¹³ Hans Georg Gadamer, “Los griegos” en *Los caminos de Heidegger*, *Op.cit.*, p.131.

³¹⁴ *Ibid.*, p.189.

Para Goethe triunfa una suerte de pandemonismo creador porque es Mefistófeles quien “infunde su espíritu a Fausto y a Margarita. Así pues, Fausto, por medio de las rosas que las penitentes arrojaban a los demonios que buscaban su alma -entre las que se encontraba la propia Margarita- lograron alejarlos, para abrirle el camino de la salvación, hacia Dios. Escuchemos los versos de los Niños Bienaventurados de Goethe.

Esas rosas, venidas de las manos amorosas y santas penitentes, nos ayudaron a obtener la victoria y completar la alta obra, adquirir el tesoro de esta alma. Cuando los esparcíamos, los malignos espíritus se hicieron atrás; cuando los alcanzamos, los diablos emprendieron la fuga. En lugar de las ordinarias penas del infierno, padecieron los malos espíritus el tormento del amor; y hasta el viejo señor de los satanes sintióse penetrado de punzante tortura. Prorrumpid en exhalaciones de júbilo. El éxito ha sido feliz.³¹⁵

El final permite concluir a Gaos que se establece una suerte de proximidad entre Mefistófeles y Dios, sin fundirlos, es el principio pandemoníaco del mundo y el principio panteísta de pertenencia al mundo, ambos pensamientos son rasgos presentes en el movimiento romántico alemán.

El pensamiento de Heidegger, en sentido contrario, es un pandemonium omnianiquilador, nacido de la angustia, sin Dios creador, del claro al ocultamiento: *Grund und Abgrund*.

Y de esa manera nos encontramos con un pensador, con un gigante que se opone a la tradición occidental y en ello reside “la radical originalidad y grandeza “demoniaca” de la filosofía de Heidegger.” Quiere liberar a la metafísica occidental, buscar otros fundamentos, del destierro del ser a que la condena el pensar de la técnica.

Esa cosmovisión permite comprender la herencia de resistencia a la tradición occidental que, desde Parménides, se mantiene viva, en movimiento. Mientras que para la tradición filosófica tradicional la pregunta central la ocupa el origen del mundo, para Heidegger se trata de “sobreen tender” la pregunta por el fin del mundo, “entendiendo que, a pesar de existir, lo que puede llamar la atención es que puede finar.”

En Aristóteles la relación entre potencia y acto resolvía el problema del movimiento: “pues-escríbe Gaos- el movimiento del mundo entero es efecto teleológico del “acto”

³¹⁵ Johann Wolfgang Goethe, *Fausto*, *Op.cit.*, p.496.

divino, pero este acto es inmóvil y, en cuanto tal, trascendente al móvil mundo entero.” Es decir, la resolución del movimiento se resuelve en el sentido de la estabilidad, “en el afán de escapar” al sentimiento de inestabilidad se concluye en un acto estático que se desplaza “del amor de las inteligencias de las esferas celestes a la perfección de dicho ente.”

De esa manera “ambos amores, el de las inteligencias y el del filósofo, son translúcidos símbolos del afán del hombre, arrastrado y fatigado del movimiento de las cosas, por reposar finalmente.”³¹⁶

Pero en sentido opuesto a esta dirección, piensa Gaos con Heidegger, el ser humano se encuentra muy bien en el movimiento y no concibe el fin como una necesidad, “aunque pueda tenerlo,” el ser mismo es mirado como movimiento.

Tal hombre sentirá e ideará que si hay *otra* vida y *otro* mundo, no serán otros en el radical sentido tradicional, en que se oponen a a esta vida y este mundo del movimiento caducable como otra vida y otro mundo de reposo imperecedero; sino tan sólo como una segunda vida en un segundo mundo que, si a pesar de ser segundos, son “vida” y “mundo” de una “vida”, no pueden ser esencialmente sino lo que ya esta primera vida y su mundo serían por su esencia: movimiento.³¹⁷

Con la muerte de Dios el hombre moderno no siente en absoluto la necesidad de lo trascendente y no siente tampoco la necesidad del reposo. Y eso, piensa Gaos, resulta demoníaco “porque es sentirse e idearse demonio capaz de aceptar la condenación del movimiento.” Pero esa no es la conclusión salvífica del Fausto de Goethe que ónticamente afirma que el ser seguirá siendo.

Heidegger, como nadie antes que él, sostendrá “ónticamente más bien a favor de que se dejará de ser sobre la común base de que “ontológicamente” ser es *poder* dejar de ser.”

Con todo, se escucha a los ángeles que salvan a Fausto de los demonios decir:

A quien siempre afanosamente se esfuerza
a ese podemos salvarlo

³¹⁶ José Gaos, *La “cura” en...*, *Op.cit.*, p.190.

³¹⁷ *Ibid.*, p.191.

Y esa es “la moderna actitud óptica ante la ontología heideggeriana” y es la que reúne y hace coincidir a los tres pensadores germanos. A quien persigue un ideal y que aspira con pesares y esfuerzos, que persiste aunque fuera en una segunda o tercera vidas, a realizarlos dichosamente, ese ser humano puede ser salvado.

Y esa misión es la obra del cuidado del ser aspiración fundamental del movimiento romántico alemán.

El cuidado en *Kant y el problema de la metafísica*

Esta obra editada en diferentes momentos durante la vida de Martin Heidegger, fue dada a conocer por primera vez durante el semestre invernal de 1927 y 1928 y se encuentra relacionada con la redacción de la segunda parte de *Ser y tiempo*. Fue publicada originalmente en 1929. Posteriormente se publicaron otras versiones en 1934, 1951, 1965, 1973 y 1991.

La versión aquí revisada corresponde al volumen 3 de la segunda edición de las *Gesamtausgabe* del 2010 y es un trabajo crítico de las anteriores publicaciones al castellano realizada, para el Fondo de Cultura Económica, por Gustavo Leyva.

El propósito de la investigación es, en palabras de Heidegger, el siguiente:

...interpretar la *Crítica de la razón pura* de Kant como una fundamentación de la metafísica. El problema de la metafísica se enfoca pues como problema de una ontología fundamental. Se llama ontología fundamental a la analítica ontológica de la esencia finita del hombre que debe preparar el fundamento de una metafísica “conforme a la naturaleza del hombre”. La ontología fundamental es la metafísica del Dasein humano que se exige necesariamente hacer posible a la metafísica. Esta ontología fundamental difiere en principio de toda antropología, aun de la filosófica.³¹⁸

La fundamentación de la metafísica, que pertenece a la naturaleza del hombre, es entendida aquí no como una base que desplaza a las anteriores sino como un “proyectar el plan de la construcción misma...una determinación concreta de su esencia.” Martin Heidegger expone que la interpretación de la *Crítica de la razón pura* de Kant se propone aclarar cuatro puntos: a) La fundamentación de la metafísica en el punto de partida (*Ansatz*); b) La fundamentación de la metafísica en la realización (*Durchführung*); c) La fundamentación de la metafísica en su originariedad (*Ursprünglichkeit*) y d) La

³¹⁸ Martin Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, Fondo de Cultura Económica, México, 2013, p.XXII. Edición, revisión de la traducción para esta nueva edición y traducción de apéndices de Gustavo Leyva.

fundamentación de la metafísica en la repetición (*Wiederholung*). Es precisamente en esta cuarta parte y, en particular, en el párrafo 43 que trata “El punto de partida y el curso de la ontología fundamental” donde Martin Heidegger vuelve al tema del cuidado del ser del Dasein.

El tema del cuidado del ser continúa la meditación desde el punto de vista ontológico fundamental que trata de entender “el proyecto del ser del ente en general” y que tiene como base la trascendencia del Dasein, misma que se hace visible en la necesidad “de comprensión del ser.”

Junto a la comprensión de la trascendencia del ser finito, cuya forma expresiva es simbólica, le interesa a Heidegger dejar clara la íntima unidad entre comprensión y disposición afectiva y el estar arrojado de todo proyecto, entendido éste como acción creadora del ser humano.

Escribe Heidegger sobre el cuidado del proyecto:

Por medio de esta necesidad trascendental (*transzendente Bedürftigkeit*) “se cuida (*gesorgt*)” fundamentalmente de que el Dasein pueda ser. Esta necesidad es la más íntima finitud que sostiene al Dasein.

A la unidad de la estructura fundamental de la íntima necesidad del Dasein en el hombre se ha dado el nombre de “cuidado (*Sorge*)”...Ahora bien, si se toma la expresión “cuidado” –en contra y a pesar de la advertencia explícitamente dada de que no se trata de una característica óptica del hombre- en el sentido de una apreciación ideológica o ética de “la vida humana”, en vez de tomarla como designación de la unidad estructural de la trascendencia finita del Dasein, entonces todo se convertirá en una confusión.³¹⁹

La pregunta de la analítica del dasein en *Ser y tiempo* es “por la *constitución ontológica fundamental (existencial)* del cuidado y no desea dar una mera descripción de fenómenos ópticos del Dasein.”³²⁰ El cuidado entonces no es “una característica óptica del hombre” ni lleva una carga ideológica o ética sino que nombra “la **unidad estructural** de la trascendencia finita del Dasein.”

Quiere el autor ser muy enfático en diferenciar la analítica existencial del Dasein en el hombre de las interpretaciones psicológicas y antropológicas, con base en las “vivencias”

³¹⁹ *Ibid.*, p.202.

³²⁰ Martin Heidegger, *Seminarios de Zollikon*, Jitanjáfora, Morelia, México, 2007, p.171. Traducción de Ángel Xolocotzi Yáñez.

y las “facultades”, pues ambas tienen finalidades metódicas diferentes. La conducción de la pregunta por el ser exige siempre y constantemente “tener a la vista el problema de la existencia del Dasein –es decir el problema de su finitud- lo que es exigido por la problemática de la pregunta por el ser.”

No le interesa a “la analítica existencial de la cotidianidad”, ironiza Heidegger, mostrar el uso de los tenedores y los cuchillos, sino cómo sobre la base trascendental (el ser en el mundo), ontológica del Dasein se relacionan los entes. La analítica del Dasein representa un volver al “nexo de un sistema”, se trata de “hacer manifiesto el todo de una unidad de condiciones ontológicas. En tanto que ontológica, la analítica no es un disolver en elementos, sino la articulación de la unidad de un compuesto estructural. Éste es el factor que también es esencial en mi concepto analítica del Dasein.”³²¹ Analítica que se diferencia del análisis del Dasein porque este último es la puesta en marcha, el movimiento y ejecución de la analítica.

Advierte Heidegger que la analítica no debe ser confundida con un solipsismo o con un subjetivismo “...este Dasein mismo es determinado como un originario ser-uno-con-otro. Por ello al Dasein le importan siempre los otros”³²² Mitdasein.

De esta manera el punto de partida de la analítica existencial es la pregunta fundamental de la metafísica que revela en su esencia la problemática de la finitud, pues “la más íntima esencia de la finitud” es necesaria para fundamentar la metafísica. Es una cuestión “que debe ser siempre fundamentalmente finita y no puede convertirse nunca en absoluta...(y)...no puede pretender **nunca** ser la **única** posible.”³²³ Es decir, la pregunta por el ser no es incondicional ni independiente y, lo más relevante a mi tesis, en tanto no aspira a la exclusividad acepta la pluralidad de posibilidades de interrogar.

Martin Heidegger, sin embargo, juzga pertinente ordenar a “la angustia” antes que el “cuidado” en la analítica ontológico-fundamental del Dasein, pues nos encontramos con una disposición afectiva fundamental que recuerda siempre la pregunta por el ser, por “la posibilidad de la comprensión del ser” y en ese sentido juega un papel decisivo.

³²¹ *Ibid.*, p.170.

³²² *Ibid.*, p.171.

³²³ Martin Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica...*, *Op.cit.*, pp.202-203.

La “angustia”, comprendida de este modo, es decir, en un sentido ontológico-fundamental, quita al “cuidado” (“*Sorge*”) la inocencia de una estructura categorial. Le confiere la precisión necesaria a un existencial fundamental (*Grundexistenzial*) y determina así la finitud en el *Dasein* no como una cualidad que está-ahí-delante, sino como aquel continuo estremecimiento, si bien la mayoría de las veces oculto, de todo lo existente.

La elaboración del “cuidado” como la constitución fundamental y trascendental del *Dasein*, no es, sin embargo, más que la primera etapa de la ontología fundamental. Para el curso ulterior hasta la meta es necesario que la conducción determinante por parte de la pregunta por el ser tenga consecuencias en forma crecientemente implacable.³²⁴

Y el paso ulterior de la analítica existencial la desarrolla en el parágrafo 44 de *Kant y el problema de la metafísica*. En “La meta de la ontología fundamental” escribe que se trata de “la aclaración concreta del cuidado como temporalidad (*Zeitlichkeit*)” en tanto éste mantiene una relación íntima con la finitud del hombre: la muerte.

Pensar en la experiencia de la brevedad de la vida frente a la infinitud del espíritu, en opinión de Gadamer, sitúa a Heidegger en el camino de “un giro ontológico universal” que, como ser humano que habla, resuelve en una nueva palabra: *es gibt*: “Heidegger hizo hablar de nuevo este simple giro haciendo que tomemos conciencia de una experiencia originaria que es bien conocida en el misterio poético del neutro tanto de la lengua alemana como de la griega”.³²⁵

Pensar en la muerte como morir constantemente remite a un sí mismo desamparado, porque nadie puede auxiliarlo a uno y, también, porque el mismo pensar recalca en la proximidad con los otros. Y aquí surgen palabras como respeto, reconocimiento, amor, compasión y solidaridad que ya fueron pensadas por Kant y por Marx –como Gadamer recuerda en su ensayo “Heidegger y la ética”.

En ese ensayo Gadamer encuentra que desde *Ser y tiempo* es posible encontrar en una palabra del campo semántico del cuidado (*die Sorge*) un decir plenamente lo pensado por Kant y por Marx: “El concepto de la “procura generosa” (*freigehend Fürsorge*) parece cubrir todo el campo de virtudes.”³²⁶

³²⁴ *Ibid.*, p.204.

³²⁵ Hans-Georg Gadamer, “Acerca del comienzo del pensar” en *Los caminos de Heidegger*, *Op.cit.*, p.250.

³²⁶ *Ibid.*, p.181.

El cuidado en *Los aportes a la filosofía, acerca del evento (Vom Ereignis)*

Los *Aportes a la filosofía. Acerca del evento* coinciden con lo que se conoce como la obra del Heidegger tardío y fueron escritos entre 1936 y 1938 y es para muchos la segunda obra en importancia después de *Ser y tiempo*. En palabras del autor es el tránsito de la época de la metafísica “al pensar según la historia del ser”, lo que equivale a transferir el pensar a un “evento apropiador” (*Er-ignis*) y a una transformación esencial de hombre entendido como animal racional al Dasein: “un pertenecer pensante-diciente al ser.”

Y en esa reflexión levanta una repetida crítica a los límites del pensar que se derivan tanto del idealismo como del romanticismo alemanes. En los párrafos 103 y 104 del libro, a través de la confrontación, elabora, como veremos, una crítica del “idealismo alemán”.

Para empezar, Heidegger sostiene que el idealismo alemán es la Idea convertida en Espíritu -piensa fundamentalmente en Fichte, Schelling y Hegel. Y tanta bruma conduce al extraviado idealismo a “pensar absolutamente el *ego cogito* de la apercepción trascendental y, al mismo tiempo, concibe el absoluto en dirección de la dogmática cristiana”.³²⁷ El idealismo alcanza su momento supremo en Dios: la verdad como suma certeza, a la manera cartesiana.³²⁸ Contra esta petrificada verdad del ser, de origen platónico, construye buena parte de su argumentación en los *Aportes*.

El idealismo alemán, al reconocer la esencia de la perfección del ser en la existencia de Dios, con las ideas de absoluto y de eternidad que la acompañan, se devía del camino del

³²⁷ Martin Heidegger, *Aportes a la filosofía...*, *Op. cit.*, p.170.

³²⁸ La idea de Kant sobre la apercepción trascendental, tratada en el párrafo 16 de la *Crítica de la razón pura* sostiene que “el yo pienso debe poder acompañar todas mis representaciones; pues si fuera de otro modo habría en mí algo representado que no podría pensarse, lo que equivale a decir: que la representación es imposible o que por lo menos es para mí igual a nada...La llamo apercepción pura para diferenciarla de la empírica, o aun también apercepción primitiva por ser la conciencia de sí misma, que produciendo la representación yo pienso, que debe poder acompañar a todas las representaciones y que en toda conciencia es siempre una y misma, no hay otra que a su vez pueda acompañar a ésta.” Cfr. Emmanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, Losada, Barcelona, 2011, pp. 268-270. Traducción José del Perojo y José Rovira Armengol.

Por otra parte sabemos que “la originaria unidad sintética de la apercepción” se corresponde con la “unidad objetiva” en la medida en que hablamos de la condición de posibilidad de los objetos y “debe distinguirse de la unidad subjetiva de la conciencia, que es una determinación de los sentidos internos”.

ser para volver a la afirmación la verdad del ser en la certeza. Son puentes que nos llevan a ninguna parte y, en esa dirección, escribe Heidegger el idealismo alemán quedó enredado en el cristianismo y no arribó a la interrogante ontológica.

En los párrafos 103 y 104 observa al idealismo en general y encuentra tres configuraciones que son: a) la interpretación del ser como Idea y la “anticipación de la interpretación del ente como ob-jeto para el representar”; b) el representar para el yo pienso que es también un yo me pienso, “me pongo a mí delante y de este modo estoy cierto de mí”. El origen de la preminencia del *ego* se encuentra en la voluntad de certeza, estar *seguro de sí mismo*, puesto sobre sí y c) el “yo” represento continúa el respectivo yo al representarse y de esa manera el fundamento así representado de la idea no es todavía lo común (*koinon*) y tampoco lo constante (*aei*).

...el representarse tiene que devenir un saberse en sentido absoluto, ese saber que sabe a la vez la necesidad de la referencia del objeto al yo y del yo al objeto. Este saberse de esta necesidad está des-prendido de la unilateralidad y es de este modo absoluto. Este saber absoluto, originado como del “yo respresento la representación y su representado”, es equiparado “como absoluto” con el saber divino del dios cristiano, lo que se aligera a través de que lo representado en el representar de ese dios son las “ideas”; cfr. Agustín, en una época en que el “idealismo” no se había desarrollado aún, éste recién desde Descartes.³²⁹

El representarse ha de convertirse en saber absoluto: es decir, un yo que sabe que representa una representación y que es consciente de lo representado. del saber absoluto naufraga en la soberbia de una certeza absoluta que es la fe cristiana. Y esa voluntad de certeza apresa la libre voluntad del pensar al *ego cogito* y con ello se mantiene el dominio de la relación del sujeto con los objetos.

Cuando Heidegger se refiere concretamente al idealismo alemán lo entiende como aquel que intenta “pensar absolutamente el *ego cogito* de la apercepción trascendental” que siempre relaciona con la dogmática cristiana. En esa ruta el idealismo alemán, a diferencia de su ruptura con la razón cartesiana, se movía en la dirección “del ser ahí moderno” que, absorto en la objetividad del conocimiento, olvida y oculta la pregunta por el ser.

³²⁹ Martin Heidegger, *Aportes a la filosofía...*, *Op. cit.*, p.169.

En opinión de Heidegger el idealismo alemán *estaba demasiado cercano-a-la-vida* y se desarrollaba como el antecesor del positivismo e, incluso, escribe, lo encuentra cercano a la euforia de “sus triunfos biólogos.”

Así pues, en el idealismo alemán el ente se encuentra relacionado con la objetividad y esa es una condición que no puede ser superada. La dialéctica sujeto-objeto mantiene un dominio absoluto sobre “todas las posibilidades de todos los ámbitos conocidos del ente. Aquí se ha intentado una vez más el total aseguramiento ante toda inseguridad, el definitivo poner pie en la *corrección* de la absoluta certeza, sin saberlo el apartarse ante la verdad del ser (*seyn*) .”³³⁰ Una historia de la metafísica del sujeto con inicio en el *Eidos* platónico que alcanza hasta Hegel y Marx.

La metafísica de la subjetividad confunde al sujeto que conoce, a la certeza, con el ser. Y ese es el fundamento de una verdad que se expresa en la soberbia antropocéntrica, en la voluntad de poder y dominio sobre los seres y las cosas, y, lo peor de todo, sobre la naturaleza. La metafísica de la subjetividad representa, para Heidegger, la consumación del más activo nihilismo: asistimos al “empequeñecimiento metafísico del mundo que pierde al ente en un “torbellino calculable del vacío girar en torno a sí mismo y hacer creíble esta facultad como la cercanía a la vida.” Este camino no conduce a ningún puente para el otro comienzo.

Es el romanticismo alemán el que llevando el pensamiento al despliegue extremo, incondicional (simbólico y mítico), sienta las bases para pensar en el otro comienzo. Son ellos quienes “...han sufrido del modo más profundo el desarraigo al que es arrastrada la historia occidental, y que a la vez habiendo vislumbrado del modo más íntimo a sus dioses tuvieron que salir tempranamente de la claridad de su día.

En esa dirección Heidegger apunta en los *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, que “el ser no es una hechura del “sujeto”, sino que el ser ahí, como superación de toda subjetividad, surge del esenciarse del ser (*seyn*)...que es la manera en que el ser (*seyn*) mismo es, a saber, el ser (*seyn*)”.

Desde el principio de *Los aportes*...Heidegger admite que “ya no se trata más de pensar “sobre” algo y de presentar algo objetivo, sino de ser transferido al evento apropiador, lo que equivale a un cambio esencial del hombre de animal racional

³³⁰ *Ibid.*, p.170.

(*animal rationale*) al ser ahí.” Y más adelante Heidegger resume: la superación de la metafísica significa la restitución de la primacía de la pregunta por la verdad del ser frente a toda explicación “ideal”, “causal”, “trascendente” y “dialéctica” del ente.

Heidegger se pregunta qué se prepara en el romanticismo alemán y, de manera enfática, qué ley del movimiento de lo venidero se encuentra en la palabra del poeta-más-anticipador en la época de la ciencia y de la técnica: Friedrich Hölderlin. Así pues, el idealismo y el romanticismo alemanes prepararon el camino para la superación de la metafísica de la subjetividad, de la certeza del sujeto y de la idea como demiurgos del mundo. El nuevo comienzo, que va de la pregunta conductora a la pregunta fundamental, es el salto que Heidegger pretende con la aclaración ontológica de la verdad del ser.

Ese salto, ya se sabe, va de la ontología fundamental de *Ser y tiempo* a los *Aportes a la filosofía. Acerca del evento* en los que se interroga por la verdad del ser.

Con el romanticismo, que Heidegger iguala a veces con idealismo alemán, con ese movimiento estético y filosófico, piensa, se preparó la vuelta a la pregunta por el ser. Y subraya la necesidad de comprender más de cerca los pensamientos que desplegó para dialogar con el tiempo venidero.

tenemos que saber precisamente este pensar del idealismo alemán, porque lleva el poder maquinador de la entidad al despliegue extremo, incondicional (la condicionalidad del ego cogito elevada a lo incondicional) y prepara el fin. La evidencia del ser ha sido ahora, en lugar de puesta en la trivialidad de una evidencia inmediata, sistemáticamente difundida a la riqueza de la historicidad del espíritu y de sus figuras.³³¹

La objetividad que el sujeto, por medio de la razón, construye como fundamento de la certeza, presupone la separación sujeto-objeto y la cosificación de la conciencia. Mientras que el poder maquinador (palabra con sentido moral) del romanticismo lleva la entidad del ente a su límite extremo, a la disolución de la condicionalidad del *cogito* kantiano y, con ello, a la incondicionalidad del pensar que conduce a la imaginación trascendente.

El pensar del romanticismo alemán prepara el fin, pero no puede dar el salto:

³³¹ *Ibid.*, p.170.

El romanticismo no ha llegado aún al fin. Intenta una vez más una *transfiguración* del ente, que sin embargo se esfuerza, sólo aún como reacción ante la general explicación y cálculo, en construirse sobre éstos o cultivarse junto a ellos. Con respecto a esta configuración se llama a la renovación historiográfica de la “cultura” y se emprende su arraigo en “el pueblo” y se aspira a la comunicación a todos.

Esta popularización de la metafísica obtiene una vitalización de lo vigente; lo yermo es nuevamente atendido y protegido y llevado a un disfrute y a una elevación. Y en la comparación con lo aparentemente envejecido parece incorporarse algo nuevo. No obstante todo se mueve en la falta de decisión, en tanto el ente mismo permanece impreguntado con respecto al ser (*Sein*) y a pesar de su difusión y vitalización discretamente desaparece y deja atrás sólo lo objetivo como su apariencia.³³²

El ente mismo no se pregunta por el ser pese al goce elevado y el éxtasis como experiencia estética. La vitalización de lo vigente en lo popular, me parece, es una muy buena forma de comprender el romanticismo alemán. El pensamiento del romanticismo no ha terminado. Con el romanticismo la metafísica se enriquece de la cercanía con los seres, con el extremo más concreto, con la vecindad, pero nunca el ente se pregunta por la relación con el ser.

Cuando Heidegger escribe sobre la mismidad y la búsqueda de sí mismo los distingue claramente de la “yoidad constitutiva de la esencia de “la subjetividad”. El yo pensante del cogito cartesiano, el sujeto protagonista, no alcanza a interrogarse por la mismidad del ser y por la comunión con uno mismo.

Y advierte el filósofo de Masskirch que la esencia de la yoidad no puede terminar, como sucede en la era de la técnica, en el aislamiento entre los individuos y los entes, porque esa es la expresión del individualismo contemporáneo:

Metafísicamente pensada la esencia de la yoidad consiste, más bien, en que el yo hace de todo otro ente algo que está enfrente de él, su objeto, su estar enfrente y su objeto proyectado. La esencia de la yoidad (egoidad) tiene su rasgo distintivo en la experiencia de todo ente como objetivo, como el estar puesto al frente de su re-presentar, de tal modo que la yoidad sucede justamente en la totalidad del ente y presenta esto en sí mismo como algo que tiene que ser dominado. Solamente en el dominio esencial de la subjetividad se hace históricamente posible una época de los descubrimientos cósmicos y de las conquistas

³³² *Ibid.*, p.391.

planetarias, porque sólo la subjetividad enarbola los límites esenciales de una objetividad incondicionada, y lo hace en último término de este modo como una pretensión de su voluntad.³³³

Martin Heidegger mira en la metafísica de la subjetividad la conversión de todo ente en un objeto al que, por supuesto, hay que conocer con objetividad. Son las ideas del sujeto el fundamento de la verdad y, en ese sentido, la voluntad de poder sobre los demás y sobre la naturaleza domina la historia de la humanidad.

Cuando Martin Heidegger escribe *Los aportes a la filosofía, acerca del evento (Vom Ereignis)* se encuentra concentrado en la pregunta por la verdad del ser, en la ontohistoria. En mi opinión la escritura de este periodo de la obra nos enseña a pensar el romanticismo alemán con mirada crítica y también a valorar la relevancia del mismo para el pensar final de Martin Heidegger.

Al mismo tiempo es posible entender los límites extremos del movimiento del pensar en la infinitud simbólica de la poesía trascendental de Hölderlin.

Friedrich Hölderlin le parece un destino para los mortales y su canto nombra la huida de los dioses hasta que nuestra disposición para morar próximos a ellos esté preparada, necesitamos preparar la estancia para esa cercanía con lo sacro.

Y para corresponder al destino de la poesía de Hölderlin es necesario dar el primer paso y luego internarse, caminar y detenerse en la vereda y tomar los alimentos cerca de los dioses huidos, quienes “tratan de preservarnos.” Se pregunta Heidegger cómo reconocer y conservar todo esto y la respuesta está en escuchar el canto de Hölderlin.³³⁴

En un ensayo filosófico de Friedrich Hölderlin es posible encontrar la fotografía del romanticismo alemán a la que Heidegger se refiere:

Pero este ser no debe ser confundido con la identidad. Cuando digo “yo soy”, entonces el sujeto (Yo) y el objeto (Yo) no están unidos de tal manera que ninguna separación pueda ser efectuada sin olvidar la esencia de aquello que debe ser separado; por el contrario, el yo sólo es posible mediante esta separación del yo frente al yo. ¿Cómo puedo decir “¡Yo!” sin conciencia de mí mismo?, pero, ¿cómo es posible la conciencia de mí mismo?; es posible porque yo me pongo enfrente, frente a mí mismo, me separo de mí mismo y, pese a esta separación,

³³³ Martin Heidegger, *Parménides*, *Op.cit.*, p.176.

³³⁴ Martin Heidegger, “Palabras preliminares a la lectura de poemas de Hölderlin” en *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, Alianza editorial, Madrid, 2005, pp.219-220. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte.

en lo puesto enfrente me reconozco como lo mismo. Pero, ¿en qué medida como lo mismo? Puedo, tengo que preguntar así, porque, en otro respecto, se ha puesto enfrente de sí. Por lo tanto, la identidad no es una unión del objeto y del sujeto que tuviera lugar pura y simplemente; por lo tanto, la identidad no es = el ser absoluto.³³⁵

El ser no debe ser confundido con el sujeto, pues la yoidad del cogito es diferente de la mismidad del ser sí mismo. En la metafísica de la subjetividad el yo sólo es posible como enfrentamiento y separación del yo frente al otro yo. Es un yo que sabe que sabe, una autoconciencia reflexiva, un yo que se representa como un otro yo consciente de sí mismo. Y eso ocurre porque me separo de mí mismo para ponerme enfrente de mí mismo y aún separado reconozco al de enfrente como un yo en sí mismo. Así nace la conciencia de mí mismo. ¿En qué medida el yo de enfrente concilia una identidad conmigo mismo, con mi mismidad? Bajo el dominio de la voluntad de poder, que se convierte en el fundamento de la metafísica de la subjetividad, la identidad entre ente y ser es imposible.

La respuesta de Hölderlin es que aunque la identidad del yo; es decir, del sujeto con el objeto se aproximaran, de ninguna manera podría representar al ser absoluto, pues es un pensamiento objetivo que se concentra en la relación de los seres con las cosas y no en la relación de los seres con los seres. Por ello busca otro lenguaje, el de los dioses, para comprender la verdad del ser.

Para Martin Heidegger la esencia de la subjetividad no puede confundirse con el individualismo ni con la esencia de la yoidad que alberga el liberalismo egoísta, pues cuando se habla del ser yo mismo, desde la esencia de la subjetividad (egoidad), es que pueden surgir y tener fundamento metafísico conceptos como nación y pueblo. La metafísica, la verdad del ente como un todo, otorga sentido histórico a los dos términos Sin Descartes, autor moderno de la metafísica de la subjetividad, la historia pluricultural, la de la historia de las nacionalidades y las culturas particulares de Gottfried Herder sería impensable –escribe Heidegger. De tal suerte, estamos obligados a conocer la esencia de la metafísica de la subjetividad porque “es la figura moderna del ser en sí mismo.”

Una confusión del ente con el ser a la que dedica buena parte de *Los aportes...*

³³⁵ Friedrich Hölderlin, “Proyecto” en *Ensayos*, Hiperión, Madrid, 1997, p.28. Traducción, presentación y notas de Felipe Martínez Marzoa.

De la ignorancia del dominio de la metafísica de la subjetividad se supone, sin razón, que la eliminación del individualismo representa “la superación de la subjetividad”.³³⁶ Heidegger mira hacia el comunismo y observa un proyeco político que, al igual que el capitalismo, representa, en el fondo, el mismo modo de estar en el mundo. Ambos sistemas están fijos en las relaciones sociales de producción, en la fuerza productiva de la ciencia y de la técnica. Ambas consideran al ser verdadero como “presencia efectiva, capacidad de fundación y causalidad” y como causalidad el ser se convierte en ente, pues el fundamento del ser es la certeza. Un pensamiento con origen en el Eidos platónico reactualizado en el cogito cartesiano.

Así pues, el proyecto comunista, con su espíritu gregario, antindividualista, continúa elevando al sujeto racional a la categoría de sujeto de sujetos de la historia universal. Es el soberbio horizonte antropocéntrico que desemboca, como lo advirtiera Nietzsche, en la voluntad de poder como esencia de la metafísica del ser. Un proyecto que se aparta de la pregunta por la verdad del ser. Es el soberbio horizonte antropocéntrico que desemboca en la voluntad de poder como esencia de la metafísica de la subjetividad, en el olvido del ser y en el más activo nihilismo

No sólo es el olvido sino que el ser mismo, concluye Heidegger, se oculta y desaparece.

El occidente es la tierra del crepúsculo y el ocaso del ser.

Sólo sobrevive el sapo gordo de Zempoala, la voluntad de poder, la voluntad de la voluntad es el puro querer querer, sin que se identifique lo querido o una tendencia más allá de sí misma. Esa voluntad de poder representa la total falta de fundación del ser en la época final de la metafísica de la subjetividad.

En sentido contrario a la certeza como carácter constituyente del ser, el mundo estético del romanticismo alemán teje con sueños, con imaginación creadora, con fantasía irónica sus obras. El sujeto que piensa que piensa es disuelto por el ser que imagina y desea y cumple hazañas y se adueña del carro de la historia errática. La exploración del mundo onírico, el de las tinieblas y las sombras, como presencia que se manifiesta sin mostrarse, abren las puertas a la comprensión de la precariedad del ser en el mundo y al desplazamiento de la filosofía hacia la pregunta por el ser.

³³⁶ Martin Heidegger, *Parménides*, *Op.cit.*, p.177.

De igual forma regresan a la relación fundamental, íntima, con la naturaleza como reconciliación: como disolución de la relación de dominio entre el sujeto y el objeto. Entre hombre y naturaleza.

Martin Heidegger piensa en la novela *Hiperión* y en la tragedia *Empédocles*, las obras de Hölderlin, como ejemplos de la superación de la subjetividad y, más aún, como proyectos extáticos del ser.

El filósofo de Maskrich escribirá más tarde, en su obra del pensamiento ontológico, que Friedrich Hölderlin muestra el desarraigo de la historia occidental y que es el poeta más anticipador de lo venidero, antecedente de Nietzsche y Kierkegaard.

Y se pregunta con los tres por la historia oculta del siglo XIX que encarna el idealismo alemán:

¿Qué ley de movimiento de lo venidero se prepara aquí? ¿No tenemos que volver el pensar a totalmente otros circuitos, y criterios y modos de ser, para tornarnos pertenecientes aun a las necesidades que aquí se abren? ¿O nos queda esta historia inaccesible como fundamento del ser ahí, no porque nos sea pasada sino todavía demasiado futura?³³⁷

Hölderlin conduce a Heidegger a virar para comprender y pertenecer a las necesidades y a las posibilidades abiertas. La del romanticismo alemán es una historia no alcanzada y, en consecuencia, se aleja como lo fundante del Dasein. Sin embargo, la historia del romanticismo no es vista por Heidegger con los ojos de quien mira el pretérito y dejó de pensarlo sino de quien avizora el fundamento del ser en el futuro lejano y lo sigue pensando. La fuerza del pensar en noble confrontación.

Los *Aportes a la filosofía. Acerca del evento* coinciden con lo que se conoce como la obra del Heidegger tardío y fueron escritos entre 1936 y 1938. La obra es para muchos la segunda obra en importancia después de *Ser y tiempo*. En palabras del autor es el tránsito de la época de la metafísica fundamental “al pensar según la historia del ser”, lo que equivale a transferir el pensar a un “evento apropiador” (*Er-eignis*) y a una transformación esencial de hombre entendido como animal racional al Dasein: “un pertenecer pensante-diciente al ser.”

³³⁷ Martin Heidegger *Aportes...*, *Op.cit.*, p.171.

Reivindica para el ser humano “la pertenencia inicial” de la palabra para nombrar y comprender la verdad del ser. El lenguaje liberado de la objetividad condicionada y, por ello, en los límites de la imaginación trascendental .

Es un viaje al otro comienzo del pensar occidental:

El pensar transitorio produce el proyecto fundante de la verdad del ser (Seyn) como meditación histórica. La historia no es aquí el objeto y circuito de una consideración, sino lo que recién suscita y obtiene el preguntar pensante como el sitio de sus decisiones. El pensar en tránsito pone en diálogo lo primero sido del ser (Seyn) de la verdad y el extremo futuro de la verdad del ser (Seyn) y lleva en él a la palabra la hasta ahora im-preguntada esencia del ser (Seyn).³³⁸

Así pues en los *Aportes*...se encuentra muy claramente expuesta que la pregunta por el ser de *Ser y tiempo*, la pregunta conductora inicial se transforma en la pregunta fundamental por la verdad del ser que “es concebida y realizada históricamente”. Lo anterior nos conduce a entrar en algo custodiado para saber cómo el ser se esencia, cómo el ente es.

A ese esenciarse del ser le llama Heidegger *Zum Ereignis* que es algo así como una inconmensurable plenitud de la cual es casi imposible decir cualquier cosa.

Y sólo un mínimo puede decirse aquí, en este pensamiento inicial, “acerca del evento”. Lo que se dice ha sido preguntado y pensado en el “pase” del primero al segundo comienzo, a partir de la resonancia del ser (*Seyn*) en la indigencia del abandono del ser para el “salto” al ser (Seyn) a los fines de la fundación de su verdad como preparación de los “futuros” del “último dios”.³³⁹

En nuestro tiempo la amenaza que corre el esenciarse libremente del ser está representada por la violencia desenfrenada, por el frenesí subyugador de “lo gigantesco” que suele aparecer como sinónimo de grandeza y por la confusión del ente con el ser. Cuando la confusión ocurre entonces el hombre carece de fuerzas para alcanzar el Dasein, pues rehusa el “acaecimiento apropiador”.

En esas condiciones pensar en el esenciarse del ser está acompañado por pensar en el riesgo del rehuso y, desde luego, pensar en la manera de superarlo. Sólo entonces el

³³⁸ *Ibid.*, p.23.

³³⁹ *Ibid.*, p.24.

pensar la verdad del ser se traslada de un comienzo al otro, “para que en ese pase resuene la toda otra canción del ser (*Seyn*)” que surge en la historia (*Geschichte*) no como pasado sino como lo venidero.

Ahora bien, cuando Heidegger, después de abordar el tema de la *Ereignis*, nos introduce a la reflexión de la retención nos habla de su relevancia y dice que:

...es el estilo del pensar inicial sólo porque tiene que convertirse en el estilo del ser humano venidero, del fundado en el ser-ahí, es decir predispone y soporta a esta fundación. Retención –como estilo- la autocerteza de la competencia fundante y de la consistencia enconada del ser-ahí. Determina el estilo, porque es *la disposición fundamental*. Disposición (cfr. el *Curso sobre Hölderlin*) es mentada aquí en sentido con instancia: la unidad de la distribución de todo encanto y del proyecto y asiento de todo éxtasis y *subsistencia y realización de la verdad del ser*.³⁴⁰

La retención, fundamento del cuidado, es una disposición fundamental que no únicamente acompaña el poder ser y el poder no ser del hombre sino que por medio de ella es posible apreciar “la dimensión del éxtasis del Dasein”, que “es el estilo del ser humano venidero”. La retención permite la exploración del fundamento del Dasein y del acontecimiento apropiador: es la fundación del Dasein.

La retención es la más fuerte y a la vez la más delicada disposición (*Bereitschaft*) del ser-ahí para el acaecimiento-apropiador, el ser arrojado en el verdadero estar interior, en la verdad por el viraje al evento (cfr. el último dios) sólo en la retención acierta el dominio del último dios; la retención procura la gran calma a aquél, el dominio, y a éste, el último dios.

Retención dispone al respectivo instante fundador de un abrigo de la verdad en el ser ahí venidero del hombre. Esta historia fundada en el ser-ahí es la oculta historia de la gran calma. Sólo en ella un pueblo puede aún *ser*.

Sólo esta retención puede reunir esencia humana y reunión humana en sí misma, es decir, en la determinación de su cometido: la subsistencia del último dios.³⁴¹

La búsqueda de Heidegger contra el nihilismo activo que se deriva de toda metafísica de la subjetividad, que es voluntad de poder, la encuentra en la posibilidad del último dios. Y es la retención la disposición a la valoración del éxtasis del Dasein.

³⁴⁰ *Ibid.*, p.44.

³⁴¹ *Ibid.*, p.45.

Se cuestiona Heidegger si aún vendrá una historia en el futuro que sea diferente de la oscura autofagia de secos y desalentadores sucesos que caracteriza el tiempo presente. La respuesta es que si aún nos queda historia, un estilo del Dasein, entonces habrá de ser el de la *oculta historia de la gran calma*.

Una historia en la que el dominio del último Dios abre y da forma al ente.

La gran calma que Heidegger profetiza sobre el mundo y para la tierra emerge en el silencio que “brota de la retención.” La retención, como el cuidado, es también una disposición fundamental y abre el camino de llegada al acontecimiento apropiador y al esenciarse del *zer*.

Una vez expuesta la relevancia de la retención como disposición fundamental de apertura de posibilidades, Heidegger abre un espacio para volver a tematizar el cuidado (*die Sorge*): y la retención es el fundamento del cuidado.

La retención del Dasein es la base del ahí, del *Da*; esto es, cuando hablamos del cuidado no debe confundirse con cualquier tipo de disposición, pues se habla de una “decisión anticipadora” de la verdad del ser, de la verdad del ahí, el cuidado es en realidad el subsistir del Dasein y el fundamento del mismo se encuentra ahora en la retención. La retención “predispone sólo como acaecida pertenencia a la verdad del ser” y para exponer mejor el tema Heidegger despliega el término en cuatro versiones:

Retención como el origen de la calma y como ley de la concentración.
La concentración en la calma y el abrigo de la verdad. Abrigo de la verdad y su despliegue en el procurar y en el trato.

Retención como apertura para la callada cercanía del esenciarse del ser (*Seyn*), disponiendo al más lejano estremecerse de acaecientes señas desde la lejanía de lo indecible.

Retención y buscar; el supremo hallazgo en el buscar mismo la cercanía para la decisión.

Retención: el contenido salto previo al viraje del evento (por ello ninguna huida romántica ni descanso de hombre de bien).³⁴²

La retención nos abre la senda del callar que la proximidad del esenciarse del ser origina, son las estremecidas señas que la cercanía y el acontecimiento apropiador del ser propicia dejándonos frente a lo indecible, frente a lo innombrable aún. Es la búsqueda de lo majestuoso y contiene el salto al viraje *Vom Ereignis*. Es la carencia de las palabras la que

³⁴² *Ibid.*, p.46.

propicia el salto, la falta de lenguaje es la señal del acontecimiento apropiador y la puerta de acceso al ser.

La falta es la condición inicial para la posibilidad que se despliega de un originario -poético- nombramiento del ser (Seyn). Lenguaje y la gran calma, la simple cercanía de la esencia y la clara lejanía del ente, cuando recién la palabra vuelve a obrar. ¿Cuándo será ese tiempo? (cfr. El pensar inicial como inconcebible).

La retención: el resistir creador en el a-bismo (cfr. La fundación, 238.-242. El espacio-tiempo).³⁴³

Zum Ereignis es entonces un ontológico y poético nombramiento del ser que nace de la carencia. Y si el cuidado se fundamenta en la retención, en la resistencia de la creación poética, su fundamento es el fondo sin fondo del viento de la palabra. El decir poético será un tema presente en el denominado periodo ontohistórico que Gadamer ha caracterizado, con razón, como viraje hölderliniano. De esa manera veremos que en el ensayo “¿Y para qué poetas?” publicado en *Caminos de Bosque* regresa al tema. El texto de 1946, cuando Heidegger vive expulsado de la academia universitaria, está inmerso en la poesía de Hölderlin, y se interroga el filósofo desde la angustia: ¿cuándo somos nosotros?, “¿cuándo somos de tal manera que nuestro ser sea un canto?” Y responde con la poesía de Hölderlin: “En verdad cantar es otro soplo,/ Un soplo por nada. Un alentar de Dios. Un viento.” Las palabras del poeta del desamparo son posteriores pero muy cercanas a las que Gottfried Herder escribiera en las *Ideas sobre la filosofía de la historia de la humanidad* editada completa en 1791:

En un soplo de nuestra boca se convierte el cuadro del mundo, la huella de nuestros pensamientos y sentimientos en el alma del otro. De una pequeña brisa animada depende todo lo que los hombres han querido, pensado y hecho jamás sobre la tierra, todo lo que harán todavía. Porque todos nosotros seguiríamos recorriendo los bosques si no nos hubiera envuelto el aliento divino y no flotara en nuestros labios como un sonido mágico (Obras completas, Suphan XIII, pp. 140 y ss.)³⁴⁴

³⁴³ *Ibid.*, p.46.

³⁴⁴ Martin Heidegger, “¿Y para qué poetas?”, en *Caminos de bosque*, *Op.cit.*, p.36.

De nuevo Herder fundamenta la esencia de la verdad del ser en la poesía. De todas maneras es necesario recordar que Martin Heidegger advierte en las *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin* que de lo que se trata es de un puente colgante: pensar y poetizar.

Y la meditación anterior nos lleva de nuevo al cuidado, pues la esencia del ser, que es la manera en que el ser mismo es, se esencia en la pobreza, en la falta y carencia de un dios que cuide del Dasein. Es una esencia que conduce al acontecimiento-apropiador, un ente agonista entre mundo y tierra, un fundamento intermedio como a-bismo, un vuelo que “es un claro para lo oculto”:

El ser (*Sein*) de tal esenciarse es él mismo único en esta esencia. Pues se esencia como ese golpe, que tal vez ya se ha anunciado como extrema posibilidad de decisión de la historia occidental, la posibilidad de que el ser (*Sein*) mismo surja de tal esencia como la indigencia del dios, que necesita la vigilancia del hombre. Esta posibilidad es ella misma el origen “del” ser (*Sein*)...De este modo, enunciar el ser (*Sein*) no significa confeccionar una determinación conceptual, sino preparar la disposición de salto, desde y en la que el ser (*Sein*) mismo, como proyecto, es saltado para el saber que su esencia también recibe asignado tan sólo desde esta verdad del ser (*Sein*).³⁴⁵

Y la traducción de “vigilante” que realiza Dina V. Piccotti C., siendo literalmente correcta, podría ser traducida igualmente como custodio o cuidador del ser. Y la manera de nombrar al ser desde esa posibilidad histórica significa la preparación para el salto, un volar que Heidegger rehuye nombrar desde la certeza de los conceptos. La esencia de la verdad del ser como proyecto, podría decirse, reside en ese vuelo intermedio, sin apoyo y, con ello, el ser toma ventaja sobre los dioses: “El -aventajar a los dioses es el ocaso en la fundación de la verdad del ser (*Sein*)...Pero el ser de este ente tan sólo se determina a sí mismo desde el ser ahí, en tanto desde él el hombre es transformado en la vigilancia de la indigencia de los dioses.”³⁴⁶

Así pues, es la indigencia, la carencia de los dioses lo que abre la posibilidad para que el acontecimiento apropiador entregue el Dasein al cuidado del hombre, un cuidado sin la promoción previa de programas morales de salvación.

³⁴⁵ Martin Heidegger, *Aportes...*, *Op.cit.*, p.383.

³⁴⁶ *Ibid.*, p.385,

Una problematización en la que, como ya expusimos, no debe confundirse el tema filosófico con la reflexión antropológica.³⁴⁷

En suma, en este texto traté de establecer los vínculos que algunas ideas del romanticismo alemán mantienen de manera polémica, pero constante y fecunda, con el pensamiento de Martin Heidegger. Mi propósito fue el de reconocer la relevancia que el *Sturm und drang* tuvo en el esclarecimiento de las nuevas tareas para el pensar y que, de acuerdo con Gadamer, “sólo resolvió parcialmente”, pero que alimentaron vivamente la tarea heideggeriana de destrucción conceptual de la metafísica de la subjetividad y, de manera singular, contribuyeron a devolver la fuerza intuitiva a la palabra.

³⁴⁷ Martin Heidegger se deslinda de la fundamentación de la metafísica kantiana en la medida en que es vista como “la pregunta por la unidad de las facultades fundamentales del “animo” humano” y con ello conduce a la pregunta de qué es el hombre. Tal cuestionar corresponde a la antropología empírica, la misma que no se hace cargo de la problemática trascendental. Es decir, interesa a Kant “la comprensión de la conexión necesaria entre la antropología y la metafísica.”

Martin Heidegger conduce la cuarta pregunta de Kant (qué es el hombre) a la necesidad de pensar en una antropología filosófica. Se interroga cómo es que la antropología general se convierte en filosófica. El punto de partida de su crítica es la consideración de que la antropología comprende todos los terrenos de actuación y creación del hombre, por ello significa la investigación del hombre (*Menschenkunde*) que lo mismo aborda el cuerpo, el alma y el espíritu, pero también investiga las cuestiones relativas a sus disposiciones ocultas y las diferencias de carácter, raza y sexo: “la antropología debe tratar de comprender lo que el hombre, como ser actuante, “hace de sí mismo”, lo que puede y lo que debe hacer” descansa sobre las *Weltanschauungen*. El campo es tan amplio que “su idea se hunde en la más completa indeterminación...La antropología no busca sólo la verdad acerca del hombre sino que pretende decidir qué puede significar la verdad en general.” Considera Heidegger, no obstante, que ninguna época alcanzó el conocimiento acerca del hombre de manera tan profunda y jamás registró tanta rapidez y facilidad como en la nuestra. “Y, sin embargo, en ningún tiempo se ha sabido menos acerca de lo que el hombre es.”

Así pues, la antropología filosófica en el mejor de los casos se convierte en una ontología regional del hombre y la estructura interna de sus problemas no pueden consituirse en el centro de la filosofía, pues la pregunta que la anima es sobre el hombre y no sobre la esencia del hombre. La antropología filosófica no presenta una determinación suficiente y no se fundamenta en la esencia de la filosofía sino en la meta de la filosofía que es comprendida exteriormente como punto de partida y, en consecuencia, su cuestionabilidad filosófica es evidente. Como la idea de antropología filosófica no se funda en la esencia de la filosofía no tiene las condiciones y la base para fundamentar la metafísica. Cfr. Martin Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, *Op.cit.*, pp.180-183.

Consideraciones finales

Johann Gottfried Herder sonríe de la pretensión, simultáneamente filosófica y filantrópica, de los escritores europeos de la Ilustración; en particular de los esfuerzos por extender las ideas de felicidad y de virtud a las culturas y a los pueblos más alejados del mundo. Como su antecesor Hamann también él es enemigo de la metafísica de la subjetividad de raíces platónicas y cartesianas. La verdad de la certeza es una verdad mecánica incapaz de dar cuenta de la totalidad del ser en la historia.

Con jactanciosa actitud la mayoría de los europeos, escribe Herder, se levantan en jueces patibularios de lo que quizá ni siquiera intuyen que existe en ellos: condenan y salvan según la proximidad a los parámetros éticos de sus propias culturas.³⁴⁸

La Ilustración no toma en cuenta que en todos los tiempos y en todo el mundo aparecen, con diferentes formas y sensibilidades, construcciones organizativas de sociedad que elaboran, con sus propios parámetros éticos, con sus propias valoraciones, lo que por felicidad y bienestar debe entenderse. La sabiduría de la Ilustración también ignoró que el “Plan mayor de Dios” es imposible que se realice en una sola criatura o una sola nación.

El de Herder, en sentido contrario, es un mundo que inevitablemente expresa formas plurales de felicidad.

El universo presenta una infinidad de posibilidades y combinaciones en la que los medios y los fines se transforman permanentemente los unos en los otros, aunque los pueblos tienen frecuentemente la ilusión de sentirse el centro del mundo.

³⁴⁸ Herder hace el retrato hablado de Emmanuel Kant, pues, como es sabido, éste jamás abandonó Königsberg y sus opiniones sobre América y otras regiones del mundo dependían de fuentes documentales. De esta manera, Kant escribe en su *Geografía* desmesuras como la siguiente: “Existe una nación en América en la que hunden tanto la cabeza de los niños sobre la espalda que parece que no tienen cuello (...) La sociedad de los hotentotes del Cabo de (Buena Esperanza) sobrepasa todo: Uno los puede oler desde lejos; untan a los recién nacidos con estiércol de vaca y los ponen a asolear (...) Cuando (los esquimales) se hacen viejos, los padres preparan un banquete y se hacen estrangular por sus hijos, pero jamás se dan muerte a sí mismos.” Al respecto se puede consultar la polémica obra de Jean-Baptiste Botul, *La vida sexual de Immanuel Kant*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2004, pp.52-53.

No saben que “la historia es un drama infinito de escenas, epopeya de Dios a través de todos los milenios, continentes y generaciones humanas, fábula multiforme cargada de un gran sentido.”³⁴⁹

Y se pregunta el filósofo por la distribución del Bien en la tierra: “¿Acaso el bien no está diseminado en el mundo?”.

La humanidad, concluye, es un eterno Proteo.

Ni una sola forma ni un solo continente pueden abarcar la diversidad infinita del universo.

Esa será una idea clave en la formación de la humanidad herderiana.

Es un credo que resulta muy pertinente cuando uno piensa en la uniformidad epistemológica avasallante que la formación del ser humano de nuestro tiempo, con la ciencia y la técnica en rabiosa carrera, modela desde la educación básica hasta la universidad para millones de seres humanos en el mundo occidental.

El desarrollo del curso de la historia es una pluralidad contradictoria y, con ese temple polivalente, es posible comprender de mejor manera la filosofía de la historia y los miles de lenguajes en que las cosas y los seres del mundo se pueden nombrar.

Herder se pregunta: ¿cuáles son las tendencias de la humanidad?

Se detiene ligeramente para hablar de las ideas prevalecientes en su siglo. Cree que la mayoría de los pensadores han querido ver la historia de la humanidad como un progreso siempre en dirección de “la virtud colectiva y la felicidad individual”.

Una idea lineal con la ilusión de que vamos siempre en ascenso.

Herder no escatima adjetivos para criticar a la Ilustración. Le parece una maraña de invenciones, un malabarismo de mentiras que endulza empalagosamente el sentido de la historia. La Ilustración convierte en invisible lo que no puede comprender o pretende borrar, con la verdad de la certeza, con su cínico optimismo, el curso plural de la humanidad.

Los ilustrados ordenan los hechos históricos a su manera, para demostrar la validez científica de las ideas racionales, abstractas y universales. Un método que escamotea las contradicciones y los caprichos que atraviesan las corrientes largas y las corrientes cortas

³⁴⁹ *Ibid.*, p.115.

de la historia de la humanidad y, en primer lugar, de la historia de la verdad del ser humano.

Para Herder la Ilustración representa un ideario que comercia “palabras por actos e ilustración por felicidad.”

La Edad Moderna, repite, ha perdido la firmeza del suelo y ya no tiene profundidad.

El intercambio mercantil que imagina Herder es sumamente desigual y desventajoso para hacer una vida la vida cercana a la sublime naturaleza. El mercantilismo todo lo corrompe con grandes ofertas y así las pregona: “sea como fuere, dadnos en tantos sentidos vuestra devoción y superstición, vuestras tinieblas e ignorancia, vuestros desorden y crudeza de costumbres y tomad en cambio nuestras luces e incredulidad, nuestra frialdad y fineza enervada, nuestro relajamiento filosófico y nuestra miseria humana.”³⁵⁰

La miseria humana es la madeja de donde jalaron sus hilos las “novelas sobre el mejoramiento universalmente progresivo del mundo.”

Herder imagina los hechos históricos en un remolino.

Es un carácter escéptico que pone en duda cualquier sentido de la historia, cualquier virtud o promesa de felicidad en el destino del ser humano y de la humanidad.

Un escepticismo que contagia a la historia, la religión y la ética. Y Herder voltea para Francia, vislumbra el estado de cosas y descubre con tristeza a la duda sistemática campar triunfante y a la cabeza va el yo, el cogito cartesiano: la metafísica de la subjetividad.

Muy poco, o nada –piensa-, es posible rescatar del naufragio en materia de filosofía y moralidad.³⁵¹

El símbolo del río heracliteano vuelve a nutrir el pensamiento de Herder a la hora de imaginar que un destino más elevado de la humanidad puede ser pensado.

³⁵⁰ Gottfried Herder, *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad.*, *Op.cit.*, p.79.

³⁵¹ En ese sentido Isaiah Berlin cree ubicar la intencionalidad del Johann Gottfried Herder cuando escribe que “intentó construir un sistema coherente para explicar la naturaleza del hombre y su experiencia en la historia.

Herder, en esa parte de su doctrina que se incorporó a la trama del pensamiento de los movimientos que inspiró apuntaba deliberadamente contra los supuestos sociológicos de la ilustración francesa. Creía que entender algo era comprenderlo en su individualidad y desarrollo, y esto requería una capacidad que llamó *Einfühlung* “sentir dentro”, el concepto, el carácter individual de una tradición artística, una literatura, una organización social, un pueblo, una cultura, un período de la historia.” En “La Contra-Ilustración”, Isaiah Berlin, *Contra la Corriente...*, *Op.cit.*, p.72.

La fuente de la cual brota el río, sin embargo, es muy pequeña. Crece en su desenvolvimiento serpenteante, a veces es menor el caudal en algunas partes; pero luego gira y se convierte en una creciente con un caudal progresivamente más profundo: “pero sigue siendo agua, río, gotas, nada más que gota hasta lanzarse al mar. ¿Y si ocurriera lo mismo con la especie humana? O, bien, ¿ves ese árbol que crece, a ese hombre que va creciendo? Tiene que pasar por diferentes edades, todas en evidente progreso.”

Cada edad presenta sobresaltos y revoluciones, pero mantiene “el centro de su felicidad en sí misma.” Ninguna edad, ninguna época histórica, surge de la nada y cada tiempo y cultura devienen fundamentos de futuro.

De las promesas de la Ilustración Herder piensa que no se puede buscar refugio o consuelo para el ser entre quienes han profanado todo lo sagrado, en donde el único sentido de las cosas es el cálculo y la utilidad, bárbaros calculadores que convierten los rituales en simples oficios funcionales. El pensamiento de la Ilustración, le parece, practicaba una rapacidad permanente sobre las colonias, pero el hipócrita discurso, el nuevo lenguaje presentaba el rostro de una generosa empresa liberadora.

Sólo el cálculo económico estaba detrás de la máscara ilustrada.

Y volteando hacia los alemanes escribe que siempre aparecen con un carácter juicioso, hasta cuando aman y festejan y, locos de soberbia, se erigen en modelo; ellos que envilecen a la Naturaleza, la devastan y, sin embargo, a pesar de ellos, conserva su juventud y su belleza: con sus manos toscas ensucian todo lo que es pureza.

Es posible afirmar que Gottfried Herder jerarquiza a la libertad como el fundamento de la verdad del ser.

Aunque sabe que la libertad se presenta acompañada de persecuciones, amenazas, trabajos y penurias. Sócrates y Empédocles, con muchos de los mejores poetas y artistas del mundo, dan cuenta de los males e infamias que caen sobre la soberanía e independencia del pensamiento.

Es en la escuela en la que piensa para cuidar y educar en libertad al ser humano.

Es la formación de la humanidad futura la que está en el centro.

Y en esa búsqueda escribe un poema sobre la Cura o el Cuidado con base en una fábula recogida por el poeta latino Higino. Esa fábula recreada por Herder fue luego tomada por Goethe y, finalmente, llevada a la filosofía heideggeriana como fundamento del ser

del dasein. Una mirada preontológica es lo que Martin Heidegger verá en la cura o cuidado del ser de Herder.

En algún momento de *Los Aportes* es posible leer que la filosofía es la fundación de la verdad y, simultáneamente, la carencia de lo verdadero, el deseo de un nuevo comienzo histórico y el impulso de superarlo. En ese sentido la de Herder es una filosofía que despliega la imaginación creadora, la retención sobre el abismo, y la conduce a la frontera del acontecimiento apropiador en el claro del bosque.

Es el camino de búsqueda de otros fundamentos, el pensar la esencia de la subjetividad y la posible superación de la misma.

El retorno del pensar al ser son temas prefigurados en la poesía romántica de Friedrich Hölderlin.

En el párrafo 16 dedicado a *La filosofía como "filosofía de un pueblo"* reconoce Heidegger los extremos del inicio y el fin de la filosofía occidental. El "pueblo griego" es el gran comienzo y el gran final es "el idealismo alemán" que pone en jaque la filosofía eidética de Platón, el cogito cartesiano y la filosofía de la historia hegeliana y marxista –presas de la metafísica de la subjetividad y de la dialéctica sujeto-objeto.

El pueblo alemán es el gran final.

¿Qué es un pueblo y cómo deviene lo que es?

Rechaza Martin Heidegger la orientación platónica de atribuir una idea, un sentido racionalmente articulado y los consabidos valores para identificar entonces al pueblo.

Cuando se hace la meditación sobre el "principio popular", continúa, "más vale saber que tiene que ser alcanzado un máximo rango." La filosofía de un pueblo funda el ser histórico "en su ser ahí y lo determina a la custodia de la verdad del ser (Seyn)."

No son aptitudes y capacidades mensurables las que definen el pensar sobre la filosofía popular, "es aquí popular el pensar sobre la filosofía sólo cuando concibe que ésta ha de saltar en su más propio origen mismo y que ello sólo puede lograrse cuando la filosofía en general todavía pertenece a su primer comienzo esencial."³⁵²

El romanticismo alemán es para Heidegger el fin, los límites a los que pudo llegar el despliegue de la metafísica occidental antes del salto a la pregunta por el ser y a la

³⁵² Martin Heidegger, *Aportes...*, *Op.cit.*, p.81.

ontología fundamental. Representa el puente entre la superación de la metafísica de la subjetividad y el comienzo de la pregunta por el ser

Friedrich Hölderlin, no Goethe ni Schiller, es la palabra del éxtasis del Dasein y anticipa el estilo del ser humano venidero. El poeta de los poetas sabía que en la tragedia griega, en su monstruosa plenitud, se devela la naturaleza oculta del ser. Y para nombrar lo que aparece y se insta es necesario inventar otras palabras, otras formas.

Las formas simbólicas de la escritura romántica trascienden el pensar condicionado, diluyen la relación entre objeto y sujeto para alcanzar la dimensión de la kantiana imaginación trascendente. Esto es, como una posibilidad estructural que conduce a la realización del “sí mismo” finito a la trascendencia. Es el fin de la metafísica del sujeto y del antropocentrismo logocéntrico.

Y con Heidegger es posible decir que el romanticismo no puede ser irracional si es un impulso que conduce el pensar a la verdad del ser, “es el salto hacia su esencia” y al otro comienzo. Un comienzo que presupone el abandono del pensar como técnica al servicio de fines utilitarios y enajenantes que condena al olvido y al destierro la pregunta por el ser.

Y el punto de partida es la tematización de la diferencia ontológica; es decir, “La distinción tan manifiestamente obvia entre el ser del Dasein existente y el ser de los entes que no son el Dasein (el estar-ahí) por ejemplo, es tan sólo el *punto de partida* de la problemática ontológica, y no algo en lo que la filosofía pudiera hallar reposo”.

El riesgo conceptual de la antigua ontología es que privilegia el trato con las cosas hasta el grado de convertirse en normal la predominante cosificación de la conciencia. La pregunta entonces debiera ser por la relación del ser con el hombre, del Dasein con el Dasein, en donde el cuidado, como estructura existencial, determina al proyecto y se convierte en fundamento del Dasein.

Pero no es la lógica formal la que pueda responder a esa pregunta, es la ontología fundamental el camino que hay que recorrer para aclarar si la ciencia es “el único y el correcto”.

Desde luego, para Martin Heidegger ninguna respuesta es pensable “mientras no se plantee y aclare la pregunta por el sentido del ser en general.”

Son necesarios los preparativos para propiciar el debate sobre la interpretación del ser y esa es la gran aportación de *Ser y tiempo*. Pues el ser está abierto por la comprensión del ser, que, a su vez, es constitutiva del Dasein y es en el retorno a la “constitución originaria del ser del Dasein comprensor del ser”, cuyo fundamento es el tiempo, donde es posible el proyecto extático del ser en general.

La temporeidad es “la estructura originaria de la integridad de ser del Dasein” y con la interpretación ontológica del tiempo es posible fundamentar las dos partes: la integridad de *Ser y tiempo*. Pero no pone punto final con esa última reflexión, pues considera que la meta, más allá de mostrar la constitución de ser del Dasein, “que es sólo un camino”, es la de interrogarse por la pregunta del ser en general.

El punto de partida, ya lo conocemos, es la hermenéutica del Dasein como analítica de la existencia. Analítica de la existencia es la fuerza que orienta cualquier interrogante filosófica, lugar donde nacen y adonde recalán. Pero esta respuesta no aspira al carácter de dogma sino precariamente a la formulación de la pregunta fundamental cuya respuesta aún está oculta, “velada”.

Y finaliza la obra advirtiendo el riesgo conceptual de la antigua ontología cuando privilegia el trato con las cosas y las consecuencias terribles que se observan en el mundo a partir del antropocentrismo que deviene cosificación de la conciencia histórica.

“¿Se revela el *tiempo* mismo como el horizonte del *ser*?”

Esta pregunta Martin Heidegger la asocia permanentemente al cuidado, pues su estructura conduce a la preocupación de sí mismo y a la preocupación por la muerte, que es una posibilidad indeterminada, un límite a la existencia y la cancelación de todo proyecto de ser libremente lo que se puede ser y, claro, con la muerte del Dasein el proyecto deja de ser obra del cuidado.

Un cuidado que, como intentamos dejar claro, atraviesa las obras centrales de Martin Heidegger y fortalece la idea de unidad filosófica por encima de la interpretación que pretende que los giros del filósofo enfatizan la ruptura de su cuerpo de pensamiento. No es que los giros filosóficos y lingüísticos sean ignorados, es más bien por el interés de mostrar al cuidado como categoría existencial del pensamiento heideggeriano,

No podría ser de otra manera, pues el cuidado contiene los elementos que funden la totalidad estructural de la existencia del Dasein.

La existencia, la facticidad y la caída, los tres momentos, son comprendidos en unidad por la disposición afectiva del cuidado y así puede entenderse que aparezca a lo largo de todas las meditaciones heideggerianas, pues el cuidado acompaña la existencia del Dasein.

El cuidado es una disposición anímica que nos abre a la comprensión de las estructuras del ser. Los deseos, los impulsos, las inclinaciones y la voluntad se fundan en el cuidado. En la libertad de poder ser el ser más propio.

Y, lo más relevante a mi tesis, el cuidado tiene el origen de su despliegue en el romanticismo alemán y, en particular, en las obras de Gottfried Herder y Johann Wolfgang von Goethe.

La influencia del romanticismo alemán, en particular la de Gottfried Herder sobre la obra de Heidegger, es indudable.

Volveremos a ella en el capítulo dedicado a Friedrich Hölderlin.

Capítulo cuarto

Friedrich Schiller (1759-1805): el pensamiento incondicionado

Friedrich Schiller pretendía liberar al ser humano de toda coacción, tanto de las cadenas materiales como de las espirituales.

El terror de la razón que observa en Robespierre, en la barbarie de la civilización burguesa, en la utilidad convertida en el gran ídolo del mercado y en la aburrida seriedad, lo conducen a buscar la cura en el mundo estético, porque en ese espacio “el hombre experimenta explícitamente lo que de manera implícita es siempre: *homo ludens*”.³⁵³

En el arte el ser humano es juego, porque jugar humaniza. Jugar es una acción lejana de la política, pues la política no es un camino para alcanzar la grandeza de lo humano y de lo alemán. La invasión de Napoleón a Alemania le llevó a la conclusión de que Europa estaba presa, bajo el dominio de Francia e Inglaterra, países con una gran voluntad de conquista y poder a lo largo de la historia. Las guerras de religión en honoroso lugar.

No obstante, “la majestad de lo alemán nunca descansó en la cabeza de sus príncipes. El alemán separado de lo político, se ha fundado su propio valor, y, aunque sucumbiera el imperio, quedaría intacta la dignidad alemana. Ésta es una magnitud moral, habita en la cultura.”³⁵⁴

Sólo separada de lo político la dignidad alemana reluce.

En *Guillermo Tell* se revela la desconfianza de Schiller hacia la política del despojo moderno. Schiller reivindica la libertad, es decir, defiende los derechos naturales de las comunidades frente a los abusos del poder tiránico establecido.

Es la resistencia comunitaria frente al progreso y frente a la desdicha que se origina en las ciudades: Tell representa la vuelta a la naturaleza, es la liberación del yugo estatal como obra de una hazaña colectiva.

³⁵³ Rüdiger Safranski, *Schiller o la invención del idealismo alemán*, *Op.cit.*, p.405.

³⁵⁴ *Ibid.*, p.489.

Para Schiller la libertad del ser humano languidece con la política, por eso se ve obligado a vivir en el arte y a trabajar "...en la construcción eterna de la formación humana." Esta formación eterna del ser es un pensamiento fundamental del romanticismo alemán que ya vimos revelada en la propuesta de curriculum de Herder y en el rescate de la fábula de *Cura* de Higinio. También se encuentra en el *Fausto* de Goethe y será la épica del Hiperión de Hölderlin y en el *Sigfried* de Wagner: no es tiempo de reyes es tiempo de educadores.

Como a Herder, a Schiller le preocupan las contradictorias formas en las que esa construcción se expresa en la vida cotidiana y, con ello, lleva al extremo el pensamiento condicionado, las tensiones entre el orden y la libertad, entre las virtudes y los vicios, entre la belleza y la monstruosidad moral de los seres humanos. No hay caminos lineales ni verdades absolutas, la tragedia del amor es que es una vida que también es muerte: dos flores gemelas de un mismo tallo.

Johann Christoph Friedrich Schiller nació en Marbach, Alemania, un 10 de noviembre de 1759. Sus padres fueron Johann Caspar Schiller y Elizabeth Dorothea Schiller. Creció en una familia integrada por otras cinco hermanas; es decir, él fue el único hombre del matrimonio.

El filósofo, poeta y dramaturgo vino al mundo en medio de la guerra entre Austria contra Prusia y se educó en las ideas de la Ilustración.

La madre procedía de una prestigiosa familia dedicada a la hostería, pero su suegro arruinó el patrimonio familiar por traficar con madera. La madre fue una mujer amorosa y segura en el espacio doméstico, pero tímida e introvertida con el mundo exterior. Dorothea leía con fervor las lecciones pietistas de Johann Albrecht Bengel y conocía de memoria muchas canciones religiosas que cantaba seguido con sus hijos cuando caminaban por el monte.

La Iglesia protestante predominaba como institución en las ciudades alemanas y entre la nobleza; así pues, era parte de la vida política y del orden terrenal de la vida. El pietismo se concentraba en escuchar la voz del corazón y repudiaba las costumbres ostentosas de la corte y el credo rutinario de la Iglesia oficial.

En opinión de Johann Albrecht Bengel, el padre espiritual del pietismo suabo, en Ludwigsburg "la lascivia crece sin límites; la prostitución simplemente ya no se tiene por

pecado (...) La justicia y la misericordia están por los suelos: la violencia, los beneficios propios, la picardía y la falsedad lo penetran todo.”³⁵⁵

El padre de Schiller provenía de una familia de panaderos y viticultores que se preocupó en sus años adolescentes por el aprendizaje del francés y muy pronto fue ascendido al rango de médico militar, aunque fundamentalmente dedicado a curar las “enfermedades de galantería” del ejército.

El 1773 el padre de Schiller, quien siempre fue una autoridad para el niño, fue enviado como oficial de reclutamiento a Gmünd, en Suabia. Poco tiempo después radicaría en Lorch. En realidad es aquí cuando comienza la vida familiar de Schiller y en sus recuerdos será el paraíso perdido.

Cuenta Rüdiger Safranski que la esposa de Schiller, Charlotte, acostumbraba en la infancia subir a la cima de una montaña donde estaba ubicada una capilla a la que los devotos cristianos acudían para realizar penitencia durante el periodo del *Via crucis*: el niño recorría las doce estaciones con los penitentes.

Schiller recibió en Lorch las primeras clases de latín y su alma fue profundamente impresionada por Moser, el maestro y párroco de la Iglesia. De tal manera que la hermana recuerda los juegos en los que, arriba de una silla, Friedrich predicaba el evangelio con severos sermones en los que imitaba a su profesor.

De ahí que la primera intención de Schiller haya sido la de estudiar teología, pero la voluntad omnipotente del duque lo llevó a la milicia y a la medicina.

Friedrich Schiller había asimilado el orden patriarcal del mundo y, en opinión de los críticos, esa concepción se mantiene en *Los Bandidos*, obra en la que las catástrofes provienen de la alteración del orden paterno y los castigos y sanciones aparecen como formas restauradoras del mundo.

En 1766 el padre de Schiller solicita el traslado a Ludwigsburg. Una ciudad considerada como un segundo Versalles por la suntuosidad y los placeres que era posible encontrar ahí. Estamos hablando de una ciudad cosmopolita que cultiva el rococó europeo y el estilo de vida palaciego. La ópera, el teatro y el ballet son conocidos desde entonces por el niño.

En 1773 Friedrich Schiller abandona, por órdenes del duque, los deseos de abrazar la carrera eclesiástica y es obligado a entrar a la milicia. De nada le valen los argumentos en

³⁵⁵ *Ibid.*, p.36.

los que expone al duque su voluntad de servir a la patria más como teólogo que como soldado, el autoritario reglamento tenía que cumplirse puntualmente. Rüdiger Safranski observa que desde esa época se expresa con nitidez el espíritu rebelde del poeta que pretende que “el poder de la palabra responda en igualdad de condiciones a la palabra del poder.”

Entre el poeta y el poder tiene que haber un teatro íntimo ante el gran público; así lo desea para sí Schiller, y así lo aprendió en pelea cuerpo a cuerpo con el duque, al que durante muchos años siguió llamando “mi duque.”

En la Karlsschule, una suerte de cuartel, convento y universidad, prevalecía una rigurosa disciplina militar y un orden patriarcal inamovible. La famosa escuela prusiana es el origen de la idea de la disciplina entendida como renuncia al sentido crítico de la inteligencia, la misma que aún vivimos en la educación de nuestros días. No es raro que ocurrieran suicidios, tampoco que las enfermedades físicas y psíquicas azotaran sus muros.

En ese desagradable escenario Schiller inició la composición de obras que imitaban las tragedias de Scheakespeare.

Y trabajaba la medida de los versos en Virgilio y en Ovidio y la poesía hilvanada con hilos del sentimiento divino.

Los autores de la Ilustración, como Rousseau y Voltaire, estaban estrictamente prohibidos, asimismo lo estaba el *Werther* de Goethe. Los principios liberales enemigos de la religión no podían ser enseñados públicamente en las escuelas.

Como era de suponerse, las ideas liberales sedujeron a Schiller.

Quizá hayan sido las lecturas de Ferguson y Schubart sobre el sistema despótico las que más hondamente hayan dejado huella en el espíritu juvenil de Schiller, pues identifica en las vivencias de aquéllos la situación propia. Schubart había permanecido preso en el territorio de Württemberg, sin mediar proceso legal, exclusivamente por la patrimonial voluntad del duque. Tanto Herder como Hölderlin consideraron al escritor preso como mártir de la libertad de expresión y como un héroe de la humanidad.

Schubart tenía la esperanza de que apareciera un filósofo capaz de descender a las profundidades del corazón humano. Un pensador capaz de registrar con claridad cada una

de las acciones y procesos que ahí se viven, para luego escribir una historia del corazón humano libre de la hipocresía y en favor de los corazones francos y abiertos.

Schiller piensa que el poeta Schubart es un compañero de destino, puesto que él también se siente prisionero de la Karlsschule. La vida subordinada a cualquier cosa o ser humano le resulta una degradación de la existencia y el empobrecimiento de las experiencias vitales. En ese sentido el filósofo alemán piensa que la libertad es la fuerza que logra hacer de los seres humanos seres distintos.

Es posible escuchar al bandido Karl Moor decir: “la ley todavía no ha formado a ningún hombre grande; la libertad, en cambio, incuba colosos y realidades externas.”

El rebelde es impensable sin la libertad.

También de la época de Karlsschule leyó Schiller las irónicas y sarcásticas críticas de Karl Eugen contra el duque de Württemberg. Rüdiger Safranski, autor de una sensible y bien documentada biografía de Schiller –a la que recurro con frecuencia en este pasaje- narra una experiencia de aquel tiempo.

Se trata de una audacia juvenil que lo enfrenta no sólo a la Hohe Karlsschule, la escuela que le cerró la oportunidad de dedicarse a la teología, sino directamente contra la voluntad del duque de Württemberg. El duque quería adiestrar en la disciplina, la subordinación y la competencia a los alumnos de la Karlsschule. Era un estricto criterio que lo llevaba incluso a la íntima supervisión de los dormitorios.

Mientras Schiller estudia medicina, en el año de 1776, empieza una carrera de reconocimientos y premios. Tenía 17 años y estaba poseído por el delirio de las musas. El joven escribió una tragedia con influencia shakespearana que recibió la descalificación de su amigo y rival en la escritura de versos Georg F. Scharffenstein.

Georg le dijo a Schiller que su obra era palabrería vana, sin corazón.

Ese episodio conduce a Schiller a la reflexión entre los límites de la vida y la literatura. En una carta que Safranski cita en extenso vemos al poeta contraponer las alabanzas que escribió en el pasado sobre los versos de Scharffenstein y la imagen rota por la crítica del amigo. Escribe Schiller que fueron sinceros los juicios que emitió sobre él, pero estaban originados en el sueño y la fantasía.

El ideal no correspondía con la realidad y se aleja del amigo para serle fiel a la amistad.

En el círculo de poetas que coordinaba Schiller tenían un gran entusiasmo por la obra de Klopstock, el poeta épico de Alemania. De aquel tiempo procede su primer poema “La tarde” (1776) y “El conquistador” (1777). Los temas revelan la vida, o, mejor dicho, las vidas infinitas, plurales y múltiples que viven en los organismos más pequeños de la especie, el segundo poema presenta a un ser de las tinieblas que amenaza con desaparecer la creación.

En 1795 Schiller recuerda la enorme influencia de Klopstock:

Sólo podemos buscarlo y sentirlo en ciertos temples exaltados del ánimo; por eso también el ídolo de la juventud, aunque no es ni con mucho su elección más afortunada. La juventud, que siempre aspira más allá de la vida, que huye de toda forma y encuentra demasiado estrecho todo límite, se pasea con amor y agrado por los espacios infinitos que este poeta le abre. Cuando el joven se hace hombre adulto, y desde el reino de las ideas vuelve al límite de la experiencia, se pierde muchísimo de aquel amor entusiasmado, pero nada de la estima que se debe a una aparición tan única, a un genio (...) tan extraordinario.³⁵⁶

Los temples de ánimo, como vimos, serán disposiciones afectivas y categorías fundamentales para la comprensión del ser del Dasein en la filosofía de Heidegger. De cualquier modo, al mismo tiempo que Schiller leía a Klopstock estaba atento a las obras de Goethe y de Shakespeare y en éste encontró lo resortes más finos del alma de los seres humanos: *la invención de lo humano*.

El Rey Lear fue leído 16 veces por Schiller durante 1776.

La presencia del profesor Jakob Friedrich Abel, que desde 1776 daba clases de filosofía a los alumnos de medicina, aparece en la vida de Schiller para introducirlo por los caminos del materialismo francés y del empirismo inglés. Abel era un reiterado visitador de las obras de Jean Jacques Rousseau y de Gottfried Herder, de ellos aprendió que la educación no puede estar sustentada sobre imperativos militares subordinantes sino sobre el presupuesto pedagógico de despertar en los estudiantes la curiosidad y el apetito sublime por la experiencia.

Abel enseñaba la inducción antes que la deducción y sostenía, como Vico, que sólo se conoce de verdad lo que los seres particulares hacen y viven. Lo mismo que en la escuela

³⁵⁶ *Ibid.*, pp.47-48.

de Herder, en la escuela de Abel los estudiantes debían ser considerados sujetos capaces de pensar por sí mismos.

La memorización les parecía a ambos un ejercicio rutinario e inútil.

Jakob Friedrich Abel escribe un discurso para la fiesta final de cursos de 1776. Como admirador del *Sturm und Drang* el profesor se pregunta si los genios y los grandes espíritus de la humanidad nacen o son el resultado de la educación recibida. Y comprende que en el *Sturm und Drang* la razón deja de fundar su prestigio en el cálculo racional para refugiarse en la intensidad de las sensaciones experimentadas frente a lo bello y frente al abismo. El romanticismo alemán busca, y con frecuencia encuentra, nuevos lenguajes para nombrar lo sublime y lo monstruoso, la naturaleza oculta del ser. Lo ser vivido, pues, acaece y se esencia en lo individual, que es único e irrepetible: “Hay tantas racionalidades como individuos, pueblos, épocas históricas y regiones”.

La figura del genio estaba representada por Shakespeare, quien, como escribió Herder, era capaz, incluso, de crear nuevas reglas de escritura. El genio, escribió Abel, se topaba con la pesadez y gravedad del cerrado mundo de la tradición alemana, pues se resistía a la docilidad y adaptación a las estrechas convenciones sociales que, con mucha frecuencia, conducían a los artistas al cargo palaciego y a la búsqueda del lucro. Era un enemigo declarado de la moral intersubjetiva.

El genio, como los héroes, no se deja obstaculizar, crece, se expresa, se derrama y se desarrolla libremente.

En el plano de la filosofía política prevalecía la teoría del contrato racional entre los humanos. Pacto legitimado por el derecho como fuente del poder.

El romanticismo siente que la fuente del poder político es carismática, pues resulta la encarnación personal de virtudes y capacidades extraordinarias.

Safranski destaca la inclinación de los románticos al estudio de la energía y el “magnetismo animal” que se intercambia entre los seres humanos. Una forma de legitimidad carismática contrapuesta a la legitimidad racional legal, pero, mucho más que eso, el genio fascina a la sociedad con su encanto. En estas palabras define Abel al genio.

El que carece de genio, un ser fatigado y sin fuerzas, no puede dar un paso sin la muleta de las reglas y leyes; inane y desamparado, nunca puede saltar por encima del cauce señalado o romperlo con la audacia

del héroe, para encontrar creativamente por sí mismo un nuevo cauce. A la manera de aquel animal manso que espera recibir la carga, se arrastra con necia quietud en los cauces marcados (...) El genio, lleno del sentimiento de su fuerza, pleno del noble orgullo, arroja las humillantes cadenas; mofándose de la estrecha cárcel en la que se consume el mortal de a pie, se desata lleno de heroica osadía, y, émulo del águila real, vuela muy por encima de la pequeña tierra y se mueve entre los esplendores del sol. Le recrimináis porque no permanece en los raíles, porque se ha salido de los cauces de la sabiduría y de la virtud. ¡Insectos! Él ha volado al sol.³⁵⁷

La mansedumbre de los animales de carga manejados por medio de argollas deja una profunda huella, como imagen afortunada, en la escritura de Schiller. Safranski está convencido que Abel condujo a Schiller al mundo de la filosofía empirista, la que considera el conocimiento como derivado de la experiencia y al pensamiento como un proceso posterior. El ser humano entonces podría comprenderse en la desnudez corporal, como parte de una naturaleza no necesariamente influenciada por lo divino.

Es decir, como una *res extensa* susceptible de ser aprehendida mecánica y matemáticamente. A la manera de Thomas Hobbes y, más tarde de Locke, quien escribe que no hay nada en el entendimiento que no haya estado antes en los sentidos. El empirismo inglés siempre fue más deísta que el francés y también más sensualista.

Otro de los autores que más influyó en la formación juvenil de Schiller fue Adam Ferguson. En opinión de Safranski la mirada de la experiencia que provenía del empirismo escocés estaba enriquecida con el pensamiento de Shaftesbury. Ferguson acuñó el término de “conocimiento común” para nombrar las experiencias acreditadas social e históricamente como evidentes. Y ese criterio era la base para despejar las dudas teóricas de la filosofía moral.

En torno a la libertad de la voluntad Ferguson estaba seguro que la demostración de la misma no era una prueba argumentativa de la filosofía sino que la libertad se demostraba con la vida misma.

La idea fergusoniana del amor, sobre un fondo oscuro de los seres humanos, también habrá de influir en la visión de la historia de Friedrich Schiller.

Rüdiger Safranski cita un pasaje de Ferguson en el que confiesa que “el mayor bien que tiene el hombre es su amor a los hombres. Las consecuencias de estas leyes son; 1. Lo

³⁵⁷ *Ibid.*, p.61.

mejor de la sociedad o del género humano es a la vez lo mejor del hombre particular. 2. No puede haber ninguna felicidad de una sola parte que implique a la vez un daño para el todo.”³⁵⁸

De cualquier manera, no es posible pasar por alto que Schiller es un estudiante de medicina, abre cadáveres y se topa con la pus y las inmundicias de las vísceras humanas. Para entrar a la sala de audiencias del espíritu, para saber si ahí se encuentra la sede de la libertad y la soberanía del ser, Friedrich Schiller tiene que ser un médico que filosofa sobre las experiencias del cuerpo y del cerebro. ¿Cómo el destino del cuerpo forma el alma y cómo, en qué límites, el alma forma y gobierna al cuerpo? Los principios de la neurofisiología fueron estudiados por Schiller de la mano del profesor Johann Friedrich Consbruch, que quería saber dónde se encontraban los centros de irratibilidad humana en el cerebro, buscaba con entusiasmo la región que unía, en una relación natural y fluida, sin sobresaltos, el cuerpo con el espíritu. Y la buscaba con la misma avidez con la que se buscaba la piedra filosofal.

Por ello las crueles torturas psicológicas de Franz Moor sobre su padre Maximilian en *Los bandidos* o los de Pauleto sobre *María Estuardo* son deliciosamente fraguadas. Se busca, por el conocimiento de la fisiología, el crimen perfecto.

Una obra de arte de mentes envilecidas por el sentido de la verdad del tiempo nuevo: la Ilustración.

Los primeros trabajos filosóficos de Schiller son caracterizados por Consbruch como el resultado de un fuego excesivo del espíritu y de un lenguaje excesivamente imaginativo que contrasta con la sobriedad exigida por los trabajos científicos.

Y por ello dos veces le rechazan su trabajo recepcional en el Karlsschule.

Finalmente, con un trabajo más filosófico que médico, denominado *Ensayo sobre la conexión de la naturaleza animal del hombre con la espiritual*, Friedrich Schiller es aprobado por el sínodo y entonces escribe un agradecimiento al duque:

Un médico cuyo horizonte se mueve tan sólo en torno a los conocimientos históricos de la máquina, que sólo conoce terminológica y localmente las toscas ruedas de un mecanismo de relojería lleno de alma, quizá pueda hacer prodigios ante el lecho del enfermo y ser venerado por la plebe; pero vos, serenísimo duque,

³⁵⁸ *Ibid.*, p.77.

habéis elevado el arte hipocrático desde la esfera estrecha de una ciencia de ganapanes al rango superior de una doctrina filosófica.³⁵⁹

La ciencia médica es una actividad para los ganapanes. La verdad, la cura mejor se encuentra en la filosofía. De la fusión entre la filosofía y la medicina Schiller sabe la relación recíproca entre la salud del cuerpo y las fuerzas del alma.

La memoria, por ejemplo, depende de la buena salud del cuerpo, la educación física aparece entonces como un proceso de formación de las fuerzas del alma. El alma y la materia se rozaban, el alma ya no era solo reflexión divina.

La conexión de la naturaleza animal del hombre con lo espiritual: nada más que decir.

En el primer capítulo de la tesis doctoral, *Filosofía de la fisiología (1779)*, de la cual sólo queda el ensayo correspondiente a “La vida espiritual”, es posible encontrar, como lo hizo Safranski, la inversión radical del pensamiento de Ferguson.

Ferguson afirmaba que las funciones animales de los seres humanos y la vida espiritual empezaban desde abajo, desde la alimentación, la reproducción y el sueño, luego se elevaban a la vida psíquica y espiritual. Por su parte, Schiller iniciaba por la vida espiritual; es decir, por lo alto: una filosofía del amor como principio cósmico, una filosofía del amor es “magia defensiva contra el materialismo nihilista.”

La filosofía que eleva el amor a la categoría de poder cósmico retrata a un Schiller que si bien mostraba la influencia de Herder, mantenía siempre la voluntad de la singularidad.

También con las ideas estéticas de Goethe mantuvo la misma voluntad.

En opinión de Safranski son tres las funciones que juega el amor como parte de la ciencia médica. Primero, el amor introduce el principio anímico en el cuerpo.

Segundo, el principio del amor es el que transfiere la energía entre materia y espíritu y posibilita una transición sin sobresaltos. El principio del amor permite observar una transición permanente de una cosa en la otra.

Tercero, Schiller sostiene que el amor es un principio de verdad, pues el conocimiento es un acto de amor. Cuando amamos somos capaces de alcanzar la verdad, así escribe Schiller en *La virtud considerada en sus efectos (1780)*:

Si en el círculo de la creación muriera el amor (...) muy pronto se rompería el lazo de los seres, muy pronto el inmenso reino del espíritu

³⁵⁹ *Ibid.*, p.85.

andaría delirante en un tumulto anárquico, lo mismo que desplomaría la base entera del mundo corporal y todas las ruedas de la naturaleza se paralizarían para siempre si se suprimiera la poderosa ley de la gravedad.³⁶⁰

El amor propicia la relación de los humanos entre sí y con la naturaleza; es el responsable de las reacciones químicas que configuran las afinidades electivas; el amor es el impulso que constituye a los organismos y desencadena su desarrollo. Los impulsos amorosos que generan las acciones transforman el cerebro del ser humano.

Friedrich Schiller apunta que Dios “es el gran artifice del mundo” y de él emanan todos los seres del mundo con los cuales el propio Dios encuentra la plenitud. No existe un Dios apartado de la humanidad, metafísico y etéreo, Dios se encuentra en la humanidad “infinitamente dividido.”

Una visión emparentada con el panteísmo de Johann Georg Hamann y Gottfried Herder.

La filosofía del amor de Schiller no espera retribuciones en el más allá, es un amor que los seres humanos viven y experimentan por sí mismos, es la sustancia de la unidad cósmica. El amor lleva a la recompensa en sí mismo y no construye su utopía fuera del mundo. Dios proviene de la relación entre los seres humanos, en ese vínculo se experimenta el amor y se siente lo divino.

Para Schiller “un espíritu que se ama solamente a sí mismo es un átomo que nada en el inmenso espacio vacío.”

El autor de *Los bandidos* subraya que existe una sustancia espiritual que opera en la vías nerviosas y une la materia con el espíritu, los órganos de las sensaciones con el cerebro, es decir, apunta hacia los procesos de la conciencia. “El espíritu de los nervios” es al mismo tiempo espiritual y material: “una ley eterna ha hecho que los cambios en el espíritu de los nervios se conviertan en un signo de las transformaciones en el campo de las fuerzas.”

En el pensamiento de Schiller aparece la teoría de la atención, es ahí donde reside la libertad, la creación, la imaginación y la fantasía: “a través de la atención fantaseamos, reflexionamos, seleccionamos, poetizamos y queremos. Es el influjo activo del alma en el órgano del pensamiento el que produce todo esto.”³⁶¹

³⁶⁰ *Ibid.*, p.90.

³⁶¹ *Ibid.*, p.96.

Aunque la atención libre puede fortalecerse o debilitarse, de ninguna manera anula las necesidades básicas de los seres humanos tales como el hambre, la sed, el sueño, la sexualidad, el dolor y el bienestar. Esto es, en condiciones extremas los seres humanos pueden convertirse, contra su voluntad, en criminales e incluso en caníbales para satisfacer alguna de las necesidades primarias.

Le interesa a Schiller alumbrar “las contribuciones sorprendentes del cuerpo a las acciones del alma, el influjo grande y real del sistema animal de las sensaciones en lo espiritual.”³⁶²

Con base en el *Timeo* de Platón, Friedrich Schiller construye “la gran cadena de los seres sensitivos.” Una conexión cósmica hecha de tantas diversidades como seres particulares existen en el mundo. La pluralidad natural de los seres vivientes no puede, no debe ser vista como una catástrofe o una amenaza sino como una expresión de la riqueza de Dios. No es la espera de la eternidad, es la afirmación del tiempo presente en donde el pensamiento y las sensaciones son experiencias empíricas. Los seres humanos viven, de esta manera, la experiencia de la unidad en la diversidad como un privilegio.

La humanidad sin embargo es la única especie capaz de conocer su puesto en el cosmos y, simultáneamente, de ver y conocer las conexiones infinitas que se establecen en la gran cadena sensitiva.

Wilhelm Dilthey apunta que entre la poesía de Schiller y el lector o el espectador “se interpone una crítica basada en teorías estéticas”. Es de tal magnitud la obra que, junto con Goethe, sienta las bases para fundar una suerte de imperio cultural, pues a través del autor de *Wallenstein* se funden la filosofía trascendental y la historia; en tanto que con el autor del *Fausto* se conjugan la filosofía de la naturaleza y la escuela romántica:

Y en los momentos en que la Revolución Francesa parecía mudar todo, estas fuerzas irradiaban ya dentro de un círculo reducido una acción que contrarrestaba los efectos de aquella. No era una restauración: la gran corriente, impulsada por Rousseau y por la teoría política y orientada hacia la plasmación de la vida y de la sociedad en torno a la idea de la persona libre tomaba en Alemania un rumbo distinto al que había tomado en Francia. El sistema natural habíase convertido en consecuencias completamente distintas en los diversos

³⁶² *Ibid.*, pp.96-97.

países, según el carácter de las condiciones religiosas bajo las cuales se había desarrollado.³⁶³

El hombre libre de Rousseau crecía dependiendo de los credos religiosos diversos. No era el mismo en la Alemania protestante que en la Francia católica. La naturaleza misma del ser es trastornada por los colores de la religión nacional. La comprensión del espíritu de los pueblos a partir de la poesía, como Herder sostenía, también encuentra su vínculo con el orden sacro y religioso. La relevancia de lo local en las obras de Herder, Goethe y Schiller echan los “cimientos para la cultura nacional de todo un siglo.”

De todas maneras, sin Rousseau, sin el retrato de una sociedad burguesa desnuda, incapaz de satisfacer las necesidades materiales y espirituales del ser humano, la búsqueda de Schiller hubiese sido impensable. Aunque pensaba contra él que el Estado de naturaleza es el escenario de un hombre despreciable con inclinaciones a la violencia instintiva contra todo lo diferente a él. En cambio la cultura, el Estado civil, se fundamenta en la afirmación de la diferencia.

En *Los bandidos* y en *Intriga y amor* Wilhelm Dilthey, quien considera a Schiller uno de los mejores dramaturgos de todos los tiempos, distingue la tensión entre los principios naturales de la humanidad y las normas derivadas de los convencionalismos sociales. Alemania transitaba de un régimen despótico feudal, caracterizado por la servidumbre y la fuerza de trabajo atada a la tierra, a un sistema que necesita la liberación de la misma – libertad para alquilarse en las ciudades, en las fábricas: nacía el régimen capitalista.

De hecho *Intriga y amor* se anuncia como *Un drama en cinco actos: la nobleza contra la burguesía*: las promesas del progreso aparecían en el horizonte histórico.

Friedrich Schiller es conocido como el poeta del ideal, se autodefinía como idealista y en una carta a Schlegel le dice que “Las ideas profundas y fundamentales de la filosofía ideal constituyen un tesoro eterno, y aunque sólo sea por ellas debe uno sentirse feliz de haber nacido en esta época”.³⁶⁴

Son las grandes fuerzas espirituales las que alcanzan su forma última en la filosofía trascendental. Justo son esas fuerzas en conflicto las que mueven las acciones de

³⁶³ Wilhelm Dilthey, prólogo a *Wallenstein*, Porrúa, México, 1984, p.IX.

³⁶⁴ *Ibid.*, p.XII.

personajes como Karl Moor y Franz Moor, hermanos fraticidas, en *Los bandidos* o, bien, como las pasiones desatadas entre Isabel I y *María Estuardo*.

En esas obras se trata del encono fraternal, parricida en *Los bandidos*. *María Estuardo* es acusada de uxoricidio. La fuerza de los diálogos muestra dos interpretaciones del mundo en tensión.

Quizá sea posible observar tres de las dimensiones de exploración sensible.

La primera es la expresión de por lo menos dos formas de conocer el mundo. La que subyace al personaje de Franz Moor es una personalidad racional, instrumental, a la manera en que la pensó Max Weber.

La segunda es la personalidad de Karl Moor, un personaje carismático, quien sienta la base de su autoridad en la nobleza de sus acciones que, casi siempre, se encuentran en un orden con asiento en la comunidad y en la solidaridad orgánicas, en el regreso al desinterés de los juegos de la infancia, cuando imaginaba ser Julio César o Alejandro.

Como en la tragedia griega se teje un destino paradójico.

La ruptura del orden patriarcal, amenazado por la frivolidad y ostentación de la burguesía, detona la tragedia.

En los bosques de Bohemia se refugiaban *Los bandidos*, en la Naturaleza, donde el espíritu de las sensaciones y lo dionisiaco reinaban. La racionalidad instrumental naciente, en sentido contrario, desencantaba el mundo y la Naturaleza divina era degradada “a la condición de una máquina uniforme.”

Los bandidos, en sentido contrario, soñaban que sus actos delictivos consolidaban el honor y mejoraban la justicia distributiva de los bienes de la humanidad.

La segunda son las guerras de religión en las que los románticos, no sólo Schiller, valoraron a la cristiandad por el carácter flexible y por la piedad, pues era un credo en el que la libertad creadora podría conquistar mejores horizontes.

La Ilustración, en cambio, vaciaba de sentido a la fe y, con ello, modificaba radicalmente la finalidad de la vida. El centro de epifanía se desplazaba del Dios al dinero: el mercantilismo especulador en auge.

El protestantismo le parece a Schiller una lectura muy rígida y oscura de la *Biblia*; es decir, se había convertido en la negación de la fiesta embriagadora de los sentidos. Una fiesta en la que romanticismo y hedonismo son hermanos gemelos. La fuerza vital del

romanticismo de Schiller contra la Ilustración es similar, por lo que a saltar los límites se refiere, a la oposición radical que Nietzsche mantiene frente a la razón kantiana.

La tercera es el arte como un órgano de humanización: “y prepara el advenimiento de la libertad y de la verdad”: el Estado estético.

Es la verdad de la belleza, que no es ni mera vida ni mera forma, la que conduce a la consumación de la humanidad. La unidad de la realidad con la forma; la fusión de la contingencia con la necesidad; el abrazo de la pasividad con la libertad y todas las contradicciones comulgando con “el impulso del juego.”

La palabra juego, escribe Schiller, significa todo lo que es objetiva o subjetivamente arbitrario, un acontecimiento sin imposiciones, ni internas ni externas, sobre las acciones de los seres humanos. El ideal de belleza despierta el impulso del juego que se enfrenta y se funde con la belleza real. “Nunca nos equivocamos si buscamos el ideal de belleza de un ser humano por el mismo camino por el que satisface su impulso de juego...(mismo que) debe estar presente en todos sus juegos”.³⁶⁵

Un rechazo claro a los sangrientos espectáculos de los romanos y una valoración histórica y epistemológica de los juegos olímpicos de Grecia.

Friedrich Schiller lo abrevia muy bien en la decimoquinta carta sobre la educación estética: “el hombre sólo juega cuando es hombre en el pleno sentido de la palabra, *y sólo es enteramente hombre cuando juega...* Sobre esta afirmación se fundamentará todo el edificio del arte estético y del aún más difícil arte de vivir.”³⁶⁶

En los denominados poemas filosóficos de Schiller las imágenes sobre el juego conducen a los seres humanos al aprendizaje de los enigmas y misterios de la sublime virtud. La idea de que los poetas y los artistas son visionarios que desocultan la verdad *en el símbolo de lo bello y de lo grande* es contrapuesta a la verdad de la vieja razón, de la ciencia, que es más lenta en comprender el sentido del ser histórico.

³⁶⁵ Friedrich Schiller, *Kallias. Cartas sobre la educación estética del hombre*, Anthropos, Barcelona, 1999, p.239. Carta decimoquinta, 8, (primera reimpresión). Estudio introductorio de Jaime Feijóo. Traducción y notas de Jaime Feijóo y Jorge Seca.

³⁶⁶ *Ibid.*, p.241.

Schiller privilegia la intuición subjetiva de *Los artistas* por encima del conocimiento demostrativo: *Antes de que surgiera del espíritu del pensador / el audaz concepto del espacio eterno, / ¿Quién no lo había presentado ya al mirar / hacia el escenario de las estrellas?*³⁶⁷

Whilhem Dilthey considera pertinente periodizar la escritura de Schiller en dos momentos. El periodo de juventud en el que *Los bandidos* y los tres poemas filosóficos (*Los dioses de Grecia, El himno a la alegría y Los artistas*) constituyen el momento culminante. El segundo momento coincide con los treinta años del poeta y, sobre todo, con la seguridad económica que la cátedra en la universidad de Jena le garantiza y, sobre todo, con el amor y unión matrimonial que consume en 1790, con cuya flama Schiller desarrolla “una nueva teoría estética.”

Para 1792 los excesos violentos de los jacobinos habían desencantado al poeta de la libertad hasta hacerlo escribir que los crímenes ocurridos fueron el resultado de “rudos instintos sin ley... rabia indócil (que corre) a satisfacerse de forma animal.” Es el momento en que la libertad del rebelde para conquistar la justicia se invierte y nos arroja, tristemente, en el espectáculo que Anatole France dibujó en *Los dioses tienen sed*. La Revolución Francesa puede ser vista en esa dirección como un movimiento histórico que, por lo menos en parte, alentó los impulsos para que una ciega venganza, disfrazada con los atuendos de la justicia, devorara violenta y masivamente a sus propios hijos.

El sentimiento de libertad de los rebeldes ahora es criminalizado a nombre de la justicia. En mi opinión, Friedrich Schiller desmitifica las altas expectativas fundadas en el concepto mismo de Revolución.

La Ilustración es mera especulación, cultura teórica, externa, incapaz de transformar a los seres humanos que continúan siendo interiormente bárbaros.

Schiller dibuja la sombra de la anarquía que acompaña al nuevo horizonte burgués.

Contra la sangrienta Revolución Francesa opone una revolución espiritual, liberadora no por la razón y el odio sino por el arte y el amor: son fines en sí mismos. Rüdiger Safranski apunta en *El romanticismo. Una odisea del espíritu alemán*: “la nueva conciencia de sí que adquiere la autonomía artística, la animación para el gran juego y un sublime desinterés,

³⁶⁷ Friedrich Schiller, “Los artistas”, en *Poesía filosófica*, Hiperión, Madrid, 1998, p.27. Traducción y estudio introductorio de Daniel Innerarity. Edición bilingüe.

y la promesa de una totalidad en pequeño fueron los factores que, sumados, dieron impulso al Romanticismo...”³⁶⁸

Una totalidad en pequeño es una idea de sorprendente actualidad.

Wilhelm Dilthey afirma que Friedrich Schiller es el creador del drama histórico. Se refiere en particular a *Wallenstein* (1799), con esa obra nace un impulso poético que aún influye sobre el drama y la novela históricas.

Ya antes habían sido escritos no pocos dramas que versaban sobre temas históricos. Pero lo histórico, en ellos, no daba más que las escenas y el ambiente en que se situaba un carácter humano universal, en que se encuadraban las vicisitudes derivadas de él. Lo que el gran drama requiere: amplias condiciones dentro de las que pueda respirar y desenvolverse activamente un carácter heroico, lo ofrecía, por el momento, la leyenda, el mito y la historia.³⁶⁹

Fueron las vivencias históricas de Schiller, atento a las transformaciones del siglo XVIII, estudioso de la Guerra de los Treinta Años, las que lo llevaron a reconstruir en escenas los dramas a los que la estrechez del mundo burgués conduce a los seres humanos.

Elige a los personajes de la historia y en especial a Wallestein: “el enigma de la más grande personalidad de la guerra de los Treinta Años.”³⁷⁰

La reflexión central lo ocupa la voluntad, “lo demoníaco del poder de la voluntad” y la búsqueda de la libertad.

Un poeta y un historiador que conjugan estéticamente la singularidad de un carácter heroico con la historia universal de la humanidad. En la configuración de sus obras, nos advierte Dilthey, “procura siempre entretener en sus cuadros históricos hilos de idealidad humana bajo cualquier forma que sea.”

La idea que de *Wallestein* nos legó Dilthey roza con la experiencia de la genialidad creadora:

A diferencia de Sheakespeare, Schiller tiene una conciencia histórica acerca de la conexión de la vida. Esta conciencia se manifiesta en la rigurosa demostración de la necesidad que articula los eslabones de la

³⁶⁸ Rüdiger Safranski, *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán*, Tusquets editores, México, 2009, p.46.

³⁶⁹ Wilhelm Dilthey, prólogo a *Wallenstein*, *Op.cit.*, p.XVIII.

³⁷⁰ *Ibid.*, p.XVIII.

acción a partir de sus condiciones. De las condiciones históricas se derivan los caracteres y también el destino. El drama expone todo un mundo histórico con arreglo a sus relaciones causales. De este modo, nos enseña a comprender el mundo histórico y son, en verdad, grandes y tajantes relaciones antitéticas las que se manifiestan en este mundo. Este drama no sólo es más filosófico que la Filosofía, sino que es, además, más histórico que la misma Historia.³⁷¹

La necesidad era la base de las acciones de los dramas de Schiller. Es el contexto, la historicidad, el sistema de creencias, el tiempo histórico, el que define el destino de los personajes. Historias contradictorias y confusas entrelazadas entre sí. Schiller devela el destino trágico de los héroes que prefieren que la dirección de su existencia sea definida por fuerzas externas o por el instante de la elección a ojos cerrados, en los dos casos la ignorancia y fragilidad del ser prevalece. Es la fuerza de la necesidad sobre la libertad. Muy lejos del ser humano libre, autónomo y en rebeldía metafísica que es Karl Moor en *Los bandidos*.

La libertad es para Schiller el fundamento de la acción que permite humanizar la historia de la especie. Una historia deshumanizada por la razón y por la metafísica del sujeto racional que la fundamenta.

³⁷¹ *Ibid.*, p.XXVI-XXVII.

Los bandidos (1778)

Los bandidos (Die Räuber) es la obra dramática que lanza a Schiller a la fama, para algunos críticos la publicación de la obra causó la misma impresión que el *Werther* de Goethe. *Los bandidos*, que en un principio se iba a llamar *El hijo pródigo*, fue escrita entre 1777 y 1778; es decir, de manera paralela a la redacción de su tesis doctoral. La obra dramática, con algunos cambios que la censuraban, se representó por primera vez en el teatro de Mammheim, en 1781, bajo la dirección del barón Von Dalberg, cuando Schiller tenía 22 años de edad. El propio Schiller recuerda dos años después en la revista *Rheinische Thalia* las angustiosas condiciones militares bajo las cuáles fue escrita:

Escribo como ciudadano del mundo que no sirve a ningún príncipe. Tempranamente perdí mi patria para cambiarla por el gran mundo, que sólo conocía de lejos. Un extraño malentendido de la naturaleza me condenó a ser poeta en mi lugar de nacimiento. La inclinación a la poesía violaba las leyes de la institución en la que fui educado y contradecía el plan de su fundador. A lo largo de ocho años, mi entusiasmo luchó contra las reglas militares; pero la pasión por la poesía es fogosa y fuerte como el primer amor. Lo que debería ahogarla, la atizó. Para huir de una situación que era una tortura para mí, mi corazón vagaba por un mundo *ideal*. Pero era desconocedor del mundo *real*, del cual me separaban barrotes de hierro; desconocía los seres humanos –pues los cuatrocientos que me rodeaban eran una *única* criatura, un vaciado fiel de un único modelo, del cual se había liberado solemnemente la naturaleza plástica: desconocía las inclinaciones de los seres libres abandonados a sí mismos... si de todos los incontables reproches contra *Los bandidos*, uno sólo me alcanzara, sería este: que hace dos años me atreví a representar seres humanos antes de encontrarme con alguno.

Los bandidos me costó la familia y la patria.³⁷²

La pasión por la poesía se resuelve en libertad, en la fuga de las reglas militares de la Karlschule, en el rechazo a una vida que, bajo el poder despótico, uniformaba a los seres

³⁷² Friedrich Schiller, *Sämtliche Werke*, ed. Gerhard Fricke y Herbert G. Göpfert, Vol.V, Munich, Hanser, 1960, pp.855 y ss. Citado por Berta Raposo Fernández en las Observaciones preliminares a *Los bandidos*, Cátedra, Madrid, 2006, pp.17-18

humanos. No tenía aún una clara representación de las inclinaciones, deseos, impulsos y voluntades libres de los seres humanos. Pero los imaginó con agudeza.

Friderich Schiller publica dos años después, en la *Württembergisches Repertorium*, una autocrítica en la que desarrolla los puntos finos de la tensión moral y desnuda la técnica shakespereana de la oposición moral y filosófica entre los hermanos protagonistas.

El argumento es aproximadamente el siguiente: un conde de Franconia, Maximilian von Moor, es padre de dos hijos, Karl y Franz, que son de carácter muy diferente. Karl, el mayor, un joven lleno de talento y nobleza, cae en Leipzig en un círculo de compañeros licenciosos, se entrega a los excesos y se endeuda, y al final tiene que huir con un grupo de sus compinches. Mientras tanto Franz, el más joven, ha estado viviendo en casa de su padre; y como tenía un carácter traicionero y envidioso, supo exagerar las noticias sobre el libertinaje de su hermano, interceptar las emotivas cartas donde éste manifestaba su arrepentimiento, y además sustituidas por otras de contenido desfavorable, enconando de tal manera al padre en contra del hijo, que al final lo maldice y lo deshereda.³⁷³

La dualidad de caracteres está expuesta. Karl era talentoso y noble mientras su hermano Franz era traicionero y envidioso. El héroe de la novela es un rebelde. Karl Moor es un fascineroso que, sin embargo, nunca se permitió moralmente la rapiña vulgar de los delincuentes comunes, "...su camino era recto, antes se habría perdonado diez asesinatos que un único robo."

Sus acciones generalmente son justicieras, ejecuta fríamente a los tiranuelos regionales y distribuye los botines que le corresponden entre los necesitados y entre los partidarios. Su amor por la patria, por Itaca, por la tierra que lo vio nacer, queda expresado en el retorno fugaz a la casa familiar de la manera siguiente:

¡Salve, tierra patria! ¡Cielo patrio! ¡Sol patrio! Y campos y colinas y arroyos y bosques, salve a todos, a todos de corazón. ¡Qué delicioso sopla el aire de los montes de mi patria! ¡Qué goce balsámico emanan para el pobre refugiado! ¡Elíseo! ¡Mundo poético! Contento, Moor, tu pie entra en un templo sagrado. Mira allí, los nidos de golondrinas en el patio del castillo... ¡y la puertecilla del jardín!... y esa esquina, la verja donde tantas veces escuchaste los halcones y bromeaste... y allí abajo el prado donde tú, el héroe Alejandro, llevabas a tus macedonios

³⁷³ Friedrich Schiller, *Autocrítica a Los bandidos*, *Ibid*, p.221.

al encuentro de Arbela y al lado la colina cubierta de hierba donde sometiste al sátrapa persa... ¡y tu bandera ondeó en lo alto!. Los mayos dorados de la infancia reviven en el alma del desgraciado... Entonces eras tan feliz, tan absolutamente feliz, despejadamente sereno... y ahora... ¡ahí están las ruinas de tus planes! Aquí habrías tenido que volver una vez, un gran hombre, apuesto, celebrado... aquí tendrías que haber revivido tu infancia en los niños florecientes de Amalia... ¡aquí! Aquí ser el ídolo de tu pueblo... Pero el malvado enemigo se enojó. ¿Por qué he venido aquí? Para sentirme como el prisionero a quien el ruido de los grilletes despierta de sus sueños de libertad... No, ¡yo vuelvo a mi desgracia! El prisionero había olvidado la luz, pero el sueño de su libertad pasó por él como un relámpago en la noche que la oscurece aún más a su paso... ¡Adiós, valles patrios! Una vez viste al niño Karl, y el niño Karl era un niño feliz... ahora viste al hombre y estaba desesperado.³⁷⁴

Es la nostalgia por la infancia, por el origen perdido. Es el regreso del hijo pródigo a la casa del viejo Maximilian, al templo de la naturaleza divina. Al mismo tiempo es el paraíso fugazmente recobrado y el mundo poético. Los sueños y los planes elaborados con la ingenuidad de la infancia se estrellan contra el muro de una realidad más terca y resistente que los deseos de la humanidad, por altos y nobles y lúcidos que se pretendan. En contrapunto con el plan de la naturaleza se pueden observar los caminos de la libertad que suelen conducirnos por las veredas de la incertidumbre: Karl era un niño feliz que deviene en hombre desesperado. Un apasionado y fiel amante que asesina al amor de su vida.

Franz Moor, su hermano, es un criminal taimado, capaz de las más monstruosas bajezas humanas. Despoja al padre de sus bienes y propiedades después de haberle echo creer que su hermano Karl había muerto. La venganza del hijo es fría, racional, hija del cálculo y los celos. Encierra al viejo Maximilian, su padre, para que muera de tristeza y desesperanza. Franz planea un parricidio cruelmente científico:

¿Cómo pues?... ¡Quién supiera allanar a la muerte ese camino intransitable hacia la clave de la vida!... corromper el cuerpo desde el espíritu... ¡Ah! ¡Una obra original! ¡Quién lo hiciera!... ¡Una obra sin par!... ¡Recapacita Moor!... Sería un arte que merecería tenerte a ti como inventor. Si el envenenamiento ha sido elevado prácticamente a la categoría de una ciencia exacta y se ha obligado por medio de la experimentación a la naturaleza a mostrar sus límites, que ya se

³⁷⁴ Friedrich Schiller, *Los bandidos*, *Op.cit.*, pp.159-160.

calculan con antelación los latidos del corazón y se le dice al pulso:
¡hasta aquí y se acabó!... ¿Quién no probaría sus alas también aquí? ³⁷⁵

Destrozar la vida con el tormento del espíritu, un masoquismo que baraja, con la habilidad del tahúr, las diferentes disposiciones anímicas del ser humano, para agrandar el sufrimiento del padre. Con saña sólo nacida del odio elucubra: “Así atacaré golpe a golpe, tempestad tras tempestad, esa vida frágil hasta que se una la tropa de las Furias... ¡la *desesperación!*”.³⁷⁶

Las cimas de la desesperación aparecen varias veces en el drama como expresiones extremas del dolor. La intención es redondeada cuando Franz –y aquí asoma el propio Schiller- reflexiona sobre las enseñanzas fundidas de la filosofía y la medicina: “filósofos y médicos me enseñaron cuán perfecta coincidencia existe entre la disposición del espíritu y el movimiento de la máquina humana. Las sensaciones dolorosas van siempre acompañadas de una disonancia de las vibraciones mecánicas.”³⁷⁷

Lo que subyace en el argumento es un racional proceso de destrucción científica de la humanidad.

Lo que sigue es una vertiginosa ola de odio y rencor que devora cualquier rastro de humanidad en Franz. Emergen de su interior remordimiento, aflicción, melancolía, temor y dolor, todos mezcaldos en dosis precisas y adecuadas para mejor atormentar el alma del viejo Maximilan.

El sufrimiento como obra de arte.

En la autocrítica Friedrich Schiller escribe que Rousseau fue el primero en elogiar a Plutarco por la elección de “criminales sublimes” como tema para una obra dramática. Y reconoce que la fortaleza de espíritu de los criminales sublimes es por lo menos tan grande como la de los “virtuosos sublimes.”

El sentimiento y la exploración del horror moral –nos recuerda Schiller- es muchas veces compatible con la admiración. Los virtuosos sublimes son totalmente predecibles, no incorporan a su existencia el azar y lo imprevisible: “sus obras y sus destinos se dirigen

³⁷⁵ *Ibid.*, p.110.

³⁷⁶ *Ibid.*, p.111.

³⁷⁷ Friedrich Schiller, *I masnadieri*, Mondadori, Italia, 1993, p.97. Con un ensayo de Thomas Mann. La traducción del italiano es mía.

necesariamente a metas conocidas de antemano, mientras que en el criminal serpentean por torcidos meandros hacia metas inciertas.”³⁷⁸

El paraíso perdido de Milton también lo inspira para entender que las querellas entre el vicio y la virtud se comprenden mejor cuando viven entrelazadas y, un párrafo después, escribe: “yo no puedo mostrar la virtud con un brillo más triunfante que cuando la enredo en las intrigas del vicio y ensalzo sus rayos por medio de esas sombras.”

Los bandidos construyen un sistema completo de la más abyecta monstruosidad.

La fealdad moral barre cualquier rasgo de humanidad y es, incluso, usada para retratar nítidamente las manchas de los santos. Franz es un canalla reflexivo, representante del pensamiento ilustrado, que perpetra sus acciones con éxito y reconocimiento sociales, lejos de la persecución y azar constantes a que está sometido su hermano Karl.

El personaje de Franz está inspirado, confiesa Schiller, en Yago y *Ricardo III* de Sheakespeare.

Por lo demás, este personaje, por muy discordante que sea con la naturaleza humana, concuerda totalmente consigo mismo; el autor ha hecho todo lo que ha podido después de haber ignorado todo lo que es humano; este personaje es un universo propio que yo quisiera alojar más allá del mundo sublunar, quizá en un satélite del infierno; su alma infiel se cuele con flexibilidad en todas las máscaras y se amolda a todas las formas; con su padre lo vemos rezar, con Amalia enamorarse; y con Hermann blasfemar. Rastrero donde tiene que pedir, tirano donde puede dar órdenes. Lo suficientemente juicioso como para despreciar la maldad de otro, nunca tan justo como para condenarla en sí mismo. Superior en inteligencia al bandido, pero áspero y cobarde frente al héroe sentimental.³⁷⁹

Franz Moor y Karl Moor: “El primero es tanto más negro cuanto más afortunado es, el segundo es tanto mejor cuanto más desafortunado”.³⁸⁰ Una inversión de los valores, de los fundamentos de la verdad histórica, triunfa sobre la nobleza y la valentía del mundo antiguo.

Es la aurora de un tiempo nuevo: es el tiempo de los canallas.

³⁷⁸ Friedrich Schiller, *Autocrítica a Los bandidos*, *Ibid.*, p.224.

³⁷⁹ *Ibid.*, p.228.

³⁸⁰ *Ibid.*, p.225.

Y para exhibir la podredumbre de los exitosos, de los fama, hace que Franz Moor se ponga a urdir la mejor muerte para su hermano. Es muy tarde y, sobre todo, muy poco rentable, perder el tiempo en divagaciones sobre principios morales:

Total, ya estoy tan hasta las orejas en el pantano de los pecados mortales que sería absurdo volver a nado habiendo dejado la orilla tan atrás. No, en volver atrás ya no hay ni que pensar. La *gracia* misma se arruinaría y la *misericordia infinita* quedaría en bancarrota si quisieran compensar todas mis culpas. Así que, adelante, como un hombre. Que se reúna con el espíritu de su padre y que venga, me río yo de los muertos.³⁸¹

Franz se sabe, se mira a sí mismo, como un monstruo deshumanizado y sin capacidad para el amor, para la solidaridad, para la gratitud o para la justicia.

Y de esa manera actúa cuando Karl, su hermano, escribe una misiva al padre para pedirle perdón por sus faltas morales -que no son pocas. Karl recibe por respuesta una cadena de reproches, las mil noches en vela y el caudal de lágrimas de sangre por su ausencia. No, no tiene caso que vuelva a la casa paterna y, finalmente, el padre le comunica la decisión de no volver a verlo jamás.

En realidad lo que recibe Karl es un mensaje manipulado por su hermano Franz.

La crueldad psicológica de Franz persigue la desesperación del hermano y del padre. Se trata de un proceso de degradación humana ensayada antes con la experimentación y la comprobación científica de los límites de la destrucción gradual del espíritu.

La ciencia nueva de la Ilustración al servicio del crimen, del parricidio como obra de arte. Franz es un asesino, lo sabemos, pero las pasiones que lo mueven no son el resultado de su maldad sino “de la descomposición del sistema de las buenas pasiones” que se manifiestan en el odio contra el padre y, finalmente, en la aversión y el desprecio por la humanidad.

Franz, lejos del sentimiento fraterno, es la fuente de la miseria en la que su vida se ha convertido. El resentimiento en la moral asoma:

Humanos... ¡Humanos! ¡Camada de cocodrilos, falsa, hipócrita! ¡Sus ojos son agua! ¡Sus corazones, hierro! ¡Besos en los labios! ¡Espadas en

³⁸¹ *Ibid.*, pp.162-163.

el pecho! Los leones y leopardos alimentan sus cachorros, los cuervos sirven carroña a sus polluelos y él, él... La maldad he aprendido a tolerarla, puedo sonreír cuando mi enemigo encolerizado brinda a mi salud con mi propia sangre... pero cuando el amor de la sangre se vuelve traidor, cuando el amor paterno se vuelve Megera, prende fuego entonces, calma adulta, hazte tigre salvaje, cordero bondadoso, que cada fibra se despierta para ser furia y perdición.³⁸²

Megara, como se sabe, es la más terrible de las erinias y encarna la furia de los celos. Como los celos que Franz siente por el amor paterno hacia Karl, el hermano ausente. En opinión de Thomas Mann *Los bandidos* obtienen notoriedad literaria por la violencia del lenguaje, por la fuerza de la pasión y la crudeza de las acciones que representan. Los lances líricos y la profundidad de la exploración psicológica llevan a Mann a recordar los pasajes de *Macbeth* y *Ricardo III*.

El drama de Schiller retrata un mundo en decadencia, dominado por la violencia ciega y total que abruma a una época histórica. La obra de Schiller mantiene un argumento contrario al progreso proveniente de las ideas de la Ilustración y pone sobre la mesa los límites de la modernidad.

En realidad se puede hablar, como lo hace Mann, de una teoría fisiológica de la modernidad.

La reflexión poética y estética del joven Schiller están en la base de *Los bandidos*, pero también se encuentran por todas partes sus conocimientos de medicina. De esa suerte, la confrontación entre las virtudes viriles y heroicas de los antiguos y el exceso de flema y razón de los modernos. “El “frío” humor cerebral que, según la teoría hipocrática de los “cuatro temperamentos”, genera la torpeza senil de la mente y de los sentidos, el cual inhibe la manifestación de la fuerza natural de los hombres”.³⁸³

Piensa Thomas Mann que a Schiller le interesa mostrar la gigantesca distancia que existe entre los antiguos y los modernos en torno a la intensidad y el entusiasmo por la vida.

Idea sobre la filosofía de la historia que es muy próxima a la de Gottfried Herder

El mundo moderno muestra señales de envejecimiento y degeneración dolorosas sobre el cuerpo humano. Así sintetiza Mann la idea fisiológica de *Los bandidos*:

³⁸² *Ibid.*, p.100.

³⁸³ Friedrich Schiller, *I masnadieri*, *Op.cit.*, p.VII. Traducción propia del italiano.

...el cráneo, la espina dorsal y el corazón de los hombres modernos son órganos vacíos, privados de toda energía e incapaces de responder a los impulsos de los instintos y de los deseos. La fractura que separa al mundo antiguo y a la era moderna distingue una edad de la fuerza de una edad de la debilidad y de la decadencia física.³⁸⁴

La civilización y el progreso domestican al ser humano, lo alejan de sus impulsos, deseos, inclinaciones e instintos naturales y, en esa medida, lo degradan, lo hacen orgánicamente más frágil y dependiente. El aprendizaje de la medicina se convierte para Schiller no sólo en el conocimiento de una técnica terapéutica para componer una máquina sino una manera para acercarse a la historia de la verdad del ser.

Aparece en la novela la idea de la conexión entre la naturaleza animal de los hombres con la esfera espiritual.

Después de todo, la tesis doctoral de Schiller citada por Thomas Mann sostiene lo siguiente:

...que la perfección del ser humano es el resultado del armónico equilibrio que se establece entre la energía espiritual y la física de los individuos y culmina en un capítulo central que demuestra su tesis de fondo a la luz de una historia fulmínea del género humano, para Schiller el sucederse de las diversas épocas es determinado por la prevalencia de los grandes impulsos del cuerpo que inducen al progreso y transformación de la historia de la humanidad a través de sus influencias sobre la actividad de la mente... El materialismo antropológico que alimenta la disertación schillereana observa por lo tanto en la desnudez, en el hambre y en el placer sensual la primera causa de la transformación de los hombres en cazadores, pescadores y agricultores, el movimiento de las grandes migraciones prehistóricas y la razón del nacimiento de la familia.³⁸⁵

Los grandes impulsos del ser humano, la naturaleza, son la fuerza motora de la historia. Las necesidades biológica y sexual transforman el cerebro de la especie y son la clave para comprender el desarrollo de la historia de la humanidad. En la medida en que se degradan tales deseos e inclinaciones la humanidad pierde el sentido de la historia o, mejor dicho, desplaza su centro hacia una vida artificiosa, hipócrita y amansada.

En la visión de Schiller la edad antigua desaparece para dar lugar a la edad de lujo en donde la satisfacción de las necesidades primarias del individuo dejan el puesto al

³⁸⁴ *Ibid.*, p.VII. Traducción propia.

³⁸⁵ *Ibid.*, p.VIII. Traducción propia.

bienestar y el progreso del arte, de la ciencia, de la moral y del buen gusto. La humanidad aprende a dominar la naturaleza; no obstante, en la perspectiva de Schiller la edad de lujo degenera en la edad de la suavidad que penetra en los huesos de los seres humanos, provocando la debilidad y la decadencia.

En su tesis doctoral la ciencia afina sus instrumentos para intervenir sobre la naturaleza y, moderno Edipo, frenar la muerte provocada por las epidemias y las pestes. El precio del conocimiento y progreso de la humanidad se paga, en una correlación biunívoca, con una estructura corpórea más frágil y amenazada de muerte y enfermedad.

Thomas Mann lo pone en los términos siguientes: “la fragilidad corpórea de los hombres modernos acelera la evolución de la mente pero a costa de la intensificación de la discordia entre la esencia animal y espiritual que es el signo del alejamiento del individuo de la verdad de la naturaleza.”³⁸⁶

Friedrich Schiller cree que la inteligencia de los seres humanos mejora a expensas del corazón. En la edad moderna se vive la sordera de los sentimientos más naturales del cuerpo, como son el amor filial y el amor paterno. Schiller los identifica con los sentimientos de la dimensión animal de los individuos; es decir, aparece un ser monstruoso que es la última y extrema evolución de la especie.

Es el frío dominio de la razón sobre todas las necesidades del cuerpo.

Thomas Mann encuentra en esa filosofía de la historia el germen de su pensamiento estético y su rebeldía a la metafísica de la subjetividad, al yo racional separado irreductiblemente del objeto, que abordará en *Kallias: Cartas sobre la educación estética del hombre* (1795).

En opinión de Thomas Mann, la crítica de Schiller se levanta contra el progreso maquinal que anula al ser humano como totalidad en nombre del mejoramiento de las condiciones de vida. El motor del progreso se encuentra, como dirá Karl Marx un siglo después, en las relaciones sociales de producción.

La edad moderna constriñe y distorsiona el conocimiento del ser humano convirtiéndolo en especialista de una sola facultad, en una parcialidad que lo transforma en un pequeño fragmento del todo. Apéndice de la máquina escribirá Marx después.

³⁸⁶ *Ibid.*, p.IX. Traducción propia.

El hombre enajenado, funcional y unidimensional es el hombre universal del mundo moderno: antropocentrismo. Metafísica de la subjetividad.

En *Los bandidos* Schiller pretende escapar a esta fatalidad contemporánea que coloca a la humanidad al borde de una catástrofe cósmica.

Thomas Mann subraya que la figura de Franz anula el amor filial y fraternal a través de una férrea racionalidad de “odio universal.” Despliega el sentimiento del mal hasta el límite de plantearse el asesinato de su padre: “destruir el cuerpo moviendo el espíritu... ¡Ah! Una obra original para los que sean capaces de consumarla...Quiero destruir todo aquello que me impide ser el Señor y me he convertido en el Señor para obtener por la fuerza lo que la bondad me niega.”³⁸⁷

Es el triunfo de un individualismo y de un egoísmo salvajes. Es la voluntad de la voluntad, el querer del querer.

Es una razón enferma, decadente, cuya única perspectiva es la destrucción y la “voluntad de poder.”

Es una visión contraria a la filosofía del amor que funda sus raíces en la antigua concepción cosmológica de la “cadena áurea”, cuya esencia descubre la relación entre la naturaleza, el hombre y Dios. Los seres vivientes, gracias a la fuerza del amor, construyen un orden infinito en donde la unidad de los diferentes es posible gracias a la fuerza de atracción universal de los espíritus.

Para Thomas Mann la obra de Schiller es el enriquecimiento del modelo neoplatónico y newtoniano.

En *Los bandidos* Karl Moor, personaje libertario de la obra, expresa su desprecio por la clase de seres humanos que habitan el mundo moderno: “cuando leo en mi Plutarco la historia de los grandes hombres este siglo de escritorzuelos me repugna.”

Los bandidos es el resultado de la asimilación y la elaboración de diversos modelos culturales y literarios. Es la tragedia de la modernidad, la disputa entre los antiguos y los modernos, la conciencia de la imperfección de la Edad Moderna.

El comienzo de una historia gris de la verdad del ser y la preparación para el pensar ontológico.

³⁸⁷ *Ibid.*, p.XII. Traducción propia.

Los bandidos es la tragedia de las contradicciones y tensiones éticas que emergen en el entorno familiar entre los hermanos Karl y Franz Moor.

Es la explosión creadora contra el encierro de la escuela militar.

Es la protesta radical contra la clausura de horizontes vitales más amplios y más ricos en la experiencia. Franz y Karl rozan lo monstruoso tanto en la perversión de las almas como en la generosidad de los seres humanos. La diferencia de caracteres entre ambos es abismal. Karl es un ser humano libertario, aventurero y temperamental. Karl experimenta la necesidad de transgredir la norma para conocer la verdadera libertad, pues ésta “incuba colosos.” La libertad en Schiller es la acción que conduce hacia lo sublime.

Karl es un idealista que, figura dionisiaca, durante su más temprana juventud, siguiendo fielmente su propia naturaleza instintiva, se inclina por el vino y las mujeres. Hasta que harto del encierro represivo de la academia, una noche la abandona para siempre. Corre por el mundo sin más voz que lo guíe que el del disfrute de los placeres y el juego.

El hermano Franz es, por el contrario, un ser materialista cuya fealdad física lo conduce a la misantropía, de esta manera expresa el pesimismo y desprecio que siente por la humanidad, incluido el que siente por su hermano Karl: “El hombre nace del fango, produce fango y regresa a fermentar en el fango hasta que finalmente se adhiere a las suelas del zapato de su nieto, ensuciándolo; y este es el fin de la canción...el círculo fangoso del destino humano y luego ¡Feliz viaje, señor hermano!”³⁸⁸

Algunos críticos, como ya vimos, han subrayado con insistencia la presencia de William Shakespeare en *Los bandidos*. Es sabido que *Ricardo III*, *Macbeth* y *Otelo* contienen a personajes que lindan con lo monstruoso, con lo inefable. Franz Moor al igual que Ricardo III se siente profundamente desafortunado en la rueda de la fortuna de la belleza física, en ambos el odio y el resentimiento contra el mundo incluye la posibilidad del fratricidio y del parricidio.

La obra de Schiller pone en juego el contexto histórico próximo a la Revolución Francesa. Un periodo de ebullición y transformaciones filosóficas fundamentales en torno a la relación entre el ser humano, el conocimiento, la libertad, la naturaleza, Dios, el marco jurídico y el nacimiento de las naciones europeas. Es el tiempo histórico de otro

³⁸⁸ *Ibid.*, p.227. Traducción propia. Rüdiger Safranski adjudica erróneamente esta cita de Franz a Karl Moor en *Goethe y Schiller. Historia de una amistad, Op.cit.*, p.29.

comienzo, con otros fundamentos filosóficos, sobre el que se levanta la nueva historia del ser.

De la misma manera, aparece en el escenario el tema de la subordinación, la obediencia y la desobediencia. Por una parte las vidas que transcurren apegadas puntualmente a la ley y a la moral en curso: la moral intersubjetiva; por otra parte, la blasfemia y la herejía levantadas rabiosamente contra la hipocresía y los convencionalismos sociales que usan la norma y la religión para escalar socialmente, como Franz Moor.

Karl Moor se debate con su idea de justicia entre la moral cristiana y la normatividad del antiguo régimen.

Huye a las montañas de Bohemia en libertad. No obstante, el desarrollo de la obra vuelve a mostrarle a Karl que la libertad anhelada es el umbral que lo lleva a otra prisión, la cárcel de los vicios individuales de los ochenta ladrones que lo han elegido capitán de la banda. La tragedia devela lo oculto de la naturaleza, de lo originario que se presenta en la debilidad, en la fragilidad de la existencia.

Karl le confiesa a Amalia los crímenes cometidos y ésta lo perdona, cuando parece que en el amor hallará la salvación sus amigos, los bandidos, lo obligan a matarla: matar lo que se ama. Es más de lo que un ser humano soporta.

Es el hachazo que pone fin, simbólicamente, a todas las conexiones afectivas y obligaciones humanas que le imponen las leyes y los convencionalismos sociales.

En la soledad Karl experimenta que no hay libertad, por lo menos la libertad que construyó idealmente lejos de la civilización. Parece un pasaje contra el paradisiaco estado de naturaleza de Rousseau.

¡Oh qué loco he sido en creer que se podía construir un mundo más bello con el horror y de poder salvaguardar la ley con la ilegalidad. Yo llamaba derecho a la venganza... Yo pretendía, ¡oh Providencia!, renovar el filo de tu espada y remediar tu arbitrio... pero... ¡Oh, vano infantilismo!... ahora estoy en el extremo de una existencia horrible, entre lamentos y batir de dientes aprendo que *dos hombres como yo pueden reducir a escombros el edificio entero del mundo moral*. Gracia, gracia para el niño que ha querido llegar primero... Tuya por lo tanto es la venganza. Tú no has necesitado de la mano de los hombres. Y yo no tengo más el poder de remediar el pasado. Lo que perdí lo he perdido para siempre. Lo que he destruido no se resolverá nunca más... Pero me resta ahora algo para reconciliar la ley que he ofendido y aliviar el orden que he transgredido. Que el orden tiene necesidad de una

víctima... De una víctima que anuncie a la humanidad entera su inviolable majestad... Y la víctima seré yo. Yo debo morir por el orden.³⁸⁹

Karl Moor siente, al final de su vida, que los fundamentos de su rebelión se convirtieron en faltas capaces de vulnerar el orden moral del mundo, como Edipo. Y como él decide que si hay necesidad de una ofrenda humana para regresar el curso de la historia al orden perdido, Karl Moor se ofrece gustoso como víctima.

Prometeo fue el primer ladrón metafísico que desafió los poderes divinos. Robó a Zeus el fuego de la creación por amor a la humanidad. La acción fue el resultado de la libre voluntad, de una afinidad electiva.

Y el castigo eterno e imperdonable perdura hasta nuestros días.

Prometeo sigue encadenado y la humanidad con muy poco amor e ingenio para vivir en paz: ¡Estirpe de hienas!

Karl Moor se entrega a la justicia porque no tiene duda que es la voluntad de los poderes superiores y aunque la justicia no pudiera encontrarlo sabe que el mérito, la grandeza se alcanza por la vía del sacrificio. Después de matar a Amalia, la encarnación del amor, se entrega a las autoridades para ser castigado por la ley.

Se pone en manos de la ley de los hombres porque ya nada vale para él después del amor. La disolución del yo racional moderno aparece en la figura del desamparo existencial de Karl que, en su fidelidad a la libertad, terminó extraviado en el bosque cumpliendo un destino fatal.

La rebelión metafísica de Karl explora lo monstruoso.

³⁸⁹ Friedrich Schiller, *I masnadieri*, *Op.cit.*, p. 321. Traducción propia.

Los artistas (1789)

Los artistas fue publicado en el *Teuschen Merkur* y se trata, en palabras de Schiller, de un poema filosófico que contiene la confesión de su credo estético. Es un esfuerzo por valorar la jerarquía emancipadora de la humanidad por encima de las promesas de la ciencia.³⁹⁰

La ironía, que disuelve al sujeto, es la primera piedra de *Los artistas* románticos.

Abre el poema una falsa y exagerada celebración de “la plenitud espiritual alcanzada” por la ciencia, “el más maduro hijo del tiempo, libre por la razón, fuerte por la ley y por los tesoros acumulados del conocimiento.”

Los últimos versos de esa obertura concluyen mordazmente: “bajo tu dominio se elevó resplandeciente el embrutecimiento.”³⁹¹

La metafísica de la subjetividad, de las hazañas del sujeto racional, son puestas en cuestión por los artistas.

La crítica de Schiller muestra la soberbia embriaguez de la razón que abandona la dignidad del espíritu y alimenta las pasiones mezquinas del alma de la humanidad. El aprendizaje superior, en sentido contrario, ocurre por medio del juego. Quizá sea la primera vez que el autor propone el impulso del juego como acción emancipadora de la humanidad, es el rechazo de lo que considera “la servil escolta de las obligaciones.”

Es muy clara la distinción entre la moral de la obligación, de las costumbres y la moral del hombre libre por el juego. Muy cerca de la *Genealogía de la moral* de Nietzsche.

Si el ser humano es inferior en actividad laboral a las abejas; si los gusanos son maestros en destrezas hilanderas para la humanidad y si el conocimiento individual se comparte con “espíritus superiores”, entonces el arte es lo único que el ser humano verdaderamente posee.

Y el medio a través del cual el maravilloso prodigio ocurre es “el entendimiento infantil.”

³⁹⁰ Los críticos dividen el poema en cinco secciones. La primera es una introducción. La segunda es una reflexión filosófica. La tercera se refiere al contexto histórico cultural. La cuarta vuelve sobre la filosofía y la quinta corresponde a una conclusión.

³⁹¹ Friedrich Schiller, “Los artistas”, *Op.cit.*, p.25.

El sendero de los sentidos es el que conduce con engaño amoroso al nacimiento sacro del ser humano, pero el arte exige la fidelidad absoluta de sus servidores y a cambio los alivia, los lleva más allá de las necesidades y deseos frívolos que promueve la Ilustración. Schiller reivindica el orden que privilegiaba la experiencia sublime antes que la razón: *alegraos del honroso rango/ en el que los situó el orden supremo;/ en el mundo sublime del espíritu/ ocupabas el primer rango de la humanidad.*³⁹²

Observa que la realidad racional lo inunda todo y no deja espacio para el arte. El mundo naciente no tiene lugar para la libertad de las almas bellas, es un mundo mecánico. El poeta y los artistas, en ese desierto, son los elegidos para superar al primer arte que brota de la Naturaleza.

La creación estética los acerca a la heroicidad: *El hijo de la belleza, el mismo/ que habría salido perfecto de tus manos,/ perdió la corona que portaba/ en cuanto se transformó en realidad./ La columna, sometida a la armonía,/ debe aliarse amigablemente con sus hermanas,/ el héroe ha de fundirse en el ejército de los héroes,/ en la avanzada suena el arpa de Homero.*³⁹³

Es Homero quien conduce a los artistas a la reconquista de la belleza, por un mundo donde el esclavo abandone las preocupaciones insignificantes para habitar el placer, donde la alegría derribe los asfixiantes límites de la animalidad. Y donde la Broma y la Gracia sean los elementos de la favorable armonía.

Las Musas y las Gracias son las protectoras de los artistas, es así como se puede entender la sublime valentía que los lleva a ofrecer amistosamente el pecho a las flechas salidas del “arco de la necesidad.” Son los dioses de la alegría los que desencadenan al ser humano y bailan y juegan en torno al cáliz del que emana la libertad.

Schiller insiste en que la naturaleza, en un juego dichoso, dotó de luz a las almas y *Entonces se vieron caer millones de cadenas/y el derecho humano habló sobre los esclavos,/ con la misma paz con que vibran mutuamente los hermanos,/ así creció la joven generación./ Con la plenitud de una alegría más interior y elevada.*³⁹⁴

Los que persiguen los artistas es una plenitud, una conexión con el mundo más múltiple, “más interior y elevada” y para nombrar ese estado extático es necesario otro lenguaje. Otro fundamento para la verdad diferente al de la certeza de la ciencia.

³⁹² *Ibid.*, p.31.

³⁹³ *Ibid.*, p.35.

³⁹⁴ *Ibid.*, p.47.

La ciencia sin el arte, piensa Schiller, es un fruto verde y amargo. Los tesoros del conocimiento descubiertos por los pensadores maduran al contacto con la belleza, mediante el juego de las armonías se alimenta el fecundo torrente de la belleza. El mutilado y desfigurado plan del universo encontrará la unidad sólo en la plenitud de las formas. En la forma de la forma que, como veremos, es la belleza.

Pero Schiller confía convencido en que el destino final de la nueva generación “acabará en los brazos de la verdad”, otra historia del fundamento, mejor dicho, de los fundamentos plurales de la verdad del ser.

María Estuardo

María Estuardo nació el 8 de diciembre de 1542 en el palacio de Linlithgow. Era hija de Jacobo V, rey de Escocia, quien, lamentablemente, falleció cuando su hija tenía seis días de nacida. Jacobo es conocido por su carácter valiente y caballeroso, además de por su afición a las artes y al trato directo con el pueblo. Un rey leal a la Iglesia católica y al papado y, por lo tanto, en rivalidad permanente con la protestante corona inglesa.

Dos de los hijos de Jacobo V mueren sin salir de la cuna y María Estuardo nace cuando su padre, cansado de las ambiciosas traiciones de los lores y barones de Escocia y después de conocer la noticia del nacimiento de su hija, se deja morir en el castillo de Falkland un 14 de diciembre de 1542.

Sus últimas palabras resultaron proféticas: “De una mujer nos llegó la corona, con una mujer se perderá”.

Stefan Zweig escribe que el destino de la noble mujer fue “recibirlo todo del destino demasiado pronto, y sin la alegría de ser consciente de ello.” Ese destino fatal vino a convertir a María Estuardo en reina de Escocia a los nueve meses de edad. Enrique VIII, rey de Inglaterra, no cedió desde entonces en la pretensión de casar a la reina niña con su hijo menor Eduardo, heredero a su vez del reino inglés. Con la unión matrimonial entre los Estuardo y los Tudor los descendientes serían al mismo tiempo reyes de Escocia, Inglaterra e Irlanda: una Gran Bretaña unificada.

María de Guisa, la madre de María Estuardo, se opone con todas sus fuerzas a tal unión, pues considera al protestantismo como un credo herético. Y quizá el temor mayor de la madre para negarse a que quedara bajo el custodio de la corona inglesa era la tenebrosa historia conyugal de Enrique VIII, quien, como se sabe, había ejecutado a dos de sus esposas y no sería extraño que tuviese planeado el mismo fin para la novia de su hijo.

La respuesta de la corona inglesa es implacable y lanza sus tropas sobre Edimburgo con la orden de matar a niños, mujeres y hombres que opongan resistencia. En esas condiciones

Enrique VIII logra un acuerdo favorable que consistía en que María Estuardo sería entregada a la corona inglesa cuando cumpliera 10 años de edad.

Un tratado que jamás se cumpliría por la muerte de Enrique VIII y por la poderosa influencia de la Iglesia católica.

Para garantizar la vida de su hija, para ponerla a salvo de las tentaciones de la corte protestante inglesa, María de Guisa saca de noche y entre tinieblas a la desgraciada heredera, la manda a Francia, donde la niña-reyna esperaría el plazo acordado para contraer nupcias con el católico Francisco II, frágil heredero a la corona francesa.

María Estuardo vivió, desde los cinco años y ocho meses, como parte de la familia real francesa y contrajo matrimonio en 1558, a los dieciséis años, con el delfín del rey de Francia.

En 1559 Francisco II ascendió al trono de Francia y María se convirtió en reina de Francia al mismo tiempo que era reina de Escocia.

Luego acordó heredar Escocia a Francia en caso de que muriese sin un hijo que la sucediera. La reina de los escoceses, como también era conocida, gozaba de toda la confianza de la Iglesia católica de Roma y mantuvo firme su lealtad al Papa hasta el día de su ejecución.

El mismo año de la boda de María Estuardo, en 1558, la protestante Isabel I ascendió a la corona inglesa. Isabel era hija del concupiscente Enrique VIII y de la no menos polémica Ana Bolena. La nueva reina de Inglaterra apoyaba francamente el desarrollo del protestantismo en Escocia. Los vicios y las virtudes de dos credos con el mismo Dios, la miseria moral de la corte, la inmoralidad de la moralidad religiosa quedó expuesta, malherida, en la tragedia de Schiller.

Es la decadencia de la verdad divina como camino para la perfección moral de la humanidad. Enrique VIII y Ana Bolena y la corrupción de la Iglesia Católica son actores del crepúsculo de los ídolos, los evangelistas de la muerte de Dios.

Stefan Zweig afirma que María Estuardo es una de las protagonistas más representadas por la literatura en todos los géneros. La polémica religiosa alternativamente inclina las versiones a favor o en contra de la niña reina, pues los testimonios documentales dan para argumentar con veracidad a favor o en contra de protestantes o católicos.

Para Schiller *María Estuardo* es la encarnación de la libre voluntad, que abraza la belleza y la dignidad como banderas de vida. Desde su condición de presa política, degradación al que la somete su prima segunda, Isabel I de Inglaterra, para evitar que herede legítimamente la corona de Inglaterra, levanta su orgullosa voz.

Melvil, el mayordomo de la casa real, consuela a María con estas palabras momentos antes de su ejecución: “El poder de la tiranía sólo ata las manos, más el alma religiosa se lanza libremente hacia Dios; la letra mata, el espíritu vivifica”.

La tiranía proviene del credo protestante de Inglaterra. La servidumbre a las letras les impide rozar la vida del espíritu, que sólo se experimenta en la libertad.

La María Estuardo de Schiller puede leerse como una rebelión metafísica contra la severidad moral y estética del protestantismo. Pero también como una crítica severa a la corrupción de la iglesia católica.

Isabel I nace como princesa con derecho al trono, pero la ejecución de Ana Bolena, su madre, bajo la acusación de traición y adulterio, le anula el título porque es declarada hija ilegítima. El destino, enrevesado como es, le dio una disposición anímica muy poco proclive al trato amable con el pueblo junto a la obligación de llevar la corona de Inglaterra.

En la intimidad la reina repudia a la voluntad popular y maldice al genio del mal que le urdió tan oscura existencia. Es una soberana a pesar de sí misma.

Friedrich Schiller pinta a una Isabel I que prefiere la libre intimidad de la vida privada a una vida sujeta a los ojos de la opinión pública, un rechazo instintivo a modelar su vida conforme el deseo de las masas.

Isabel. ¡Oh tiránica voluntad del pueblo! ¡Oh vergonzosa esclavitud!
¡Cuán fatigada me siento de adular a este ídolo, que desprecio íntimamente!
¡Cuándo me veré libre en mi trono!... ¡Verme forzada a respetar la opinión, a mendigar las alabanzas de la muchedumbre, y a obrar conforme a los deseos de este populacho que sólo gusta de bufonadas!
¡Ah!... no es realmente soberano quien apetece los aplausos del mundo; reina, sí, quien no ha de sujetar sus actos a las sanciones de la opinión pública.³⁹⁵

³⁹⁵ Friedrich Schiller, *María Estuardo*, Porrúa, México, 1983, p.56.

Contra la tiranía de las mayorías es el lamento. Contra la humillante cadena que la obliga a reconocer virtudes a ese ente colectivo que se llama pueblo, en el que ella observa sólo vicio y esclavitud.

La reina Isabel I aspira a situarse por encima del tiempo, lejos de los aplausos de la plaza pública y de la voluntad corporativa del pueblo. Pero como Franz Moor en *Los bandidos* también la Isabel de *María Estuardo* maldice la infamia de la cuna, el destino que la lleva hasta condescender con el crimen de Estado.

Heme así débil mujer, en lucha con el mundo entero. Heme obligada a ocultar con grandes virtudes lo cierto de mis derechos; la mancha con que mi padre me enfrentó en la cuna. ¡Inútiles esfuerzos! ¡Furia de mi existencia, genio del mal, arrojado contra mí por la mano del destino! donde quiera que germina una esperanza para mí, donde quiera que se me ofrece una alegría, hiergue de súbito a mi paso esta víbora infernal; me arrebató a mi amante, me priva de mi esposo; todo dolor que viene a herir mi corazón lleva el nombre de María Estuardo... ¡Que soy bastarda! ¡Desdichada! ¡si lo soy porque vives tú, por que tú respiras; sí, toda duda sobre mi real estirpe será aniquilada cuando te hayan aniquilado a ti!...³⁹⁶

Los caracteres morales y filosóficos opuestos y en tensión de los dos personajes femeninos. Isabel carga con una condena fatal del destino y de la moral puritana de la época: es hija ilegítima. Su trágica existencia es el envés de la dichosa fortuna que envolvió el nacimiento y juventud de María Estuardo. El instinto de muerte y el instinto de conservación se debaten polémicos, lo mismo en los soliloquios que en los diálogos de las protagonistas.

Las furias devoran cualquier esperanza, aniquilan la alegría y siembran el terror de la muerte entre los seres amados.

La fuente del dolor de Isabel I es la estrella, la gracia y la belleza de *María Estuardo*.

La tragedia de *María Estuardo* corre, desde el nacimiento, en dirección contraria a la suerte de Isabel I.

La primera es monarca legítima desde la primera luz y, por si fuera poco, tiene de su lado a las gracias. Las gracias le permiten dominar naturalmente sobre los demás seres humanos, por eso el infortunio antes que abatirla descubre la grandeza de su alma.

³⁹⁶ *Ibid.*, pp.56-57.

A la hora de la muerte la Estuardo reflexiona serena sobre la inutilidad de los lamentos y los llantos que no ven en la fría sombra el alivio libertador del yugo de la vida.

María. ¿Por qué gemir?... ¿Por qué llorar? ¡Debierais alegraros conmigo de ver llegado el término de mis dolores, caídas mis cadenas, abierto mi calabozo, y gozosa el alma pronta a lanzarse con alas de ángel hacia la eterna libertad! ¡Sólo cuando gemía bajo el poder de mi enemiga orgullosa, y soportaba los indignos ultrajes que me infirió una reina, sólo entonces era tiempo de llorar por mí! Pero hoy, la bienhechora muerte se acerca como grave amiga y cubre mi vergüenza con sus negras alas. El último instante de la vida redime y ennoblece al hombre.³⁹⁷

Hasta en la muerte Isabel I envidia a la Estuardo. Porque para María el fin de la vida representa la liberación de las ataduras de la muchedumbre, pues, piensa la reina de Inglaterra, si ella misma muriese se acabarían las intrigas palaciegas alimentadas por la sospecha de ser hija ilegítima.

La obra de Schiller retrata también la disputa por el predominio de las lenguas y las culturas: la inglesa contra la francesa.

El alemán era la lengua olvidada del mundo civilizado.

El tormento psicológico para aniquilar el cuerpo, lo mismo que el siniestro Franz Moor hace en *Los bandidos* contra su padre, es ejecutado por Pauleto, el vigilante de María Estuardo en la prisión. Pauleto, goza con la crueldad que ejerce, con la diaria acusación de adulterio y uxoricidio, los cargos que la mantienen en cautiverio.

Pauleto, el verdugo, admira en el fondo la entereza de la Estuardo y se encarga de recordar el carácter fuerte y la dignidad de la reina en desgracia:

Y sin embargo, entre cadenas tiende aún la mano al mundo, agita la tea de la discordia civil, y arma contra nuestra reina, que Dios proteja, cuadrillas de asesinos. ¿Por ventura, desde esta su cárcel, no impelió al execrable regicidio, a Parry y a Babington? ¿Fueron obstáculo los hierros de esta verja, a que sedujera el noble corazón de Norfolk?... Por ella cayó bajo el hacha del verdugo la mejor cabeza del reino, sin que este depreciable ejemplo atemorizara a los insensatos que disputaban el honor del precipitarse en el abismo por ella... Maldito sea el día en que la hospitalaria costa de nuestra isla recibió a esta nueva Helena... Llegó a estas comarcas perseguida de su pueblo, por homicida,

³⁹⁷ *Ibid.*, p.63.

arrojada de su trono que manchó con horribles acciones, llegó aquí, después de haber conspirado contra la felicidad de Inglaterra, aspirando a renovar el sangriento reinado de la española María, a convertirnos al catolicismo, a entregarnos a los franceses... Prefirió seguir estando prisionera y expuesta a malos tratos antes que renunciar al vano esplendor de un título.³⁹⁸

La reina papista es la imagen de una voluntad indomeñable y Pauleto es fiel expresión del espíritu puritano del protestantismo. Le aterra la conmovedora dignidad y fuerza de María Estuardo. La libertad sexual de la soberana cautiva escandaliza al vigía y exhibe una moralina hipócrita. Se afirma con la actitud valerosa de la reina el sentido del honor palaciego y el sentimiento de legitimidad política sustentada en el derecho divino.

El sarcasmo anticatólico de Pauleto llega al extremo de mostrar a la reina con el crucifijo en la mano y la lascivia en el rostro. La humillación raya en la blasfemia. La respuesta de María Estuardo a la crueldad del carcelero revela la defensa de la dignidad real aún en la peor de las desgracias: “pueden tratarnos con vileza, nunca envilecernos.”

La Estuardo reconoce en los diálogos que entabla con Ana, su nodriza, haber sido la responsable, por omisión, de la muerte de su marido y, por ello, el remordimiento la atormenta en los sueños. Ana intenta por todos los medios convencerla de su inocencia, de los pocos años e inexperiencia amorosa, alega que esas razones la hicieron blanco fácil del seductor Bothwel, asesino intelectual del conyuge de María.

Por otra parte, Mortimer es un personaje inolvidable de la tragedia. Mortimer es el sobrino del guardia Pauleto y fue educado en los severos principios del protestantismo y en el odio a la Iglesia católica.

Friedrich Schiller conduce sus pasos al Vaticano y el milagro de la fe católica se produce. Las pinturas de Miguel Ángel, la magia de las imágenes y la música de los artistas italianos son los martillos que destruyen los fundamentos de su fe protestante y lo llevan al límite de la intuición sensible, a la intuición pura:

Yo no había sentido nunca la magia de las artes; la religión en que había sido educado las desdeña, y no tolera imágenes ni nada que hable a los sentidos; sólo quiere la palabra seca y escueta. ¿Cuál sería, pues, mi emoción, al entrar en la iglesia y oír la música que parecía descender del cielo..., al ver en los muros y bóvedas aquella multitud

³⁹⁸ *Ibid.*, p.4.

de imágenes representado al Todopoderoso, al Altísimo, que parecían moverse a la vista...Contemplé arrobado los cuadros divinos de la Salutación del Ángel, el Nacimiento del Salvador, la santa Madre de Dios, la divina Trinidad y la brillante Transfiguración..., presencié por fin el sacrificio de la misa, celebrado por el Papa, que en todo su esplendor bendecía al pueblo. ¡Ah! ¿qué valen comparados con tanta magnificencia, el oro y las joyas de los reyes del mundo? Sólo él se ofrece ceñido de divina aureola; su palacio parece el reino de los cielos; que lo que allí se ve no es cosa de este mundo.³⁹⁹

El protestantismo, podría leerse, es el árbol de las palabras secas, mientras que las imágenes que hablan con los sentidos danzan al conjuro de la música barroca. La vorágine del reino de los cielos no es expresable en palabras, sino en imágenes.

Mortimer es el propio Schiller huyendo de toda autoridad que limite el propósito de rebasar el sentido de lo sensible en la búsqueda del ideal. De esa libertad de miras, de ese suelo fecundo, emerge la grandeza y, sobre todo, la libertad creadora.

Cómo no recordar que el arte es para Schiller el hijo de la libertad creadora, pues sin ella la gracia y la belleza son impensables.

³⁹⁹ *Ibid.*, pp.9-10.

Cartas sobre la educación estética del hombre (1795)

A partir de la filosofía trascendental de Emmanuel Kant, quien distingue los juicios estéticos en sensualistas (los referidos a los sentimientos) y en racionalistas (referidos a la perfección del objeto), Friederich Schiller descifra una tercera forma del juicio estético y la denomina racional-subjetiva.

Es subjetiva porque Kant la deriva de las capacidades de conocimiento (imaginación y entendimiento) del sujeto.

Contra esa metafísica de la subjetividad Kant se propone alcanzar una fundamentación sensible-objetiva de la belleza.

En la medida en que el sujeto establece con la experiencia estética, con el fenómeno del gusto, una relación íntima con el objeto de la perfección, en esa medida ocurre una objetivación con el ser mismo (*Vergegenständlichung*). La crítica de Schiller al juicio estético de Kant es el principio del fin de la metafísica de la subjetividad. La imagen de la subjetividad dirigiéndose hacia fuera, hacia el objeto, para representar a un yo creador de belleza le parece a Schiller una mirada soberbia, antropocéntrica, que domina sobre el arte natural.

No es entonces la objetividad del conocimiento lo que está en juego; es decir, distinguir claramente si un objeto es o no bello, no, lo que más le interesa a Schiller es subrayar el sentido profundo de una relación del sujeto con la objetividad del objeto bello y en esa relación de objetividad se supera el divorcio del sujeto y el objeto que la metafísica de la subjetividad mantiene como fundamento del conocimiento del yo. Se trata de superar la naturaleza lógica de la forma para que aparezca la forma perfecta de la belleza que es la forma de la forma: la forma estética se opone y supera a la forma lógica.

La libertad solamente está en el ser humano y no en la naturaleza, pero opera en sus actos cierta proximidad con la libertad que cuando se despliega su fuerza viva suele

alcanzar la belleza, como los caballos de raza que son una belleza natural, pues es enteramente forma y domina la vivacidad sobre la masa. Un caballo percherón en cambio es dominado por la masa de su cuerpo.

En la primera carta se pone en claro que el tema de la obra es el “relacionado con la parte más noble de nuestra felicidad” y que la misma tendrá gran influencia “sobre la nobleza moral de la naturaleza humana.”⁴⁰⁰

Formar al ser humano, buscar la perfección moral que es la forma de la belleza, es uno de los fundamentos existenciales del pensamiento romántico. Fundamento y abismo que producen la belleza y el arte.

Es la presentación de la belleza al corazón y es, simultáneamente, una investigación que se basa por igual en sentimientos y en principios. Y no es un asunto que pueda ser clasificado entre los deberes más desagradables del ser humano; por el contrario, Schiller considera que no hay ningún mérito en realizar un trabajo que es animado dichosamente por la voz interior.

La libertad de exposición que elige para escribir las cartas sobre la educación estética del hombre antes que un deber son una necesidad del género epistolar. Son principios kantianos (*La crítica del juicio*, 1790), en su mayoría, los que inspiran las respuestas de Schiller.

El método cartesiano, piensa, desencanta al mundo, le arrebató los misterios y la magia. Así describe la labor de aquellos filósofos:

Como el químico, el filósofo sólo descubre el enlace de los elementos mediante la disolución, y sólo llega a comprender la obra de la naturaleza espontánea mediante tortuosos procedimientos técnicos. Se ve obligado a encadenar con reglas a los fenómenos para captarlos en su fugacidad, a desmembrar sus bellos cuerpos en conceptos y a conservar su vivo espíritu en una indigente armazón de palabras... Toda su magia (se refiere a la belleza) descansa en su misterio: si suprimimos la necesaria unidad de sus elementos, desaparece también su esencia.⁴⁰¹

El conocimiento de la Ilustración cercena a los objetos del conocimiento, destruye con normas y axiomas el encanto del mundo, del arte y de la creación estética.

⁴⁰⁰ Friedrich Schiller, *Kallias. Cartas sobre la educación estética...*, *Op.cit.*, p.111.

⁴⁰¹ *Ibid.*, p.115.

La segunda carta se pregunta si no es muy tardía la intención de “elaborar un código para el mundo estético, cuando los acontecimientos del mundo moral atraen mucho más nuestro interés y cuando el espíritu de la investigación filosófica”⁴⁰² se encuentra empeñado en la construcción de la más perfecta de las obras del arte, que es la “verdadera libertad política.”

No es que Schiller no se encuentre satisfecho con el siglo que le tocó vivir, con el tiempo histórico del siglo XVIII. Expresa que no le hubiera gustado vivir y trabajar en un espacio y un tiempo distintos a los que la Providencia le designó, pero tiene la certeza de que la época es adversa al arte y, de la misma manera, sostiene que la historia amenaza al “arte del ideal.” Es una visión decadente de Alemania.

El arte del ideal necesita elevarse del reino de la necesidad al reino de la libertad, porque el arte sólo en libertad puede ser procreado y no debe estar sujeto a las necesidades materiales, la obediencia del arte sólo debe someterse a las necesidades del espíritu.

Las necesidades materiales del siglo XVIII le parecen a Schiller tiránicas y humillantes, doblegan y envilecen a la humanidad. Las ganancias constituyen el gran ídolo del tiempo y a ellas se inclinan casi todas las fuerzas y casi todos los talentos. Los méritos del arte y la belleza se degradan hasta eliminar todo impulso estético. Lo anterior también ocurre con el espíritu de investigación filosófica cuyo territorio gradualmente se ve invadido en detrimento de la imaginación poética.

El arte se ve amenazado en la medida en que la ciencia abre cada vez más sus fauces y todos los talentos le rinden culto.

La primacía del arte sobre la libertad política es una propuesta que Schiller se siente capaz de justificar con base en sus propios principios. Él insiste en que la libertad debe resolverse en la experiencia estética, ese es el camino sensible para elevarse a la libertad política.

En la tercera carta el objetivo es ilustrar cómo la facultad transformadora del ser humano convierte la necesidad en libre elección y la necesidad física en necesidad moral.

Un largo sueño apartó al hombre de la vida sensible, ahora despierta y se reconoce como hombre y se encuentra en el Estado. Es el Estado de la necesidad, son las leyes naturales y la humanidad que no puede ni debe conformarse con habitar el dominio de la ciega

⁴⁰² *Ibid.*, pp.115-116.

necesidad, carente de libertad y belleza. Cuando la relación sexual se convierte, por intermedio de la belleza y del amor, en arte sublime, hemos escapado de la cárcel que, imagina Schiller, es el Estado natural. Es el uso de la libertad de elección el artificio que recupera para el ser humano la libertad de la infancia y el impulso del juego. Porque la libertad así entendida no reconoce ninguna autoridad ante la cual doblarse: “Así nace y se justifica el intento de una nación adulta de transformar su Estado natural en un Estado moral”⁴⁰³.

La dicotomía no es aquí, como en la mayoría de los jusnaturalistas, entre Estado natural y Estado civil. El punto de partida hobbsiano de Schiller lo invita a imaginar un estético Estado moral: el dominio del amor.

Friedrich Schiller distingue, en concordancia con lo anterior, entre el hombre físico, real; del hombre moral, imaginado. Es la pugna entre un ideal moralmente necesario y un hombre atado a las leyes de la naturaleza. La sociedad moral es una idea y la sociedad física se desliza sin frenos en el tiempo, “ni por un momento... puede poner en peligro su existencia en pro de la dignidad humana.”

El ser humano que Schiller describe en esta carta recuerda fuertemente el carácter egoísta y violento, tendiente a la autodestrucción, que uno encuentra en el *Leviatán* de Thomas Hobbes y en *El príncipe* de Maquiavelo. En esas condiciones Schiller se propone una empresa compleja:

...separar del carácter físico la arbitrariedad y del carácter moral de la libertad, de hacer concordar al primero con las leyes y de hacer que el segundo dependa de las impresiones... y todo ello para crear un tercer carácter que, afín a los otros dos, haga posible el tránsito desde el dominio de las fuerzas naturales al dominio de las leyes y que, sin poner trabas al desarrollo del carácter moral, sea más bien la garantía sensible de esa invisible moralidad.⁴⁰⁴

Una garantía sensible de la moralidad de la humanidad: el arte. El arte es el tercer carácter que, entre las leyes y la arbitrariedad, desencadena la historia y permite libre paso al dominio de la legalidad, al nacimiento del Estado Civil. El Estado de Naturaleza

⁴⁰³ *Ibid.*, p.125.

⁴⁰⁴ *Ibid.*, p.127.

quedaba atrás gracias a esa garantía sensible que une los cabos de una invisible moralidad. Moralidad que remueve los frenos y da cuerda a los relojes de la historia.

La cuarta epístola la escribe sobre la base de las conclusiones anteriores. Sólo el arte puede gestar una fuerza transformadora en la construcción del Estado moral. El arte es el impulso que, en movimiento incesante, da fuelle al destino de la humanidad.

La ley moral es aquí una fuerza en acción histórica y la voluntad libre se articula con los engranes de “la rigurosa necesidad.”

Con todo, Schiller afirma que “las determinaciones de la voluntad humana son siempre arbitrarias”⁴⁰⁵ y que el comportamiento resulta un vaivén entre los deberes morales y los impulsos naturales: “y ninguna coacción física puede ni debe inmiscuirse en ese derecho soberano de su persona.”

El sacrosanto derecho a la intimidad.

Si los seres humanos desean verdaderamente conservar la libertad de elección, sin desprenderse de los eslabones de necesidades causales del cosmos, entonces Schiller sugiere la respuesta:

es necesario que los efectos de aquellos dos impulsos coincidan plenamente en el mundo de los fenómenos y que, a pesar de su extrema diferencia formal, la materia de su voluntad continúe siendo la misma; es decir, que los impulsos del hombre coincidan lo suficiente con su razón como para hacer posible una legislación universal.⁴⁰⁶

Entonces la suprema tarea del ser humano particular consiste en desplegar al hombre ideal que, aún con todas las variaciones, debe defender y mantenerse en armonía y unidad con el hombre físico. El Estado representa al ser humano puro, es la forma objetiva en la que trata de fundirse la multiplicidad de los sujetos. Los dos momentos en que es posible la convergencia entre los seres humanos temporales y los seres humanos ideales sucede cuando, o, bien, el Estado se afirma sobre los individuos o, bien, cuando el individuo se convierte en Estado; es decir, “el hombre temporal se ennoblece convirtiéndose en hombre ideal.”

Si la razón exige la unidad, la naturaleza demanda la diversidad y el hombre se ve reclamado por los dos cauces existenciales. Si el avance del hombre moral implica el sacrificio del hombre natural será evidente que estamos frente a “un grado de formación

⁴⁰⁵ *Ibid.*, p.129.

⁴⁰⁶ *Ibid.*, p.129.

aún deficiente, y una constitución política que sólo sea capaz de llevarla a cabo suprimiendo la variedad, será aún muy imperfecta.”⁴⁰⁷

En la medida en que el Estado no garantiza el carácter concreto, particular de los sujetos, por proteger el carácter objetivo y abstracto, genérico, despuebla el mundo de los fenómenos para darle vida “al invisible mundo de la moral.”

Un artesano que busca dar forma a su materia no duda en violentarla para alcanzar su ideal. En su interés valoriza cada una de las partes porque le importa alcanzar un todo. La diferencia con el artista estriba en que éste oculta la violencia ejercida. Comprende el respeto por la libertad de la materia, o, mejor dicho, por la mirada que se preocupa de la libertad de la materia.

Los políticos y los pedagogos no pueden abordar la materia con la mirada de la libertad, pues ven en el ser humano la materia y la tarea simultáneamente. La manera en que el artista y el político respetan a la materia es muy diferente. La finalidad del político y el pedagogo -hacer la tarea- los obliga a respetar su materia de una manera muy subjetiva, buscando engañar a los sentidos, sin el menor respeto por la materia, que es al mismo tiempo la tarea: el ser humano. El artista respeta a la materia de manera objetiva, preserva “la singularidad y la personalidad...” y promueve “la esencia interior del hombre.”

Esa es la manera en que Friedrich Schiller concibe la organización del Estado “que se forma por y para sí misma” en la medida en que haya una convergencia de cada una de las partes con la idea del todo. Es así como el Estado puede representar a los seres humanos, de manera objetiva, en el corazón de la ciudadanía. El Estado se encuentra obligado a dar un trato tan bueno a los ciudadanos como la relación que prevalece entre ellos mismos.

Se honra la subjetividad porque ennoblece a la humanidad hasta hacerla objetiva.

Schiller supone que si los seres humanos viven en armonía consigo mismos pueden conservar la singularidad aún normándose por reglas de conducta universal. “El Estado será el mero intérprete de su bello instinto, será tan sólo una fórmula más clara de la legislación interior”.⁴⁰⁸

⁴⁰⁷ *Ibid.*, p.131.

⁴⁰⁸ *Ibid.*, p.135.

En sentido contrario, si en el Estado se enfrentan el hombre subjetivo contra el hombre objetivo, de tal manera que para que viva uno tenga que morir el otro, entonces el Estado se llenará las manos de sangre. El ser humano se vuelve enemigo de sí mismo de dos maneras: primero como el salvaje, cuando sus sentimientos dominan a sus principios. Y, segundo, como el bárbaro, cuando permite que sus principios destruyan sus sentimientos. El bárbaro es esclavo del esclavo, porque mientras el salvaje desdeña la cultura y considera a la naturaleza como un absoluto, el bárbaro se burla de ella. Por el contrario, el hombre culto establece una relación amigable con la naturaleza, tiene respeto por su libertad y sólo se defiende de su ocasional arbitrariedad.

Es decir, la unidad moral de la razón ilustrada no debe, no puede, aniquilar en su nombre la diversidad natural; asimismo, la multiplicidad de la naturaleza no debe afirmar la estructura moral de la sociedad atentando contra la unidad. La forma que emerja entre ambas, la triunfante dice Schiller, se encuentra en una posición equidistante entre “la uniformidad y el desorden.”

La totalidad se encuentra en aquella nación que sea capaz de transformar “el Estado de las necesidades por el Estado de la libertad.”⁴⁰⁹

Saltar del reino de la necesidad al reino de la libertad es, por cierto, una idea que comparte Schiller con Hegel y con Marx.

En la quinta carta Friedrich Schiller reflexiona sobre el ser humano que despabilado de la modorra despierta y exige “la restitución de sus derechos inalienables.”

Con ese movimiento el Estado natural entra en crisis, la base misma se resquebraja, “y parece existir la posibilidad *física* de sentar en el trono a la ley, de honrar por fin al hombre como fin de sí, y hacer de la verdadera libertad el fundamento de la unión política.”⁴¹⁰

La libertad es el fundamento de la unidad del ser humano como un fin sí mismo.

Si el ser humano se retrata en los hechos históricos el espectáculo del salvajismo y la apatía dominan la decadencia de la época. Schiller advierte en las mayorías la presencia de impulsos primitivos por encima de la ley, pues buscan satisfacer con furia “los impulsos animales.” El Estado de naturaleza no puede ser censurado por olvidar la dignidad, porque la primacía está concentrada en salvaguardar la existencia de la propia especie.

⁴⁰⁹ *Ibid.*, p.135.

⁴¹⁰ *Ibid.*, p.137.

De cualquier manera, la probabilidad de los excesos corre pareja tanto para los hijos del Estado de naturaleza como para los de la cultura.

El primero puede convertirse en un loco frenético, el segundo podría transformarse en un ser abyecto.

La Ilustración de las clases acomodadas, que es el orgullo y vanagloria de la razón, ejerce en general muy poca influencia sobre el carácter, pues “no hace sino asegurar la corrupción valiéndose de preceptos.”

La idea que tiene Schiller de la época naciente de la Ilustración es muy dura:

El egoísmo ha impuesto su sistema en el seno de la sociabilidad más refinada y, sin haber llegado a alcanzar un corazón sociable experimentamos todos los contagios y vejaciones de la sociedad. Sometemos nuestro libre juicio a su despótica opinión, nuestro sentimiento a sus caprichosas costumbres, nuestra voluntad a sus seducciones; y lo único que afirmamos es nuestro capricho, enfrentándolo a sus derechos sagrados. Una orgullosa autosuficiencia constriñe el corazón del hombre de mundo, un corazón que con frecuencia late aún armoniosamente en el hombre natural, y, como si se tratara de una ciudad en llamas, cada cual procura salvar de la devastación sólo su miserable propiedad.⁴¹¹

La Ilustración se encuentra muy lejos de garantizarnos la práctica de la libertad. Esa cultura es productora de nuevas necesidades, nacen en el interior de cada uno fuerzas que exigen saciar la sed de cosas. Las ataduras materiales nos aplastan dolorosamente hasta asfixiar “nuestro vivo impulso de perfeccionamiento”: la suprema sabiduría de la vida cristaliza en obediencia ciega. El espíritu de la época se mueve entonces “entre lo antinatural y la naturaleza pura y simple; entre la superstición y el escepticismo moral, y tan sólo el propio equilibrio del mal es capaz de imponerle unos límites.”⁴¹²

En la sexta carta se pregunta si no exageró en la tinta oscura que utilizó para pintar el cuadro histórico de la época. Se puede reconocer, piensa el filósofo, que todos los pueblos que han optado por la civilización, sin excepciones, se alejaron del principio de la naturaleza.

⁴¹¹ *Ibid.*, pp.141-142.

⁴¹² *Ibid.*, p.141.

Si se compara la época actual con la de los griegos nos encontramos con que éstos funden los encantos del arte con la dignidad de la sabiduría sin convertirse por ello en víctimas, como ocurre con la historia de la Ilustración. Los griegos buscan la forma y el contenido; son a la vez filósofos y artistas: reúnen la vitalidad de la fantasía con la madurez de la razón en el magnífico ejemplo de humanidad que nos legaron.

En el despertar del espíritu los conocimientos no se encontraban aislados o separados hostilmente por la delimitación de los campos de estudio, poesía y filosofía podían intercambiar las funciones porque cada una de ellas honraba la verdad plural. La razón por muy alto que volara era acompañada siempre por la materia porque jamás se proponía mutilarla. Antes que la desmembración de la naturaleza los griegos combinaban los elementos “de manera que ningún dios careciera de una completa humanidad.”⁴¹³

En la época ilustrada Schiller observa que los sujetos individuales y las clases sociales desarrollan partes mínimas de sus capacidades porque parecen estar interesados más en la fragmentación que en la expresión de la diversidad unitaria de posibilidades que poseen los seres humanos. La idea del ser humano unidimensional, del *Homo faber*, que concentra su vida en una actividad exclusiva del circuito económico le sirve a Schiller para mostrar la decadencia de la Ilustración.

Carlos Marx y su idea de enajenación del trabajo deben, sin duda, mucho a esta visión de Friedrich Schiller.

En la sexta carta contrasta el espíritu especulativo con el espíritu práctico. El primero vive en el reino de las ideas y, en ocasiones, pierde de vista y es extraño al mundo sensible; es decir, se aleja de la materia para avanzar en la forma. El segundo, reducido a rígidas formulaciones de la relación entre los objetos, pierde de vista y empobrece a “la totalidad libre.”

El espíritu práctico, de esta manera juzga “cualquier tipo de experiencia en general según un fragmento particular de la experiencia, y pretendiendo hacer servir indistintamente las reglas de su actividad para cualquier otra actividad.”⁴¹⁴

El espíritu especulativo se eleva y se pierde en la abstracción, mientras que el espíritu práctico se encuentra atado a la tierra e incapacitado para dar cuenta de la totalidad. Las desventajas derivadas de este divorcio afectaron profundamente al conocimiento, al

⁴¹³ *Ibid.*, p.145.

⁴¹⁴ *Ibid.*, p.153.

sentimiento y a la acción. Como es sabido, la sensibilidad depende de la imaginación y en presencia de la facultad analítica la fuerza creadora se apaga, la fuerza de la fantasía queda sin energía transformadora:

Por ello, el pensador abstracto posee casi siempre el corazón *frío*, porque fracciona las impresiones, que sin embargo sólo conmueven al alma cuando constituyen un todo; el hombre práctico tiene con mucha frecuencia un corazón *rígido* porque su imaginación, recluida en el ámbito uniforme de su actividad, no es capaz de extenderse hacia otras formas de representación⁴¹⁵

La parcelación del conocimiento impide que las sensaciones constituyan una totalidad en la que la naturaleza oculta del ser se presente y en esas condiciones la imaginación no alcanza para nombrar al misterio del ser con nuevas palabras.

Ese es el carácter desfavorable de la época y Schiller insiste en ponerlo de manifiesto.

La fragmentación de la esencia de los individuos es una expresión del progreso de la especie, pues el entendimiento tiene el imperativo “de separe de la sensación y de la intuición para buscar un conocimiento claro de las cosas.”

Lo que Schiller persigue es otra meta, es llevar el pensamiento más allá de los límites de la naturaleza, a un movimiento poético que traspasa las fronteras de la lógica sobre la base de la intuición pura:

Una práctica unilateral de las facultades humanas lleva al individuo inevitablemente al error, pero conduce a la especie hacia la verdad. Sólo reuniendo toda la energía de nuestro espíritu en un punto, y concentrando todo nuestro ser en una sola de nuestras facultades, damos alas a esa facultad, y la llevamos artificialmente mucho más allá de los límites que la naturaleza parece haberle impuesto... del mismo modo es seguro que la inteligencia humana nunca habría llegado a realizar el análisis infinitesimal mediante la más intensa de las abstracciones. Pero, ¿Será capaz un espíritu semejante, extasiado, por así decir, tanto en la razón pura como en la intuición pura, de sustituir las rígidas ataduras de la lógica por el movimiento libre de la fuerza poética, y de asumir la individualidad de las cosas con sentido fiel y honesto?⁴¹⁶

⁴¹⁵ *Ibid.*, p.153.

⁴¹⁶ *Ibid.*, p.157.

Las ideas abstractas y universales carecen del contenido singular que el cálculo infinitesimal requiere para su fundamentación. Mientras la lógica predomine sobre la fuerza poética la respuesta de Schiller es negativa. En tanto la misión de la filosofía sea la de buscar la certeza y la perfección y la de “tomar las disposiciones necesarias contra el error”, seguirán produciendo mártires.

La educación fragmentada puede formar hombres extraordinarios, pero sólo el desarrollo armónico de todas las capacidades puede abrir el horizonte a una humanidad liberada y feliz. La naturaleza mutilada de la época le parece al poeta alemán el resultado de una vergonzosa servidumbre que es necesario dejar atrás para garantizar, a las generaciones futuras, una vigorosa salud moral y un libre desarrollo de la humanidad.

No importa si la historia de la humanidad nos alerta sobre un destino que sistemáticamente se malogra a sí mismo; más allá de la ley de naturaleza que parece aprobar el desarrollo aislado de las facultades humanas, la especie debe ser capaz de restablecer la totalidad de la naturaleza humana con una cultura más elevada que la presente.

En la séptima carta Schiller se pregunta si el Estado será capaz de acercarnos a la posibilidad de la totalidad. La respuesta es absolutamente negativa, pues considera que en realidad el Estado hasta entonces conocido es la causa del mal. Si el ser humano no supera la escisión interior que padece con la naturaleza y no se desarrolla hasta el grado de “ser ella misma la artífice” quien garantice la creación política de la razón, la respuesta seguirá siendo la negación. Hasta la superación de esa separación, hasta entonces el perfeccionamiento moral del Estado no tendrá las condiciones históricas para cultivar una moral más elevada.

Es necesario que cesen en el interior del hombre moral los antagonismos de las fuerzas elementales y que la liberación de las formas despóticas de gobierno despejen el camino a la libertad. La concesión de los derechos individuales sustentados en principios liberales le parece a Schiller “una traición a la totalidad”. Piensa que fortalecen la ley natural hasta convertirla en tiranía contra los individuos, puesto que no consideran las limitaciones físicas, el azar y las debilidades humanas es también posible que se extingan las expresiones de la espontaneidad y de la originalidad.

El carácter de la época ha de sobreponerse primero a su degradación, sustraerse por una parte a la violencia ciega de la naturaleza, y volver por otra a su sencillez, verdad y plenitud; una tarea para más de un siglo. Entretanto, reconozco con agrado que algún intento aislado puede tener éxito, pero en conjunto nada mejorará en ello, y las contradicciones de la conducta humana serán siempre un argumento en contra de la unidad de las máximas morales... Asustado por la libertad, que en sus primeros momentos se revela siempre como enemiga, el hombre se arrojará, en un caso, en brazos de una cómoda servidumbre, y en el otro, desesperado por una tutela tan metódica se precipitará al feroz libertinaje del Estado natural. La usurpación alejará en su defensa la debilidad de la naturaleza humana y la insurrección de su dignidad, hasta que finalmente la gran soberana de todos los asuntos humanos, la fuerza ciega, intervenga y resuelva ese supuesto conflicto de principios, como si se tratara una vulgar pelea a puñetazos.⁴¹⁷

La gran conductora del destino humano es la fuerza ciega que se mueve entre la cómoda servidumbre y un feroz libertinaje. Es una época degradada por la violencia, ese es el escenario de Friedrich Schiller.

Y la terapia no puede ser suficiente si la dejamos en manos de las concejas morales.

En esas condiciones el desarrollo fragmentario de las facultades humanas tiene posibilidades de éxito aislado y ocasional, pero en conjunto la humanidad de su tiempo se encuentra muy lejos de vivir la sencillez, la plenitud y la verdad que caracterizó, por ejemplo, a la civilización griega.

En la octava carta Schiller se pregunta si la filosofía, al parecer sin esperanzas, debe desaparecer de la escena política. Las interrogaciones interpelan al mundo político y al conflicto de las fuerzas griegas que parecen endiosar al egoísmo sobre una ley social de convivencia armónica. La única salida la encuentra en la derrota de tales fuerzas naturales, para ello el filósofo piensa que la verdad debe convertirse en una fuerza generadora de impulsos “que la represente en el reino de los fenómenos, porque los impulsos son las únicas fuerzas motrices del mundo sensible.”⁴¹⁸

En la novena carta Schiller se pregunta si no nos encontramos frente a un círculo vicioso en el que la cultura teórica origina la práctica y ésta, a su vez, es condición de la teórica. En esta carta Schiller apunta que cualquier reforma política que se intente debe tomar

⁴¹⁷ *Ibid.*, pp.163-165.

⁴¹⁸ *Ibid.*, p.167.

como punto de partida la posibilidad de ennoblecer el carácter de los humano. ¿Cómo ennoblecer a la humanidad que vive bajo un Estado políticamente degenerado? La respuesta la encuentra Schiller en el arte. El arte es el instrumento que puede terminar con la corrupción política, se encuentra por encima de las convenciones humanas y adquiere absoluta “*inmunidad* respecto a la arbitrariedad de los hombres.”

El legislador puede imponer límites a la acción de los artistas, puede desterrarlos incluso, pero la verdad y el arte permanecen. Esta idea del arte, aunque sin la identidad entre la verdad, la belleza y el bien, es considerada por Nietzsche “la tarea suprema y la actividad propiamente metafísica de esta vida.”

Es el párrafo final del “Prólogo a Richard Wagner” en *El nacimiento de la tragedia*.

Para Schiller el fracaso de los filósofos y de los artistas por hacer llegar la verdad y la belleza a las clases más bajas era rotundo; no obstante, la verdad y la belleza eran un dúo indestructible –anota Schiller. El artista es hijo de su tiempo pero debe ser capaz de alcanzar la mayoría de edad “bajo el lejano cielo de Grecia” y luego regresar a su siglo para purificarlo.

Si bien toma su materia del presente, recibe la forma de un tiempo más noble, incluso de más allá del tiempo, de la absoluta e inmutable unidad de su ser. De este puro éter, de su naturaleza demoníaca, nace la fuente de la belleza, libre de la corrupción de las generaciones y del tiempo, que, muy por debajo de ella, se agitan en turbios remolinos... La humanidad había perdido su dignidad, pero el arte la salvó y la conservó en piedras cargadas de significación; la verdad pervive en el engaño, la imagen originaria habrá de recomponerse a partir de una copia. Así como las nobles artes *sobrevivieron* a la noble naturaleza, las aventajan también en entusiasmo, dando forma a las cosas y estimulando la creación. Antes de que la verdad ilumine con su luz victoriosa las profundidades del corazón, la fuerza poética capta ya sus destellos, y las cumbres de la humanidad respladecen, mientras en los valles reinan aún las tinieblas de la noche.⁴¹⁹

Los artistas entonces reciben la forma del mundo griego, es una sustancia que propicia la unidad del ser consigo mismo. La inmersión que temple el espíritu. De la naturaleza del *daimon* particular brotan las formas y el agua para calmar la sed de belleza. Es la fuerza poética la brújula destinada a arrancar la corrupción de la civilización moderna, la

⁴¹⁹ *Ibid.*, p.173-175.

creación eleva a la humanidad por encima de los turbios intereses tejidos con el brillo del egoísmo. La supremacía sensible de las artes sobre la verdad científica aparece nítida en el pensamiento de Schiller.

La luz de la ciencia llega tarde a la cita con el corazón de la humanidad, la verdad poética que emerge de la creación es más rápida y más profunda a la hora de mover los impulsos del corazón en el sentido de lo bello, lo justo y lo bueno.

Le preocupa a Schiller la corrupción del tiempo sobre los poetas y le preocupa también la corrupción de los poetas, por ello piensa en la mejor manera de evitar la degradación del arte y de los artistas. La respuesta es un gesto de desprecio al juicio de su época. El artista no puede atar su libertad creadora al juicio de criterios ajenos a su propio *daimon*. Schiller recomienda a los artistas el menosprecio por los valores y los juicios de la Edad Moderna. El artista debe fijar su mirada hacia adentro, en la defensa de su propia dignidad; mal síntoma sería para el arte que los artistas renunciaran a la felicidad que deja la creación estética por la carga infamante de satisfacer las necesidades materiales.

El creador debe liberarse “del fútil ajeteo mundano” y, simultáneamente, de “la impaciencia del exaltado.” Sólo en esas condiciones los artistas podrán alcanzar la creación trascendente y el medio para que nazca “el ideal uniendo lo posible con lo necesario.”

Que lo imprima en la ilusión y en la verdad, en los juegos de su imaginación y en la seriedad de sus hechos, que lo acuñe en todas las formas sensibles y espirituales, y que lo arroje en silencio al tiempo infinito. Sin embargo, no todo aquél que siente arder ese ideal en su alma le han sido dadas la calma creadora y el paciente sentido necesarios para imprimirlo en la callada piedra o para verterlo en la sobriedad de las palabras y confiarlo a la fieles manos del tiempo. Demasiado impetuoso como para avanzar serenamente, el divino impulso creador se precipita con frecuencia directamente en el presente y en la vida activa, y emprende la materia de transformar la materia informe que le presenta al mundo moral. El sentimiento humano se siente apremiado por la desventura de la humanidad, y aún más por su envilecimiento, el entusiasmo se endurece y en las almas enérgicas ese ardiente anhelo tiende con impaciencia a la acción.⁴²⁰

⁴²⁰ *Ibid.*, p.177.

Es la época de los héroes capaces de virar, con sus acciones, el timón de la historia. La visión trágica de la humanidad y la degradación moral de su tiempo, la decadencia, conducen a Schiller a esbozar la idea de almas incendiadas y puras que actúan sobre la historia de la humanidad de una manera decisiva. Es un impulso moral puro que se dirige a lo absoluto y al tiempo presente. Nace del tiempo actual y su naturaleza es la presentaneidad.

Luego Schiller piensa una respuesta para los jóvenes amantes de la verdad y de la belleza. Imagina que algún estudiante le pregunta cómo satisfacer el impulso de su corazón que lo estrella contra las tendencias predominantes de su tiempo. La respuesta es que imprima el bien a cada una de sus acciones en el mundo y, al cabo, “se encargará el ritmo sereno del tiempo de completar ese proceso. Esa orientación se la das cuando, instruyéndote, elevas tus pensamientos hacia lo necesario y hacia lo eterno, cuando mediante tus hechos o tus creaciones, conviertes lo necesario y lo eterno en objeto de tus impulsos.”⁴²¹

Schiller imagina que la fuerza de esos impulsos derribará la sociedad de locura y de arbitrariedad de su época. La destrucción ocurrirá lo mismo en el interior de los seres humanos que en el mundo exterior. La verdad poética será encontrada y extraída del corazón para ponerla en la belleza, tanto el pensamiento como los sentidos deben celebrar su aparición. La mejor manera de huir de los modelos que la realidad suele imponer a los artistas es el cultivo de un ideal estético. Se puede vivir bien en un siglo sin que la creación sea la obra exclusiva de él. Pensaba en los griegos y en Shakespeare. El ideal de Shakespeare está presente en las obras dramáticas de Schiller: el artista debe satisfacer las necesidades de los seres humanos de su tiempo y jamás debe supeditar sus intereses a las tendencias de los aplausos.

La idea de artista que Schiller desarrolla en esta carta alude a los principios que fortalecen la voluntad libremente creadora y, al mismo tiempo, constituyen la fuente de resistencia; sólo bajo la forma del juego pueden los seres humanos soportar los principios de los artistas, pues pretenden alejarlos de la frivolidad, la arbitrariedad y la grosería. Los artistas tienen el imperativo de adoptar “formas nobles, grandes y plenas de sentido,

⁴²¹ *Ibid.*, pp.177-179.

circundadas con símbolos de excelencia, hasta que la apariencia supere a la realidad, y el arte a la naturaleza.”⁴²²

En la décima carta sostiene que la humanidad puede alejarse de la infausta determinación histórica en que se ha extraviado. Esa fatalidad la ha hecho caer “en manos de la tosquedad, y por otra, de la apatía y de la depravación moral.” En esas circunstancias, la mejor vía para escapar de ambas condenas es el cultivo de la belleza. No obstante, las dudas acerca de las fuerzas de la cultura estética para enfrentar ambos males también se hacen presentes en el pensamiento de Schiller y brota la pregunta de si será posible esperar razonablemente que el arte pueda tener un efecto tan grande como para educar a la humanidad.

La misma duda asaltó a Nietzsche en el *Prólogo a Humano, demasiado humano*, cuando advierte de las nebulosidades y mistificaciones estéticas que llevan el alto riesgo “de que el espíritu se pierda en los propios caminos y se enamore de ellos, y así, se quede sentado en algún rincón.”

La fuente de argumentación de Schiller es la experiencia cotidiana que muestra cómo una sensibilidad culta está unida a la claridad del entendimiento y a un sentimiento de dignidad humana que no aparece con frecuencia en los gustos no cultivados. El ejemplo clásico del cultivo de la belleza en la Antigüedad lo constituye el mundo griego y, en sentido contrario, es también la Antigüedad la que ofrece ejemplos de pensadores griegos que desdeñaron la creación estética y hasta le negaron a la imaginación y la fantasía poéticas un lugar en la República. Alude abiertamente a Platón.

Los seres humanos que no conocen las Gracias no conocen otra escala de valores que el beneficio personal, ni siquiera pueden imaginar la serena plenitud que se encuentra en el cultivo del gusto y de la belleza tanto en el interior como el exterior de los seres humanos.

El hombre que no tiene sentido de la forma desprecia toda gracia de exposición, considerándola como una corrupción, ve toda delicadeza y grandeza de conducta como extravagancia y afectación. No puede perdonar al favorito de las Gracias el que, como hombre de mundo sea capaz de deleitar todas las reuniones de sociedad, que como hombre de negocios imponga siempre su opinión, que como escritor imprima su espíritu a todo su siglo, mientras que él, la víctima del celo y de la aplicación, no puede ganarse ningún respeto con todo su saber,

⁴²² *Ibid.*, p.181.

ni mover ninguna piedra de su sitio. Ya que nunca fue capaz de aprender del otro el secreto genial de hacerse agradable, no le queda otro remedio que lamentarse de la depravación de la naturaleza humana, que atiende más a la apariencia que a la esencia.⁴²³

Schiller no ignora los argumentos contrarios, los que sostienen que la belleza y su fuerza cautivadora pueden ser utilizados para inducir a la humanidad por el camino del error y la injusticia. La obsesión por la forma puede vaciar de contenido y sacrificar incluso la moralidad y la verdad “por los encantos de una mera vestimenta.”

Por todas partes saltan ejemplos históricos que revelan que el florecimiento de las virtudes estéticas viene acompañado por vicios de una humanidad decadente; más aún, Schiller se declara incapaz de citar el ejemplo de un pueblo en el que la universalidad de la cultura estética con el ejercicio pleno de las libertades políticas y las virtudes cívicas coincidan: “bellas costumbres con buenas costumbres, y en el que vayan unidas la elegancia y la verdad del comportamiento.”⁴²⁴

Goethe pensaba, como Nietzsche, que Schiller sobrevaloraba los efectos curativos del arte sobre la moral de los seres humanos.

Después de revisar la relación entre el respeto a las leyes y el cultivo a la belleza en la época de oro de Atenas, Schiller escribe que existe una relación contradictoria entre el influjo de la belleza y la libertad política: “la belleza fundamenta su dominio sólo en la decadencia de las virtudes heroicas.” No obstante la energía de ese impulso estético es el estímulo más eficaz de la grandeza y desarrollo de la humanidad. Por ello se refiere a un concepto racional puro de belleza que no puede encontrar sustento en la historia, más bien es el faro guía que nos orienta el juicio en torno a la historia real. Es una abstracción que se deriva de la naturaleza sensible-racional de la humanidad y se constituye en su condición fundamental.

El propósito es elevarse al concepto puro de humanidad que la experiencia no puede ofrecernos porque son hombres concretos -y no la humanidad entera- los que actúan en la historia. Se trata “de intentar descubrir lo absoluto y lo permanente de esos fenómenos individuales y cambiantes y, dejando de lado toda contingencia, apoderarnos de las

⁴²³ *Ibid.*, pp.183-185.

⁴²⁴ *Ibid.*, p.187.

condiciones necesarias de la existencia.”⁴²⁵ Esa vía que Schiller identifica como trascendente nos pone a buena distancia de las apariencias sensibles “y de la viva presencia de las cosas, para demostrarnos en el árido paisaje de los conceptos abstractos. Pero nosotros aspiramos a un conocimiento de fundamentos sólidos, y quien no se atreva a abandonar la realidad, no llegará nunca a conquistar la verdad.”⁴²⁶

Abandonar la realidad real, hecha de estimaciones y de cálculos, para que florezca en el pensamiento puro la verdad sensible, fundamento de los seres y las cosas. Dinamita sobre los cimientos de la certeza racional como fundamento de la verdad del ser y sobre el yo racional ordenador del mundo.

¿Debe definirse la idea de verdad en el arte igual que un concepto científico construido por la Ilustración? No. La argumentación de esta negativa consume buena parte de los esfuerzos intelectuales del poeta-filósofo. La autonomía del arte con respecto al conocimiento científico y la sacralización del conocimiento sensible otorgan a la perspectiva estética un estatuto epistemológico particular y un desplazamiento hacia la verdad como *aletheia*, como un ocultamiento-desocultamiento.

La individualidad de la experiencia estética es radicalmente distinta del carácter de universalidad pretendido por la verdad de la ciencia. La polémica central de Schiller cuestiona el pensamiento kantiano que convierte a los ciudadanos en meros engranajes de la Idea: el Estado. Los humanos devienen aquí fragmentos mecánicos que mutilan el potencial desarrollo de su totalidad.

Se puede decir que con Schiller se adelanta una crítica a la metafísica de la subjetividad que corona al sujeto racional como demiurgo de la historia de la humanidad. También encuentro la alienación de los seres humanos y el dominio de las máquinas sobre su voluntad estética y creadora.

Para Schiller el ser humano se define a partir de la libertad.

La idea de perfección del género humano no se resuelve en la vida y la existencia del hombre en cuanto razón o persona (*sum ergo sum* de Fichte) sino en su parte divina. No es pues, como en Kant, el sujeto racional que conduce el carro de la historia de lo peor a lo mejor sino los sentidos y el sentimiento de lo sacro.

⁴²⁵ *Ibid.*, p.191.

⁴²⁶ *Ibid.*, p.191-193.

Escribe Schiller en la carta doce: "El hombre lleva ya en su personalidad la disposición a la divinidad: el camino hacia ella, si se puede llamar camino a lo que nunca conduce a la meta, se le abre a través de los sentidos".⁴²⁷

La heredada visión de los impulsos de Fichte es retomada y enriquecida por Schiller para sostener que es en el impulso del juego donde se cumple la humanidad. Rüdiger Safranski descubre, en la quinceava de las *Cartas sobre la educación estética del hombre*, la esencia y la clave de "todo cuanto reviste importancia en la teoría de lo bello de Schiller."

El juego es el principio de acción de la Belleza. Así, es posible sostener que el juego es la puesta en práctica de la libertad.

El impulso del juego abre la puerta a las ideas sin abandonar el mundo de la sensibilidad: es la reconciliación armoniosa entre la libertad y la necesidad. Es la belleza en el interior mismo de la experiencia. Para el autor de *Kallias* el juego es una forma viva (*lebende Gestalt*) que representa y revela la vida interior del hombre. De estas ideas se deriva la sentencia romántica schilleriana que aconseja que: "el hombre solo debe jugar con la belleza y debe jugar sólo con la belleza... sólo es enteramente hombre cuando juega."⁴²⁸

El juego anula al tiempo en el tiempo, esa quizá sea la esencialidad del impulso lúdico y lírico.

En la carta decimocuarta escribe: "el impulso de juego se encaminaría a suprimir el tiempo en el tiempo...unir el devenir con el ser absoluto, la variación con la identidad."⁴²⁹

La experiencia estética adquiere así un carácter de instantaneidad. El instante poético permite al ser humano alcanzar la intuición plena de su humanidad. Misma que en Schiller no es otra cosa que el camino a la divinidad.

Esta idea proviene de la religión: es la *visio beatífica*.

La belleza es en Schiller una expresión del carácter de la divinidad, de las posibilidades de mejoramiento del género humano.

El misterio de la naturaleza humana se revela pues en la instantaneidad de la experiencia estética en la que la plenitud del tiempo, condición de nuestra existencia, reconcilia lo finito con lo infinito. El hombre recobra el significado primigenio y divino de su ser.

⁴²⁷ *Ibid.*, p.197.

⁴²⁸ *Ibid.*, p.241.

⁴²⁹ *Ibid.*, p.225.

Friedrich Schiller reconoce la dificultad para fundar una perspectiva sensible-objetiva de la estética. Aunque sabe de la inevitabilidad empírica de la experiencia estética que Kant había ya sustentado en su idea racional-subjetiva.

Pero Schiller intenta la reformulación de la estética kantiana.

Además de la estética de Kant conoce la propuesta sensible-subjetiva de Edmund Burke y la visión racional-objetiva de Baumgarten y Mendelssohn y piensa que sólo parcialmente atienden a la verdad.

Schiller identifica el momento en que la belleza alcanza su plenitud:

...supera la naturaleza lógica de su objeto...Yo tengo cuando menos la convicción que la belleza es sólo la forma de una forma, y de que aquello que denominamos su materia ha de ser decididamente una materia ya formada. La perfección es la forma de una materia, la belleza es, en cambio, la forma de esa perfección, la cual se comporta, pues, frente a la belleza, como la materia con respecto a la forma.⁴³⁰

Superar la metafísica de la subjetividad, la que se atiene por necesidad a “la naturaleza lógica del objeto”, para buscar la forma de la perfección que es la belleza. La belleza, pues, es la forma de una forma, porque una materia ya formada la precede. La materia es el ente que tiende a la perfección y en ese camino alcanza la belleza del ser: la fusión de forma y materia.

Materia y Forma. Frente a la naturaleza podemos actuar de dos maneras: pasiva y activamente. La primera acción nos conduce a la contemplación que recibe las impresiones y a la representación de las mismas. La segunda a la observación e intencionalmente hacia su conocimiento; es decir, subordinamos nuestras impresiones a las *formas de la razón* (postulado lógico). Es decir, "...en nuestra representación los fenómenos han de ajustarse a las condiciones formales de la imaginación (puesto que es precisamente eso lo que los hace fenómenos), han de recibir su forma de nuestro sujeto."⁴³¹

De nuevo queda clara la crítica al dominio del sujeto racional.

Schiller escribe que la representación es la Forma en que se constituye la diversidad de la materia. Los sentidos se corresponden con la diversidad de impresiones, en tanto que la

⁴³⁰ *Ibid.*, p.7.

⁴³¹ *Ibid.*, p.9.

razón cohesiona lógicamente esa diversidad. La fuerza de la cohesión descubre la Forma de la Razón. La razón, apunta Schiller, es la facultad de cohesionar.

Existen dos formas de cohesión.

Cuando se cohesionan representación con representación estamos hablando de la razón teórica. Cuando la cohesión ocurre entre una representación y una voluntad de acción la referencia alude a la razón práctica.

Las materias de ambas expresiones de la razón también difieren.

Si la razón teórica lleva sus formas a las representaciones, entonces éstas se dividen en mediatas, las producidas por los sentidos (intuitivas) y las inmediatas, resultado de la razón, aunque sin olvidar a los sentidos (conceptuales). En las representaciones mediatas o intuitivas resulta una casualidad la coincidencia con las formas de la razón. Pero en el caso de la representación conceptual su existencia misma depende de su concordancia con las formas de la razón.

Por su parte, si la razón práctica aplica sus formas a las acciones entonces encontramos que son libres o no libres y si se realizan o no de acuerdo a la razón. La razón práctica exige de las acciones libres lo mismo que la teórica de los conceptos: acuerdo con las formas de la razón. Mientras las acciones no libres mantienen una relación accidental, de contingencia, con tales formas de la razón, las acciones libres tienen el carácter de necesidad.

Agrega luego la analogía como vehículo de comprensión:

Nos expresamos entonces con mayor exactitud, si denominamos a aquellas representaciones que no se dan por medio de la razón teórica, y que, sin embargo, concuerdan con su forma, analogías de conceptos, y a aquellas acciones que no se producen mediante la razón práctica y que, sin embargo, concuerdan con su forma, analogías de acciones libres... denominamos a esas dos modalidades analogías (Análoga) de la razón.⁴³²

Analogía en Schiller significaba que ninguna de las dos, ni las acciones ni los conceptos, tenían un carácter constitutivo. Eran categorías reguladoras.

A la razón práctica le interesa, con abstracción de cualquier conocimiento, sobre todo la determinación de las acciones interiores. Si partimos de la pura razón, ocurre que la

⁴³² *Ibid.*, p.11.

voluntad de las acciones y la razón práctica son las mismas: "La *forma* de la razón práctica es la cohesión inmediata de la voluntad con representaciones de la razón, es decir, la exclusión de todo principio externo de determinación... adoptar la forma de la razón práctica, o imitarla, significa simplemente no estar determinado por el exterior, sino por sí mismo, estar determinado de manera autónoma o aparecer como tal"⁴³³.

La libertad es, indudablemente, el centro del pensamiento schilleriano y concibe al arte como a un hijo de ese valor.

No es difícil saber por qué Schiller se negaba a encontrar la belleza por los rumbos de la razón teórica. La belleza es independiente de los conceptos, debe buscarse, por exclusión, en los dominios de la razón práctica. Sólo ahí la autonomía del individuo aparece como el centro soberano de las acciones y representaciones. En la contemplación de la Naturaleza o de los fenómenos sólo interesa saber si su constitución es libre, es decir, si existe por sí misma... "si se presenta ante los sentidos de manera que no se aprecie en él ninguna influencia de la materia ni de una finalidad, lo consideramos entonces como un *analogon* de la determinación pura de la voluntad (y no como producto de una determinación de la voluntad)."⁴³⁴

Schiller piensa que la voluntad libre es aquella determinada por la pura *forma*. Es una *exposición de la libertad*, donde exponer significa la cohesión de una idea y una intuición, pues ambas comparten...*una misma* regla de conocimiento. Cuando el principio de determinación deja de estar en él, también la belleza lo abandona. Igual huye la belleza de las acciones morales orientadas hacia una finalidad externa.

El juicio del gusto debe ser capaz de abstraer el valor teórico y práctico del objeto estético, su materia y la finalidad para la que existe. Sólo así se alcanza la pureza del gusto. No es que la belleza no se someta a reglas, lo grave reside en que éstas se conviertan en sus dictadoras. La belleza es pues un objeto que se presenta libre a la intuición y, además, no obliga al entendimiento reflexivo a encontrarle una causa fuera del objeto mismo: "un triángulo se explica a sí mismo, pero sólo por medio del concepto. Una línea ondulada se explica a sí misma sin la mediación de un concepto. Bella, puede

⁴³³ *Ibid.*, p.17.

⁴³⁴ *Ibid.*, p.23.

decirse entonces, es aquella forma que no exige *ninguna explicación*, o bien aquella que se explica *sin concepto*."⁴³⁵

Sin explicaciones ni conceptos existe la belleza.

Para el poeta la acción moral que no concuerda con el gusto puede parecer heterónoma, justo cuando su origen es la autonomía de la voluntad. La sensibilidad y la razón tienen voluntades distintas, pero la primera languidece por el dominio apabullante de la segunda. La voluntad de la sensibilidad, ya se sabe, se ubica en la esfera de los sentidos. Y la carga que la razón práctica arroja sobre nuestros sentidos es aberrante.

En consecuencia, la determinación moral de la voluntad no le agrada, y, mucho menos, cuando recae sobre la propia apariencia del sujeto. Le desagrade cualquier tipo de coacción. No la acepta por ningún motivo, ni de la razón ni de la naturaleza. Pues el juicio estético no es posible sin libertad, pues parte del hombre como fin en sí mismo. Como resulta fácil derivar, la libertad es en el pensamiento de Schiller "el bien más elevado." Ninguna acción moral es estética si se coacciona la libertad.

Nuestra naturaleza sensible ha de aparecer, pues, libre en lo moral, aunque no sea realmente libre, y ha de parecer como si la naturaleza cumpliera simplemente el mandato de nuestros impulsos, mientras que, justamente en contra de esos impulsos, se somete al dominio de la voluntad pura.⁴³⁶

La libertad en la apariencia despierta "necesariamente" efectos sobre la "capacidad de sentir", son sentimientos que son idénticos a los nacidos de la belleza. El objeto debe llamar la atención de la libertad en la apariencia, de ahí proviene su carácter objetivo. El objeto debe tener una distinción que lo salve de "la sucesión infinita de lo insignificante y vano, y que estimula nuestro impulso de conocimiento, pues lo insignificante es casi lo mismo que la nada. Tiene que presentarse como algo *determinado*, ya que ha de conducirnos a lo *determinante*."⁴³⁷

Ese objeto de arte, en opinión de Schiller, debe ser entendido por la razón. Aunque ésta sólo pueda entenderlo respecto a la forma, pues si pudiera formular en reglas la distinción estética, al mismo tiempo arrancaría al objeto su apariencia de libertad. Se vería

⁴³⁵ *Ibid.*, p.27.

⁴³⁶ *Ibid.*, p.39.

⁴³⁷ *Ibid.*, p.47.

determinado externamente. Basta que el entendimiento conozca una regla, las técnicas del arte, por ejemplo, para que sus impulsos lo conduzcan a *la forma*. La forma que, a su vez, nos lleva a la búsqueda de una causa determinante. Negación del principio de determinación externa y necesaria representación de autonomía. Finalmente, la libertad.

La representación de la libertad aparece en el mundo sensible por la libertad en la forma técnica. Schiller refiere que de la misma manera que es necesaria una representación natural (causal) como fundamento de la libertad del hombre, resulta indispensable, a la hora de entender la belleza, privilegiar a la Naturaleza antes que a la Libertad. El entendimiento de la Naturaleza está adscrito al mundo sensible. El entendimiento de la libertad al mundo de los sentidos. De esa manera, Schiller adelanta su idea del juicio estético: "Belleza es Naturaleza en conformidad con el arte".

Donde la Naturaleza existe por sí misma y el arte "...se da una regla a sí mismo... (Libertad en las reglas. Regla en la libertad)."⁴³⁸

En la décima octava carta sobre la educación estética del hombre Schiller escribe que la belleza conduce al "hombre sensible" a la materia y al entendimiento, así construye el camino de regreso al "mundo sensible." Un estado intermedio entre la forma y la materia al que sólo la belleza nos arrastra. La distancia entre una y otra es, sin embargo, infinita. La pregunta es entonces irresistible: "¿Cómo superar la contradicción?"

En Schiller la belleza es el estado que permite la fusión entre sensación y pensamiento. El sentido contrapuesto de ambos estados es resuelto, pero suprimiendo los opuestos que jamás serán unidad orgánica; es decir, propiciando una unidad más perfecta y plena. De tal manera que al final desaparezcan los opuestos para dar origen a un tercer estado. Aquí ubica la clave del laberinto del juicio estético.

Entender la clara oposición entre la forma y la materia es el punto de partida para apreciar mejor el nacimiento del nuevo estado que, radicalmente, Schiller piensa que no debe tener ni un gen de sus estados anteriores. Piensa el poeta que el solo sentimiento, la inmersión en la totalidad de la impresión sensible, no puede llegar a ningún concepto de belleza y no distingue ni una regla. Y el solo entendimiento observa sólo las partes del todo, las analiza y separa por siempre la materia del espíritu.

⁴³⁸ *Ibid.*, pp.49-51.

La íntima *cualidad dinámica*, el sentido de vida que los hombres sensibles otorgan a la unidad del sentimiento, se perdería si el análisis y la razón dominaran. Eso argumentan los partidarios del mundo sensible. Por el contrario, los seguidores del entendimiento dicen que la *cualidad lógica* que mínimamente contiene el concepto de belleza sería destruida si la embriaguez de los sentidos invade al juicio estético.

Desaparecería el concepto de belleza.

El sentimiento piensa a la belleza como ésta actúa sobre nosotros. El pensamiento desea que actúe del modo en que la pensamos. Los primeros quieren imitar a la Naturaleza infinita a partir de un conocimiento limitado. Lo segundos quieren limitar a la Naturaleza a partir de las leyes del pensamiento. Los hombres sensibles temen que al diseccionar a la Naturaleza, por medio de la razón, la libertad desaparezca y la determinación externa prevalezca.

Y si para Schiller la esencia de la belleza es la libertad, entonces la misma belleza estaría en riesgo de muerte.

Los hombres de entendimiento, por su parte, temen que la audaz unidad emotiva con la Naturaleza termine con el concepto de belleza.

Este párrafo de Friedrich Schiller define y ofrece la clave para superar la conflictividad del espinoso juicio estético. La belleza no llena el vacío infinito que separa a las sensaciones de los pensamientos o a la materia de la forma, para lograrlo se debe fortalecer una facultad nueva y autónoma. Un pensamiento libre.

Y la autonomía no admite ninguna influencia ajena a ella.

Si la belleza funde el pensamiento con las sensaciones y conduce al ser humano de la materia a la forma y de una existencia limitada a una infinita será exclusivamente a través de la libertad en el entendimiento.

Libertad para que la belleza se exprese con sus propias leyes.

La existencia de sentidos opuestos en la belleza, reconoce el autor de *Sobre la gracia y la dignidad*, puede significar un asunto complicado incluso para la metafísica, pero no para la trascendencia. Pues el filósofo de la trascendencia no quiere explicar la posibilidad de las cosas sino la posibilidad de su experiencia. Y en esta experiencia de la belleza se presupone que la contradicción es necesaria y, por lo tanto, "...no se preocupan de su conciliación."

El sentido contradictorio de ambos anula su carácter coaccionante para afirmar inmediatamente la voluntad de la libertad y luego la divisa nietzscheana: "no hay en el hombre otro poder que su voluntad." Se trata de afirmar la apariencia autónoma, pero para subir esa cima el ser humano debe dejar atrás la realidad. Se trata de saltar al desinterés del juego estético:

Hay que denominarlo "salto", porque se pone en movimiento una fuerza del todo nueva; porque, por primera vez, el espíritu legislador se inmiscuye en la actividad de los ciegos instintos, somete la arbitrariedad de la imaginación a su unidad invariable y eterna, pone su autonomía en lo cambiante y su infinitud en lo sensible⁴³⁹

Schiller se refiere a un salto, lo mismo escribirá Heidegger: *¿A dónde salta el salto cuando salta desde el fundamento? ¿A un abismo?*" Depende, pero para ello es necesario que ocurra una verdadera revolución en la sensibilidad del hombre. De tal suerte que se encuentre en condiciones de transitar por el *camino del ideal*. Donde la alegría, dice Schiller, se transforma en canto y aparece un lenguaje gestual pleno de gracia y armonía. Es el juego estético, el libre placer que sustituye al mero gusto del hombre por los objetos de arte para convertirlo en necesidad fundamental del Ser: el amor que entrelaza los sexos lo que el impulso animal sólo hace de manera inconstante y casual. La cumbre de los genios debe descender hasta el entendimiento de los niños. Es decir, "La fuerza ha de dejarse conducir por las Gracias y el indómito león debe dejarse domar por amor".

En el estado estético, todos, incluso los instrumentos de trabajo son ciudadanos libres, con los mismos derechos que el más noble de ellos, y el entendimiento, que somete violentamente a sus fines a la paciente masa, debe contar aquí con su aquiescencia.

Aquí, en este reino de la apariencia estética, se cumple el ideal de igualdad que los exaltados querrían ver realizados también en su esencia...habremos de reconocer también aquí la benigna providencia, que parece limitar a menudo al hombre en la realidad, pero sólo para llevarlo después a un mundo ideal. ⁴⁴⁰

⁴³⁹ *Ibid.*, p.367.

⁴⁴⁰ *Ibid.*, pp.379-381.

El ideal de belleza emerge sobre la idea de razón, pero no puede ser representado conceptualmente y por ello coincide con el ideal de la imaginación. El ideal de la imaginación tiene la facultad de presentar las ideas estéticas en formas artísticas, el ideal de lo bello se resuelve así en una creación particular, en una forma de realizar y exponer la forma adecuada a la idea.

Friedrich Schiller pregunta por el lugar donde se encuentra el Estado estético. Lo encuentra en las almas armoniosas que no imitan la estúpidas costumbres ajenas, las que obedecen su naturaleza bella y serena inocencia... "las que no necesita (n) herir la libertad de los otros para afirmar la suya propia, ni renuncia(n) a la dignidad para dar muestras de su gracia."

Hasta aquí su idea del juicio y del Estado estético.

En la sexta carta sobre la educación estética del hombre Schiller expone un programa que, por su trascendencia para el ideal romántico de Hölderlin y, en parte, para la filosofía de Nietzsche, es imprescindible considerar detenidamente.

Friedrich Schiller opina que es vana la esperanza que mira en la destrucción del Estado Natural la entronización de la ley, tampoco ve al ser humano realizado como fin ni a la libertad política como fundamento de la nueva unión civil.

Le falta a ese Estado lo que a sus ojos resulta fundamental: la posibilidad ética.

El filósofo está desencantado del espectáculo que los humanos ofrecen en la historia.

Si el hombre se refleja en sus hechos estamos ante un drama. Dos vicios extremos consumen a la humanidad: salvajismo y apatía: "¡los dos casos extremos de la decadencia humana, y ambos presentes en *una misma época!*"⁴⁴¹

En los estratos más bajos de la sociedad miraba, una vez "desechos los lazos del orden social", la explosión de la furia indomable y el triunfo de los impulsos salvajes.

Es un retorno al estado de las fuerzas elementales.

La clase culta, por otra parte, le parece repulsiva por su postración ante la cultura francesa. Más aún, escribe que se trata de una indigna depravación del carácter alemán.

La afectación de costumbres es la negación de lo más natural de nosotros. Lo más natural es la unidad preexistencial que somos espontáneamente con la naturaleza. La afectación de costumbres es la muestra clara de la escisión y enajenación que se vive en la sociedad

⁴⁴¹ *Ibid.*, p.137.

moderna, de vocación contraria a la búsqueda -¿imposible?- del ideal natural: la misteriosa llama de los poetas es natural y por ello siempre tiene algo de ingenuo. El poeta ingenuo siente naturalmente, como los poetas griegos.

Su imagen se apoyaba en la idea griega de que lo más noble (la cultura) puede convertirse, con su descomposición, en lo más repugnante.

Schiller observa una época sitiada por locos frenéticos o por seres abyectos.

El egoísmo ha impuesto su sistema en el seno de la sociabilidad más refinada y, sin haber llegado a alcanzar un corazón sociable, experimentamos todos los contagios y vejaciones de la sociedad. Sometemos nuestro libre juicio a su despótica opinión, nuestros sentimientos a sus caprichosas costumbres, nuestra voluntad a sus seducciones; y lo único que afirmamos es nuestro capricho, enfrentándolo a sus derechos sagrados.⁴⁴²

Como si se tratase de una ciudad incendiada, escribe Schiller, cada cual trata de salvar su propia piel y propiedad. Nadie siente más la llama exaltada de los sentimientos, pues la burla y la condena lo lapidan frecuentemente: "los lazos de la materia nos oprimen cada vez más angustiosamente, de tal modo que el miedo a perder ahoga incluso nuestro vivo impulso de perfeccionamiento..."⁴⁴³ Entre el ideal y la vida se abre un abismo y somos "libres en los reinos de la muerte" (*Frei sein in des Todes Reichen*).

En el poema *El ideal y la vida* propone Schiller huir de esos límites del sentido, de la intuición sensible "hacia la libertad de pensamiento", por el camino del pensamiento puro, hacia la intuición pura: "y se esfumará la aparición del miedo/y se colmará el eterno abismo." Miedo, abismo, angustia, vacío son los adjetivos del poema, es imagen de la conciencia desgarrada y la promesa de la reconciliación.

Y como siempre en esa dualidad contradictoria de lo ingenuo y lo sentimental, naturaleza y arte, clásico y romántico, intuitivo y especulativo, antiguo y moderno, griego y alemán, realismo e idealismo, Schiller mira hacia Grecia y hacia Alemania.

La comparación con Grecia resulta lamentable, la humanidad contemporánea, escribe, vive atada a las estrechas cadenas de la ley.

⁴⁴² *Ibid.*, pp.139-140.

⁴⁴³ *Ibid.*, p.141.

La forma actual de la humanidad es víctima de su propia cultura, en cambio los griegos con su naturalidad y sencillez combinan la belleza con la sabiduría y la poesía con la filosofía, para reconciliar al ser humano con la Naturaleza. Al mismo tiempo artistas y filósofos.

Fusión de la vivacidad juvenil y "la madurez de la razón."

En el arte clásico el contenido es forma, pues la humanización de las formas revela que "en su cuerpo aparece satisfactoriamente el espíritu de un modo sensible...la única apariencia que puede servir de por sí al espíritu es la figura del cuerpo del hombre."

Y reconstruye imaginativamente el comienzo.

En aquel entonces, en la maravillosa aurora de las fuerzas espirituales, la sensibilidad y el espíritu no poseían aún campos de acción estrictamente diferenciados, porque ninguna discrepancia los había incitado a separarse hostilmente y a delimitar sus respectivos territorios. La poesía no coqueteaba aún con el ingenio y la especulación filosófica todavía no se había envilecido con sofismas. ⁴⁴⁴

La fusión armónica de idea y realidad. El pensamiento sensible por encima del teórico y especulativo. Lo individual y múltiple entronizados sobre lo general y unitario. Un pensamiento autónomo y libre.

Poesía y filosofía se alimentaban simbióticamente en orgánica unidad. Ni la razón más elevada carecía de un contenido de materia y ni la más sutil especulación la mutilaba. Ninguna divinidad de su panteón carecía de completa humanidad.

Una simetría de los contrarios guardaba el equilibrio y la resistencia a alguno de ellos borraba la majestad de los dioses.

El mundo de Schiller aparece fragmentado de tal suerte que los seres humanos apenas son capaces de desarrollar algunas, muy pocas de sus capacidades naturales, mientras la mayoría se atrofian lánguidamente por el olvido de ellas.

Friedrich Schiller reconoce que su generación puede ser superior a la de los atenienses si se comparan globalmente y en especial con respecto al entendimiento, a la razón.

Pero la comparación debe ser justa, de compararse el todo ateniense contra el todo del mundo actual.

⁴⁴⁴ *Ibid.*, pp.143-144.

¿...qué hombre moderno se adelanta, él solo, para disputar de hombre a hombre al ateniense el premio de la humanidad? Y ¿por qué esa inferioridad de los individuos, si la especie en su conjunto es superior? ¿Por qué cada uno de los griegos puede erigirse en representante de su tiempo, y no así el hombre moderno? Porque al primero le dio forma la naturaleza, que todo lo une, y al segundo el entendimiento, que todo lo divide.⁴⁴⁵

Schiller escribe que la división entre el espíritu intuitivo y el espíritu especulativo desgarró la unidad interna de la naturaleza.

Las ciencias se dividieron y apareció la especialización. Desde entonces, y dependiendo del lado en que nos ubiquemos, nos dedicamos dogmáticamente a defender nuestras pobres y toscas ideas de la verdad.

Cuando pregunta si el Estado puede restaurar la fragmentación especializante que la Verdad de la Razón, entendida como la toma de disposiciones contra el error, está produciendo en la humanidad, contesta lo siguiente:

¿Podíamos acaso esperar esta acción por parte del Estado? No, de ninguna manera, porque el Estado que conocemos ha sido la causa del mal, y el Estado ideal, tal como lo concibe la razón, antes que dar origen a una realidad mejor, tendría que fundarse en ella...La época actual, bien lejos de presentarnos esa forma de humanidad que hemos establecido como condición necesaria para el perfeccionamiento moral del Estado, nos muestra justamente lo contrario...habrá que considerar entonces prematuro todo intento semejante de reforma del Estado, y quimérica toda esperanza que se funde en esa reforma, hasta que no se suprima la escisión en el interior del hombre y hasta que la naturaleza humana no se desarrolle lo suficiente como para ser ella misma la artífice y garantizar la realidad de la creación política de la razón.⁴⁴⁶

Fundar al Estado desde una realidad mejor debiera ser el punto de partida, porque el Estado que se conoce de la Ilustración es la representación de una realidad corrompida. Otra forma de humanidad como condición *sine que non* para alcanzar la perfección moral de las instituciones y estructuras del Estado.

⁴⁴⁵ *Ibid.*, p.145.

⁴⁴⁶ *Ibid.*, p.161.

El otro comienzo alumbra con la superación de la ruptura interna del ser humano y con la instauración de otro modo de ser y estar en el mundo, otra naturaleza humana, sólo entonces “la creación política de la razón” será pensable.

El Estado atenta contra la idea de Totalidad del ser con la naturaleza.

La ley del orden no puede ser la finalidad universal de la humanidad.

Sería un destino muerto.

Aquella naturaleza multiforme de los Estados griegos, donde cada individuo gozaba de una vida independiente y, cuando era necesario, podía llegar a identificarse con el Todo, cedió su lugar a un artificioso mecanismo de relojería, en el cual la existencia mecánica del todo se forma a partir de la concatenación de un número infinito de partes, que carecen de vida propia...el hombre mismo evoluciona sólo como fragmento; no oyendo más que el sonido monótono de la rueda que hace funcionar, nunca desarrolla la armonía que lleva dentro de sí, y en lugar de imprimir a su naturaleza el carácter propio de la humanidad, se convierte en un reflejo de su oficio, de su ciencia.⁴⁴⁷

Hölderlin extraña la pluralidad que se gesta en la vida singular e independiente que sólo por necesidad puede identificarse con el Todo. El medio ambiente, el mundo actual, está dominado por el deseo de la uniformidad funcional. Autómatas sin sentido atados al reloj de las máquinas, sin posibilidades de elegir su mismidad, convertido el ser humano en un artefacto mecánico, sin vida propia, en un fragmento de su ciega especialización.

Sin libertad para elegir su ser más propio, sin horizontes, sin posibilidades de comunión con la armonía primigenia, el ser humano, la humanidad, es un reflejo de la verdad de la ciencia y de la técnica.

Víctima de la metafísica de la subjetividad, de la soberbia logocéntrica del *homo sapiens*, de la verdad absoluta de la certeza, que persigue y destruye las diferencias y la pluralidad de las voces del mundo, a nombre del progreso futuro del mundo, la especie humana, como Atenas, está en ruinas.

⁴⁴⁷ *Ibid.*, p.147.

Consideraciones finales

Para Friedrich Schiller la seriedad teórica de la Ilustración y del mundo naciente, la modernidad, obstaculizan la acción libre de los seres humanos como finalidades en sí, de tal suerte que muy pronto degradan, deshumanizan y corrompen la dignidad del ser. Y la cura, que Safranski interpreta como una gran tesis aún vigente de antropología cultural, es el juego. El denominado salto al juego estético ocurre por medio de la imaginación libre que pretende crear formas libres, que persigue en la belleza la unidad de los impulsos sensibles y racionales.

De esta manera asistimos, con la obra de Schiller, a la fusión de los dramas históricos con la filosofía trascendental, al reconocimiento de que la conciliación de la naturaleza con el arte quedó atrás, en el arte clásico de los griegos. Ahora, en el estado estético, los extremos contrarios, lo intuitivo y lo especulativo, lo particular y lo general, la experiencia y la teoría, lo ingenuo y lo sentimental, son parte de una unidad simétrica.

Sin oponer resistencia a ninguno de los extremos, pues la resistencia puede ocultar la majestad de los dioses y, con ello, cancelar la posibilidad de explorar el sentimiento de lo sublime, de lo indecible y el horror.

El traductor de *Kallias...*, Daniel Innerarity, escribe que la Schiller es una rebelión, “una conspiración estética contra la modernidad.” En realidad nos encontramos frente a un pensamiento que aspira a la intuición pura que rompe y alcanza la autonomía e independencia con respecto al objeto y al conocimiento científico.

La disciplina estética como parte de la filosofía sólo se ocupaba de dar cuenta del conocimiento vulgar.

Schiller se rebela contra la omnipotencia de la razón.

La poesía romántica funda un nuevo comienzo más allá de la intuición sensible. El punto de partida de la crítica y el deslinde es que el conocimiento estético, a diferencia de la ciencia que busca leyes, tiene su base en el espíritu intuitivo que es singular, una experiencia fundamentalmente individual y diversa.

Las luces del siglo de la Ilustración le parecen el dominio del embrutecimiento resplandeciente.

La filosofía de Schiller es contra los efectos degradantes que la Ilustración arroja sobre el valor del arte y, en consecuencia, sobre los artistas. El arte concebido como desgarradura se convierte, de esta suerte, en una punzante crítica al proceso de enajenación humana que ya había sido anteriormente criticado por Jean Jacques Rousseau.

Friedrich Schiller atribuye a la sordera del corazón el hecho de que no se hayan transformado, aún viviendo una época ilustrada, los impulsos racionales de la humanidad y se lamenta del comportamiento barbafo de la especie que no ha sido capaz de cumplir con el imperativo kantiano del *sapere audere*: atreúete a pensar por tí mismo, atreúete a ser sabio.

Repite el poeta en la octava carta de Kallias los argumentos que Emmanuel Kant desarrolló en el ensayo “¿Qué es la Ilustración?”

Y subraya la cobardía del corazón y la pereza de la naturaleza humana como las causas que se oponen al conocimiento.

Reconoce Schiller que la mayoría de los seres humanos se encuentran demasiados fatigados en la lucha por satisfacer las necesidades básicas como para también enderezar un combate frontal contra los errores. Satisfechos con escapar a las fatigas del pensamiento, abandonan la tutela de sus “necesidades más elevadas, adoptan con ávida fe las fórmulas que el Estado y la Iglesia les proporcionan.”⁴⁴⁸

Imposible no pensar en este pasaje en el tránsito hegeliano-marxista del reino de la necesidad al reino de la libertad.

Sin embargo, no son ni la razón kantiana ni la razón dialéctica las que abren el camino hacia el pensamiento puro; ese camino sólo se abre con el corazón y, en consecuencia, “la necesidad más apremiante de la época es, pues, la educación de la sensibilidad, y no sólo porque sea un medio para hacer efectiva en la vida una inteligencia más perfecta, sino también porque contribuye a perfeccionar esa inteligencia.”⁴⁴⁹

La unidad de la idea y la realidad, la naturalidad ingenua se perdió con los griegos.

⁴⁴⁸ Friedrich Schiller, *Kallias. Cartas sobre la educación estética...Op.cit.*, p.169.

⁴⁴⁹ *Ibid.*, p.171.

El mundo moderno, como al arte romántico, sólo es posible comprenderlo con la conciencia de una escisión, que se caracteriza por el ánimo, por el sentimiento de la imposibilidad del ideal.

En los hechos esa percepción se convierte en una nueva idealidad, contraria a la del arte griego.

Para el arte romántico no hay transparencia del contenido en la forma, es una exposición libre de la intimidad subjetiva, una inclinación, es un camino sin andar, sin cánones ni certezas prefiguradas: es un estar de cabeza que, como Celán escribió, pone el cielo bajo tus pies como un abismo: es la conciencia contradictoria de la existencia.

Para Schiller el ideal estético, impulsado por el ideal de perfección, contiene principios contradictorios *a priori* referidos a la idea de razón y a la idea de representación de la imaginación. Idea y forma (realidad en Hegel). Espíritu intuitivo y espíritu especulativo. Particular y múltiple el primero, general y unitario el segundo. Fiel a la experiencia individual el espíritu intuitivo y fiel a la búsqueda de una ley, con pensamiento libre y autónomo, el espíritu especulativo.

Schiller realiza el tránsito del principio sensible-subjetivo de la belleza a uno sensible-objetivo.

La independencia y libertad de lo sensible vinculado a la objetividad del gusto transita de la condicionalidad de lo objetivo a la incondicionalidad subjetiva y ese es el gran giro del romanticismo alemán.

El acuerdo rígido con las reglas, como sucede con las matemáticas, se sostiene en conceptos externos al objeto. La declarada finalidad del objeto, agravada por el sentido de utilidad, configuran formas heterónomas al objeto (siempre destruyen su autonomía). Perseguir en el arte una finalidad moral es someterlo a la determinación de la razón práctica. Más allá de la evidencia empírica de que ningún poeta escribe versos bellos o pinta bellos murales a partir exclusivamente de su orientación moral.

Pero ello no quiere decir que la belleza y la moral sean de naturalezas opuestas.

Cuando una acción moral libre se convierte en bella es porque coinciden "la autonomía del ánimo y la autonomía de la apariencia." La belleza -no debe olvidarse- sólo vive para Schiller en el mundo de las apariencias. Por ello debe aparentar ser libre. En la apariencia de libertad se realiza plenamente.

La autodeterminación de la razón práctica es un asunto de la razón: un tema de moralidad. La autonomía de lo sensible, por el contrario, "es determinación pura de la naturaleza: Belleza. La unión de ambas es la belleza moral y es el grado máximo de perfección del carácter humano, pues sólo se presenta *cuando el deber pasa a formar parte de su naturaleza*."⁴⁵⁰

Arte y naturaleza. La armonización dialéctica entre ambos espíritus es la nota que distingue la genialidad de los grandes artistas como Goethe. No obstante, Schiller la experimenta como un vaivén sin brújula, como un *agon* trágico en el que la angustia y el abismo son el entre que separa el ideal y la vida: Sísifo recomenzando siempre su eterna tarea.

Sustenta Schiller la idea de un tercer estado entre el reino de la Naturaleza y el reino de las leyes: "el reino del juego y de la apariencia, en el cual libera al hombre de las cadenas de toda circunstancia y lo exime de toda coacción, tanto física como moral."⁴⁵¹

La comparación entre los estados es contundente.

En el Estado *dinámico* de derecho el hombre se enfrenta a otros hombres estableciendo límites a su actividad.

En el Estado *ético* la voluntad queda encadenada al deber ser, al imperio de la ley.

En el nuevo Estado estético el hombre aparece como forma ante los demás hombres, "como objeto libre del juego... La ley fundamental de este reino es *dar libertad por medio de libertad*."⁴⁵²

En el reino estético es donde Schiller ve realizada la voluntad del todo por medio de la naturaleza individual "...es única y exclusivamente la belleza quien puede dar al hombre un *carácter social*."

La belleza es el único estadio que puede eliminar las contradicciones radicales entre los hombres. Sólo ella tiene la capacidad para hacer feliz, pues "todos los seres olvidan sus limitaciones mientras experimentan su mágico poder."

Hacia el final de estas cartas aparece en Schiller la idea de una constitución para el Estado estético. Es un reino, escribe el poeta, que no resiste bien el autoritarismo ni los privilegios.

⁴⁵⁰ *Ibid.*, p.39.

⁴⁵¹ *Ibid.*, p.375.

⁴⁵² *Ibid.*, p.375.

La necesidad del placer estético conduce del conocimiento de una nueva ciencia cuya base es la sencillez del sentido común.

La dignidad del ser humano está en las manos de los artistas y los poetas.

Friedrich Schiller, admirado por Nietzsche, está convencido que la magia sagrada de la poesía sirve a un sabio plan del universo que desemboca en el “océano de la gran armonía.”

La poesía es la gran rechazada del tiempo nuevo, y lo es porque viene preñada de verdad, porque su objetivo es la belleza. Así pues, eleva una plegaria por el triunfo de “los hijos libres de la madre más libre”, los exhorta a colocarse por encima de los tiempos que corren, a volar *“Por los miles de enredados senderos/de la rica diversidad,/salgan al encuentro unos de otros/hacia el trono de la suprema unidad”*.⁴⁵³ Al igual que los rayos del arco iris se funden en la luz blanca, en ese juego de claridad el ser humano puede volver a unir el vínculo con la verdad.

El amor y la libertad debieran constituir, opina el filósofo-poeta, los pilares del estado estético.

Antes de ese Estado el hombre y la humanidad sólo serán servidumbre, permanecerán en la caída, obedeciendo la despótica y vulgar opinión pública.

⁴⁵³ *Ibid.*, p.53.

Capítulo quinto

Friedrich Hölderlin: la naturaleza oculta del ser

El 20 de marzo de 1770 nació Hölderlin en Lauffen, cerca de Nürtingen, en Suabia, a orillas del río Neckar. Un territorio que jamás constituyó una entidad política, pues era una provincia meridional de Alemania, al sur de los Alpes suizos y, por el Oeste, muy cerca, estaba la majestuosidad caudalosa del Rin.

Ambos ríos fueron poetizados por Hölderlin.

Martin Heidegger escribió un extenso ensayo sobre *El Rin* al que aquí recurrimos con frecuencia.

Al Neckar

En sus cumbres serenas ¡cuántas veces
la pura brisa dispó el tormento
de ese infeliz esclavo! Sobre el valle,
como raudal del caliz de la vida,
la ola esplendente del azur flotaba.
A ti fluían las serranas fuentes,
mi corazón también; y nos llevabas
al tranquilo caudal del Rin sublime,
a las ciudades que sus ondas bañan
y al mar abierto y las risueñas islas...

La madre Johanna Christiana Heyn era descendiente en línea directa de pastores. En 1766 contrae nupcias con Heinrich Friedrich Hölderlin, un administrador de los bienes conventuales de una Iglesia protestante al tiempo que licenciado en derecho.

La influencia del pietismo protestante era muy fuerte en ambos cónyuges y la madre decide que el primero de sus hijos deberá estar al servicio del Señor.

El padre muere en 1772 y la madre contrae nupcias nuevamente en 1774 con Johan Christoph Gock, burgomaestre de Nürtingen, pero el segundo marido también muere

cinco años después, en 1779, después de haber concebido un hijo, Karl Gock, medio hermano de Friedrich.

La lectura de la bien tratada biografía de *Hölderlin: ou les temps d'un pòete* de Pierre Bertaux, continúa siendo una referencia obligada cuando de la vida y la obra de Hölderlin se trata.⁴⁵⁴

Friedrich Hölderlin encarna el principio heroico del romanticismo alemán. Su obra, su pensamiento, su poesía y su vida rinden homenaje al "hombre homérico". A los espíritus libertarios.

La misión de los héroes es robar, como Prometeo, el primer héroe trágico, la flama del Olimpo para alumbrar con lo sacro a los hombres. Para darles vida a costa de su propio sufrimiento.

La hipóstasis del pensamiento holderliniano es la pregunta por el ser.

Hölderlin representa la voluntad de vivir a contracorriente de la historia. La vida pasional y el desinterés.

Martin Heidegger reúne un puñado de versos de diferentes poemas para hacer ver la manera en la que Hölderlin lo entiende:

...llama sagrado a lo desinteresado (*Uneigennützig*). Lo desinteresado es aquí no sólo lo que renuncia al interés propio en pro del bien común, sino aquel desinterés que quita incluso al interés común su carácter de interés, es decir, su percibibilidad, aquel desinterés que ya no está en el ánimo de lo útil y, por tanto, tampoco de lo inútil, lo que se desprecia desde el interés.⁴⁵⁵

En las sobrias aguas sagradas, en el deseo de la sagrada naturaleza, en la errancia dentro de una selva, en la hija de la sagrada tierra y en la visión de lo sagrado, todo apunta hacia el desinterés: lo triplemente puro.

Son contemporáneos de Hölderlin, en el *Stift* de Tubinga, Schelling y Hegel (1788-1793). Era un tiempo en el que los tres amigos debatían deslumbrados por la *Antígona* de Sófocles. George Steiner escribió que "cada uno por su lado harían de ella el eje de su conciencia."

⁴⁵⁴ Pierre Bertaux, *Hölderlin ou Le temps d'un pòete*, Gallimard, Francia, 1983,

⁴⁵⁵ Martin Heidegger, *Los Himnos de Hölderlin...*, *Op.cit.*, p.84.

El periodo de *Hiperión* (1794-1798) es el primero en la reflexión sobre la pregunta por el sentido del ser y por la esencia de la poesía. De esa época proviene el famoso *Proyecto* de 1795 que parece haber sido redactado con la colaboración de Schelling: "...bajo la inspiración directa de Hölderlin."

Es un breve ensayo considerado como "El más antiguo programa del sistema del idealismo alemán".

En ese escrito Friedrich Hölderlin, al igual que Herder y Schiller antes, reflexiona desde dos planos: el mirador de la naturaleza y el espíritu del hombre: la historia. Hölderlin pide "...una ética. Puesto que la metafísica toda en el porvenir se refiere a la moral..."⁴⁵⁶

Como Schiller antes y Nietzsche después, descrea de la idea moral kantiana que subordina la naturaleza y la libertad del ser humano a una Constitución y a un sistema estatal.

Contra la idea kantiana de Estado piensa que:

La primera idea es, naturalmente, la representación de *mí mismo* como una esencia absolutamente libre. Con la esencia libre, consciente de sí, sale a la luz todo el mundo -sale a la luz a partir de la nada- la única verdadera y pensable *creación a partir de la nada*.⁴⁵⁷

El ser sí mismo es una mismidad que se representa como una esencia sin condiciones, "absolutamente libre."

Y esa libertad esencial desvela, saca de las sombras, alumbra y abre posibilidades a la "creación a partir de la nada."

Una nada que es y determina, en Heidegger, el sentido del ser.

Y la naturaleza.

No olvida la física cuando se pregunta: ¿cómo tiene que estar constituido un mundo para una esencia moral?

El autor de *Las grandes elegías* sabe que la física de su época no podía responder esa cuestión, pero reconoce que las ideas de la filosofía junto a la experiencia de los datos en

⁴⁵⁶ Friedrich Hölderlin, *Ensayos*, Hiperión, Madrid, 1997, cuarta edición, p.29. Traducción, presentación y notas de Felipe Martínez Marzoa.

⁴⁵⁷ *Ibid.*, p.29.

el futuro pueden conseguir mejores resultados. Y añade lo siguiente: "No parece que la física actual pueda satisfacer a un espíritu creativo como el nuestro es o debe ser".

Se refiere a la idea de humanidad y a la idea del Estado de Kant.

Con la araña de Königsberg es el debate. Las ideas de una historia siempre hacia lo mejor y de un Estado que constituye, con su Constitución, la liberación de la humanidad, le parecen insostenibles.

Más aún, en su opinión, el Estado no puede ser una Idea porque su contenido no es humano, es mecánico: "Sólo lo que es objeto de libertad se llama idea".

Kant había sostenido con Friedrich Schiller una álgida polémica al respecto. La naturaleza sensible racional, de Emmanuel Kant, le resultaba a Schiller una existencia previa a la razón o a la historia, un telos ahistórico.

El autor de las *Cartas sobre la educación estética del hombre* sostenía que el hombre se define a partir de la idea de libertad. Y la tendencia al mejoramiento del espíritu humano proviene de su *tendencia a la divinidad*. Esa senda que nunca llega a la meta "...se abre a través de los sentidos" y es la experiencia estética "considerada como visión (*Anschauung*) de la divinidad."

De esa manera la belleza se convierte en una representación del carácter de la divinidad.

Pero si para Schiller y Goethe Dios era una representación para Hölderlin los dioses formaban parte de la vida.

Es la herencia medieval de la visión beatífica.

Pero esta idea del arte se ve amenazada por el "espíritu de la época" que aleja al artista del desinterés y lo acerca al becerro de oro. Schiller piensa que el artista:

...ha de abandonar la realidad y elevarse con honesta audacia por encima de las necesidades; porque el arte es hijo de la libertad y sólo ha de regirse por la necesidad del espíritu, no por meras exigencias materiales. Sin embargo, en los tiempos actuales imperan esas exigencias, que doblagan bajo su tiránico yugo a la humanidad envilecida. El *provecho* es el gran ídolo de nuestra época, al que se someten todas las fuerzas y rinden tributo todos los talentos.⁴⁵⁸

⁴⁵⁸ Friedrich Schiller, *Kallias, Cartas sobre la educación estética...*, *Op.cit.*, p.117.

Es la imagen del arte sometida a la voluntad de poder. La trágica biografía de Hölderlin encarna la visión de Schiller. Pero la autoridad y el espíritu de sistema jamás doblegaron la voluntad de poetizar al mundo.

La escritura significaba para Hölderlin la defensa de la libertad, se representaba a sí mismo como a un ser incondicionado por su relación o dependencia con los objetos.

La libertad absoluta lo llevó a pensar en la posibilidad de editar su propia revista. *Iduna* fue un proyecto que nunca prosperó. Ni Goethe ni Schiller ni Schelling responden a su llamado y entonces a la miseria económica se suma la miseria moral: "Se avergüenzan tanto de mí los hombres... los famosos, cuya participación habría de servirme de escudo, me dejaron de lado".

Fugazmente me traen los ecos de aquellas palabras en las que Rousseau se lamenta similarmente de la ingratitud del género humano en *Las ensoñaciones de un paseante solitario*.

La pasión de Hölderlin en la libertad lo lleva a la arenga contra el Estado: "¡Tenemos, pues, que ir más allá del Estado! Pues todo Estado tiene que tratar a hombres libres como engranaje mecánico y eso no debe hacerlo, por lo tanto debe cesar".⁴⁵⁹

Era el espíritu de libertad, del hombre libre que no se somete al dominio de una moral intersubjetiva, de la costumbre: contra la moral del esclavo

Para Hölderlin la promesa de la *Paz perpetua* de Kant era una ilusión que subordinaba al hombre individual en aras de la humanidad:

De suyo se ve que aquí todas las ideas de la paz perpetua, etc., sólo son ideas *subordinadas* a una idea más alta. Al mismo tiempo quiero sentar aquí los principios para una *historia de la humanidad*, y desnudar hasta la piel toda la mísera obra humana de Estado, Constitución, Gobierno, Legislación. Finalmente vienen las ideas de un mundo moral, divinidad, inmortalidad -subvertir toda falsa creencia, perseguir al clero que últimamente finge Razón mediante la Razón misma-. Absoluta libertad de todos los espíritus que portan en sí el mundo intelectual y que no deben buscar *fuera de sí* ni Dios ni inmortalidad.⁴⁶⁰

Es la afirmación de un ser humano libre y autónomo. No se debe buscar fuera de sí porque no hay nada. Esos son los principios para una historia futura de la humanidad.

⁴⁵⁹ Friedrich Hölderlin, "Proyecto" en *Ensayos, Op.cit.*, p.30.

⁴⁶⁰ *Ibid.*, p.30.

Es posible escuchar en Hölderlin el susurro de lo que después sería la voluntad de poder de Friedrich Nietzsche.

Al respecto se puede acudir a Dilthey. Él afirma en 1910 que la "nueva melodía que se desplegó en este genio musical... fue una creación profética. En ella se preparó el estilo rítmico de Nietzsche, la lírica de un Verlaine, Baudelaire, Swinburne y lo que busca nuestra más reciente poesía."⁴⁶¹

Para Hölderlin, como ocurrió con la primera parte de *Hiperión*, la idea que puede unificarlo todo es la belleza. El más alto acto de la razón es el acto estético.

La verdad y el bien, valores en conflicto, se hermanan sólo en la belleza.

De ahí que el filósofo deba tener el mismo poderío estético que el poeta: "Los hombres sin sentido estético son nuestros filósofos de la letra. La filosofía del espíritu es una filosofía estética".

Tampoco el proceso histórico, continúa Hölderlin en la misma página, puede ser comprendido cabal y profundamente por los humanos que carecen de sentido estético. Es necesario, como condición fundamental, hacer mitológicas las ideas, sólo así pueden despertar el interés del pueblo.

Así tienen finalmente que darse la mano ilustrados y no ilustrados, la mitología tiene que hacerse filosófica para hacer racional al pueblo y la filosofía tiene que hacerse mitológica para hacer sensibles a los filósofos. Entonces reinará entre nosotros perpetua unidad. Nunca la mirada deseñosa, nunca el ciego temblor del pueblo ante sus sabios y sacerdotes.⁴⁶²

La de Hölderlin es una escritura que insinúa ya el personaje de *Empédocles*, un filósofo sensible que sufrió la envidia y la feroz persecución de los guardianes de la razón de Estado. La de *Empédocles* es una rebelión contra la soberbia de los gobernantes y los sacerdotes que alimentan el desprecio por las masas.

Para el suave sólo la belleza y el amor pueden conciliar poesía y filosofía.

⁴⁶¹ Wilhelm Dilthey, *Vida y poesía, Obras*, vol. IV, México, 1978, p.341.

⁴⁶² Friedrich Hölderlin, "Proyecto" en *Ensayos, Op.cit.*, p.31.

Con Hölderlin la poesía se convierte en la formadora de la humanidad, es la "...*maestra de la humanidad*, pues ya no hay filosofía, ya no hay historia, sólo la poesía sobrevivirá a todas las demás ciencias y artes."⁴⁶³

En realidad el poeta de los poetas estaba seguro que hay verdades que no pueden ser dichas por los filósofos sino por los poetas. La palabra, el lenguaje, es el nuevo *teocalli* que armoniza amorosamente la existencia.

Urania, la diosa de la armonía, preside su amor desbordado.

En "Juicio y Ser", uno de los ensayos fundamentales del romanticismo alemán, Hölderlin despliega su pensamiento:

Pero este Ser no debe ser confundido con la identidad. Cuando digo "yo soy", entonces el sujeto (Yo) y el objeto (Yo) no están unidos de tal manera que ninguna separación pueda ser efectuada sin olvidar la esencia de aquello que debe ser separado; por el contrario, el yo sólo es posible mediante esta separación del yo frente al yo. ¿Cómo puedo decir "¡Yo!" sin conciencia de mí mismo?, pero, ¿cómo es posible la conciencia de mí mismo?; es posible porque yo me pongo enfrente, frente a mí mismo, me separo de mí mismo y, pese a esta separación, en lo puesto enfrente me reconozco como lo mismo. Pero, ¿en qué medida como lo mismo? Puedo, tengo que preguntar así, porque, en otro respecto, se ha puesto enfrente de sí. Por lo tanto, la identidad no es una unión del objeto y del sujeto que tuviera lugar pura y simplemente; por lo tanto, la identidad no es = el ser absoluto.⁴⁶⁴

Quizá sea bueno recordar que la mismidad del ser sí mismo es diferente de la yoidad del individuo. La yoidad se representa como un otro yo consciente de sí mismo. Y eso ocurre porque me separo de mí mismo para ponerme enfrente de mí mismo y aún separado reconozco al de enfrente como un yo en mí mismo. Pero esa yoidad no puede ser confundida con la mismidad del ser absoluto, en la que objeto y sujeto se funden como unidad natural.

¿En qué medida ocurre la identidad entendida como unidad del sujeto frente a objeto?

La respuesta es que aunque la identidad se aproxima, la yoidad de ninguna manera representa al ser absoluto. El yo racional, el sujeto pensante que reduce todas las cosas a su medida de conocimiento, ha de ser superado para alcanzar el ser absoluto.

⁴⁶³ *Ibid.*, p.30.

⁴⁶⁴ *Ibid.*, p.28.

De esta suerte el *Ser* alude a la unión (*Verbindung*) de sujeto y objeto: a la mismidad.

El *Juicio*, la razón, “es en el más alto y estricto sentido la originaria separación del objeto y el sujeto unidos del modo más íntimo en la intuición intelectual, es aquella separación mediante la cual –y sólo mediante ella- se hacen posibles objeto y sujeto, es la partición originaria.”⁴⁶⁵

El Juicio separa el Ser uno. El Juicio es la conciencia mediata e inmediata.

De tal suerte que el Ser no puede ser objeto de conocimiento, y no lo puede ser porque el Juicio representa la separación entre objeto y sujeto. El Ser es la armónica unidad del sujeto y el objeto.

Para los objetos del juicio, los de la razón, sólo es válido el concepto de necesidad. En sentido contrario la unidad del ser sólo puede ser conocida por la intuición sensible y no de manera intelectual. Una superación cristalina de la metafísica de la subjetividad.

El ser sólo es posible de ser expresado poéticamente, pues “lo que permanece... lo instauran los poetas.” El Ser deviene en lo digno de ser pensado.

Esto es, si “Ser” es lo absolutamente primero, lo previo a la separación objeto-sujeto, entonces no puede ser objeto de la intuición intelectual, porque en el momento de la intuición intelectual no hay objeto que se separe de un sujeto, sino justamente la unión previa a toda separación de sujeto y objeto. La separación, pues, exige la presuposición de un todo más allá de cualquier escisión (Spinoza).⁴⁶⁶

La unidad originaria, ontológica podría decirse con Heidegger, del ente con el Ser, se comprende mejor por la intuición intelectual, pues la intuición comprende del modo más íntimo la unidad ontológica del sujeto con el objeto.

Es el juicio el que produce la fractura entre el objeto y el sujeto.

Escisión que presupone una relación de reciprocidad y, a la vez, un sentido de unidad.

En el centro de la reflexión está la imaginación desatada por el enriquecedor politeísmo pagano del arte.

El monoteísmo es bueno para la razón y el corazón, no para la politeísta imaginación del arte. La de Hölderlin es la mitología de la razón.

⁴⁶⁵ *Ibid.*, p.27.

⁴⁶⁶ Salvador Mas, *Hölderlin y los griegos*, La balsa de la Medusa, Madrid, 1999, p.57.

Mientras no hagamos estéticas, es decir, mitológicas, las ideas, ningún interés tienen para el *pueblo*, e inversamente: mientras la mitología no sea racional, el filósofo tiene que avergonzarse de ella. Así tienen finalmente que darse la mano ilustrados y no ilustrados, la mitología tiene que hacerse filosófica para hacerla racional al pueblo y la filosofía tiene que hacerse mitológica para hacer sensibles a los filósofos. Entonces reinará entre nosotros perpetua unidad.⁴⁶⁷

Poetizar las ideas, volverlas estéticas, mitológicas y populares. Mito y razón, ilustrados y románticos, tendiendo las cuerdas de un puente entre los dos lenguajes. Hölderlin entiende que la fusión es posible si pensamos y nombramos el mundo de una manera poética, simbólica. Los mitos no son supercherías para menores de edad, sino los mundos del arte y de la imaginación sacra, mismos que nutren las venas de los pueblos, pero que algunos filósofos diseñan como inválidos con el argumento de que no están certificados por la razón.

La filosofía se acerca por esa vía al triste papel de mendiga de la ciencia en la medida en que justifica su existencia por la racionalidad del Juicio y no por la dignidad del Ser. El olvido del Ser.

Con el imperio del juicio crece la indiferencia y hasta el desdén por la historia mítica, que es la poética de los pueblos y encierra la pregunta por el ser.

Para Hölderlin la filosofía necesita de los mitos “para hacer sensibles a los filósofos”. La mitología debe ser resuelta racionalmente por la filosofía “para hacerla racional al pueblo”.

En suma: una filosofía de la mitología y una mitología de la filosofía.

Friedrich Hölderlin aspira a la reconciliación de ilustrados y no ilustrados en una nueva religión sensible, intuitiva: "será la última obra, la más grande de la humanidad."

Se trata de un credo que tiene la palabra en el centro. No más el sujeto racional de la metafísica de la subjetividad que termina en nihilismo activo sino el ser pensante-diciente.

Es una nueva utopía: la de la palabra.

En esa palabra amorosa se encuentra, como Heidegger escribiera, la voluntad permanente de poetizar sobre la esencia de la poesía

¿Qué era poetizar para Hölderlin?

⁴⁶⁷ Friedrich Schiller, *Kallias, Cartas sobre la educación estética...*, *Op.cit.*, p.31.

Martin Heidegger se encarga nuevamente de aclarar el significado de “poetizar.” Escribe que proviene del antiguo alto alemán *tithón* y la relaciona con la palabra latina *dictare* – repetir, recitar, formular verbalmente-, *diktieren*. La composición de un ensayo o un informe o un tratado, todo ello es *dichten*, poetizar, pero es sólo a partir del siglo XVII que el concepto se refiere exclusivamente a las composiciones lingüísticas de estilo y contenido propiamente poético.

De ese periodo procede la clasificación entre poetizar poético (poemático) y el poetizar prosaico (composición).

El *Dasein* de los pueblos nace y muere con la poesía, pero también influye sobre el destino venturoso o desgraciado de los mismos, al respecto escribe: “con cantos, los pueblos bajan desde el cielo de su infancia a la vida activa, al país de la cultura (*Cultur*). Con cantos ellos regresan, desde entonces, a la vida originaria. El arte es el tránsito desde la naturaleza hacia la formación (*Bildung*), y desde la formación, a la naturaleza.”⁴⁶⁸

Un vaivén en forma de espiral inspirado por el amor a la belleza. Grecia jamás habría sido un pueblo filosófico sin la poesía y sin la religión que representan la pasión lúcida por la belleza.

Empédocles es la autoaniquilación, el temblor y el temor y, finalmente, la fusión con el volcán Etna. En *Hiperión* el amor y la muerte son un regreso a la naturaleza y un renacimiento.

La Belleza alcanza en los dos personajes "el ideal de una totalidad viviente."

De este modo la poesía está en el nacimiento y en la muerte de la filosofía.

Al respecto Martin Heidegger anota en su ensayo sobre el poema *Germania* que el mundo contemporáneo se encuentra muy lejos de “estar en el ámbito de poder de la poesía” porque hemos degradado la capacidad de experimentar, “porque nuestra existencia está entrampada en una cotidianidad de la cual queda excluido el ámbito del poder del arte.” Exilados, fuera de la república de la poesía, debemos volver a su poder, no sin antes librar una lucha contra nosotros mismos. Contra el olvido del Ser.

La lucha por la poesía en el poema es la lucha contra nosotros mismos, en la medida en que, en la cotidianidad de la existencia, somos excluidos de la poesía; ciegos, débiles, y sordos, encallamos en

⁴⁶⁸Martin Heidegger, *Los Himnos de Hölderlin...*, *Op.cit.*, p.34.

la orilla, y no vemos ni escuchamos ni percibimos el movimiento de las olas del mar. Pero la lucha contra nosotros mismos no significa, de ningún modo, una atónita y curiosa autocontemplación anímica (*seelenzergliedernde Selbstbegriffung*), tampoco un contrito sermón "moral", sino que esta lucha contra nosotros mismos es el trabajoso tránsito a través del poema.⁴⁶⁹

La poesía cuenta la historia de la escisión del ser y, simultáneamente, es la representación imaginaria de las batallas internas por unir los fragmentos que somos. Aunque no estamos aún preparados para entrar en el ámbito del poder de la poesía, que mienta el poeta de lo venidero, pues "...nos faltan aún las armas del pensamiento para esta lucha. Lo que ofrecemos son apenas algunas orientaciones, incluso inciertas, indicaciones imperceptibles que deben desaparecer tan pronto aquel de mirada certera se atreva y quiera ir a aquello que le hace señas."⁴⁷⁰

A la manera de los oráculos que no niegan ni afirman, sólo insinúan a la intuición la palabra misteriosa, desocultan al tiempo que ocultan, claro y bosque.

Las divinidades mitológicas de Grecia nombran lo originario, la naturaleza oculta del absoluto, y se devela un absoluto que no es único ni monolítico sino plural. La de Hölderlin es la imagen de la diversidad politeísta. Los dioses paganos superan las incompatibilidades y contradicciones naturales del ser a través del arte.

Friedrich Hölderlin se convierte, escribe Heidegger, en "un griego auténtico lleno de principios poderosos".

Si el amor y la belleza son fuentes de plenitud inagotables... la armonía es elegida a la hora de la reconciliación con el mundo. La conciliación de los contrarios que supera la metafísica de la subjetividad elude la voluntad de poder en la *Fiesta de la paz*: "...por ninguna parte se ve dominación en los espíritus y/ en los hombres."⁴⁷¹

Es un canto a los amantes, a los amigos. Sabe, sin embargo, cuán "velozmente fugaz (es) todo lo celestial... roza sólo por un momento las moradas de los hombres un Dios imprevisto, y nadie sabe ¿cuándo?"⁴⁷²

La verdad como *Aletheia*: ocultamiento y des-ocultamiento.

⁴⁶⁹ *Ibid.*, p.36.

⁴⁷⁰ *Ibid.*, p.37.

⁴⁷¹ *Ibid.*, p.43.

⁴⁷² *Ibid.*, pp.47-49.

El ser humano existe de esa manera para celebrar días de fiesta. Para ello el espíritu del mundo se ha inclinado a los hombres. "Ley del destino es esta, que todos se compenetren,/ que, cuando vuelva la quietud, haya también un lenguaje".⁴⁷³

Un lenguaje que testimonie la pertenencia del hombre a la tierra y a la historia.

Somos como el fuego que duerme en la rama seca o en el pedernal, y luchamos e intentamos encontrar en todo momento el fin de nuestra estrecha prisión. Pero acaban llegando los momentos de la liberación que compensan siglos de lucha, momentos en que lo divino sale de su celda, en que la llama se desprende de la madera y se eleva victoriosa sobre la cenizas, en que nos parece que el espíritu libre, olvidadas la pena y la servidumbre, vuelve en triunfo a las galerías del sol.⁴⁷⁴

Volver a la llama, más allá de la forma, arder en la libertad de lo sacro. Ni pena ni servidumbre acosan a los espíritus libres. El entusiasmo por la libertad como fundamento del ser en algún momento se cruzó con las humaredas jacobinas de la Revolución Francesa. Hölderlin, Hegel y Schelling bailaron juntos para celebrar ese paso en la historia de la humanidad.

Luego, con la sangre inocente derramada, cambiaron de opinión.

Por ese tiempo las circunstancias escolares son muy incómodas y se agravan por las nuevas y más rígidas normas impuestas a los becarios del seminario de Tubinga. Una de las restricciones consistía en la prohibición de fumar y Hölderlin era un fumador empedernido, así que estalló contra las autoridades del seminario escribiendo: "...no estamos hechos para que arbitrariamente se juegue con nosotros."⁴⁷⁵

Amaba la libertad como la potencia con la que él, el ser, es lo que es.

Carlos Durán y Daniel Innerarity, traductores al castellano de *Los himnos de Tubinga*, destacan como "segunda línea de fuerza" la vocación por la libertad que en realidad era la vocación poética.

Algunos poemas de este periodo (1789-1793) hablan del llamado.

En una carta dirigida a su hermano en el verano de 1791 le dice: "éste es mi máximo deseo: vivir retirado y en paz, poder escribir libros y no morir de hambre por ello..."

⁴⁷³ *Ibid.*, p.53.

⁴⁷⁴ Friedrich Hölderlin, *Hiperión o el eremita en Grecia*, Hiperión, Madrid, 2010, p.79. Traducción y prólogo de Jesús Munárriz.

⁴⁷⁵ Friedrich Hölderlin, *Los himnos de Tubinga*, Hiperión, Madrid, 1997 (primera reimpresión), p.16. Traducción y estudio introductorio de Carlos Durán y Daniel Innerarty.

¿Sabes tú cuál es la raíz de todos mis males? Yo quiero vivir del arte, al que está apegado mi corazón, y tengo que gastar mis fuerzas entre los hombres de tal forma que a menudo me siento cansado de la vida: y ¿por qué? Pues porque el arte da de comer a sus maestros, pero no al discípulo. Pero algo así sólo te lo cuento a ti." ⁴⁷⁶

La vocación libertaria, el espíritu libre y singular del escritor, está presente en la invitación a la renuncia de la corruptora vida cortesana. Así aparece en la *Canción de la amistad*:

¡Hermanos! Dejad que los necios piensen
cómo ganar el favor de los príncipes,
cómo acumular bien y oro;
el noble corazón puede renunciar sonriendo;
ser amado, saberse amado,
éste es el premio de sus acciones.⁴⁷⁷

Ni Hegel, ni Schelling ni Hölderlin deseaban ser profesores universitarios, querían ser primero escritores y para lograrlo era fundamental comenzar por la defensa de la libertad para elegir ser su propio ser.

Gotthold Stäudlin, editor de los primeros poemas, impresionó a Hölderlin por la defensa pasional de la libertad creadora, pues sostenía que "La ley ha convertido en paso de caracol lo que hubiera sido vuelo del águila".

La Revolución Francesa los entusiasma fugazmente: es la promesa de la liberación del poder personal del déspota. Es el tránsito al Estado de derecho. Se festina la "...Era libre que ha de venir."

Un gradual desencanto apagó la esperanza de hermandad nacida de la Revolución Francesa.

Sólo queda entonces la redención del género humano por el arte divino: el héroe de la mitología griega.

Hiperión.

⁴⁷⁶ *Ibid.*, pp.13-16.

⁴⁷⁷ *Ibid.*, p.47.

***Hiperión* (1797)**

Escribe Pierre Bertraux, en su famosa biografía, que “para Hölderlin la poesía es una manera de acción, el poema (en el sentido más extenso del término) es un acto. Hölderlin escribe para actuar sobre aquellos que lo leerán, para transformarlos.”

En *Hiperión* la belleza del lenguaje se engarza con un sentido teleológico de la historia, pues aspira a sentar las bases para una nueva educación estética del ser humano, muy lejos del corrompido escenario de Alemania: “...el poeta tiene por misión la de convertir un pueblo de sujetos en un pueblo de ciudadanos...”⁴⁷⁸ Esta propuesta ha sido interpretada con frecuencia como una suerte de ontología estética.

Diótima, la amada de Hiperión, lo dice muy claramente cuando renuncia al amor para permitir que el héroe cumpla su destino: “Tú debes, tú serás el educador de nuestro pueblo.”

Richard Wagner repite, tiempo después, la historia de amor inconcluso, esta vez entre Sigmund y Brünhilde: un amor incestuoso entre hermanos engendra el héroe educador: Sigfried.

¿Quién es Hiperión...?

Es el que mora en lo alto y puede observar cuanto ocurre en la tierra. Es hijo de Urano (Dios del cielo) y Gea (diosa de la tierra) y uno de los seis titanes (Océano, Ceo, Crío, Hiperión, Jápeto y Cronos). Las otras seis poderosas figuras mitológicas eran mujeres: las titánidas (Tea, Febe, Mnemosine, Temis, Tetis y Rea). Hiperión era considerado por su origen un Dios de la observación, hermano de Cronos y Rea: los progenitores de la primera generación de los dioses olímpicos.

Hiperión sostiene relaciones con su hermana Tea, la diosa del fuego, de ellos descienden Helios (Dios del sol), Selene (diosa de la luna) y Eos (la aurora).

(370)

⁴⁷⁸ Pierre Bertraux, *Hölderlin, ou le temps d'un poète*, Gallimard, Francia, 1983. (Traducción mía).

Tea, al gran Helios y a la resplandeciente Selene
y a Aurora, que a todos los terrestres reluce
y a los inmortales dioses que habitan el cielo espacioso,
procreó, por Hiperión en amor sujeta.⁴⁷⁹

Bertaux encuentra que es la *Teogonía* de Hesíodo la que revela el nombre del poema. Con *Hiperión* Hölderlin quiere referirse a un tiempo y a un mundo anterior a los propios dioses del Olimpo. Y revivir el espíritu de Grecia para la humanidad de su tiempo.

En la *Teogonía*, considerada como la *Biblia* de los griegos, se canta a la genealogía del cosmos y al origen del universo, la sucesión cronológica de los dioses olímpicos hasta la cuarta generación.

Aquí el nacimiento de Hiperión.

(105-110)

Salve, hijas de Zeus, el deleitoso canto donádme.
Celebrad la sacra stirpe de los dioses siempre existentes,
Los que de Gea nacieron y de Urano estrellado,
y de Noche tenebrosa, y los que crió Ponto salobre;
(decid cómo, primero, los dioses y la tierra nacieron
y los ríos y el ponto infinito, que furioso se hincha,
y los astros resplandecientes y, arriba, el cielo espacioso;
y los que de ellos nacieron, dioses donadores de bienes,
y cómo dividieron las riquezas y honores partieron
y en fin cómo, primero, el multidoblado Olimpo ocuparon.
Esto decidme, oh musas, que tenéis moradas olímpicas,
Desde el principio y decid, de ello, qué fue lo primero.⁴⁸⁰

(130)

Gea procreó primeramente, igual a sí misma,
a Urano estrellado, porque todo alrededor la cercara,
y fuera de los dioses beatos cimiente siempre seguro.
Y las altas Montañas procreó, amenas guaridas de diosas,
las Ninfas, que habitan en los montes de muchos senderos.⁴⁸¹

(135)

Ella parió aun al piélagos estéril, que furioso se hincha,
a Ponto, sin amor deleitoso; y luego parió,

⁴⁷⁹ Hesíodo, *Teogonía*, Unam, México, 200, p.13. Versión de Paola Vianello de Córdoba.

⁴⁸⁰ *Ibid.*, p.4.

⁴⁸¹ *Ibid.*, p.5.

con Urano habiendo yacido, a Océano profundo de vórtices,
y a Ceo y a Crío y a Hiperión y a Japeto,
y a Tea y a Rea y a Mnemosine y a Temis,
y a Febe de aurea corona y a Tetis amable.
Tras ellos nació el más joven, Cronos de mente tortuosa,
el más terrible de los hijos, y odió al padre fecundo.⁴⁸²

Como es relatado por Hesiodo, Gea fabrica una hoz gigantesca para matar a su esposo y liberar a sus hijos de la cruel oscuridad, de la invisibilidad que les imponía el padre de los dioses. Cronos es el único de los hijos de ambos que vence el miedo y comanda el asalto de los titanes contra el cruel poder de su padre Urano.

(155)

En efecto, todos los que de Gea y de Urano nacieron,
los más terribles de los hijos eran, y odiosos al padre
Desde el principio; y cada vez que uno de ellos apenas nacía,
lo escondía –y no lo dejaba salir a la luz-
en el seno de Gea, y se alegraba por su obra malvada,
Urano; mas adentro gemía Gea la inmensa
Sinténdose llena, y meditó una treta mala y dolosa.⁴⁸³

(160)

En seguida, habiendo creado la especie del griseo adamante,
Fabricó una gran hoz y enseñóla a sus hijos,
y dijo, animándolos, en su corazón afligida:
“Hijos míos y de un padre furioso, si obedecerme
queréis, nos vengáramos de la cruel injurias del padre
vuestro; pues él primero maquinó obras indignas.”

(165)

Así habló. Y a todos los invadió el miedo, y de ellos ninguno
dijo palabra; mas, animándose, el gran Cronos tortuoso,
en seguida, a la augusta madre respondió con palabras:

(170)

“Madre, yo podré –lo prometo- llevar a cabo esa empresa,
porque no tengo cuidado del padre nefando
nuestro; pues él primero maquinó obras indignas.”

Así habló y se alegró grandemente en su alma Gea,
lo ocultó y lo metió en acecho, y puso en sus manos
la hoz de afilados dientes, y le expuso todo el engaño.⁴⁸⁴

⁴⁸² *Ibid.*, p.5.

⁴⁸³ *Ibid.*, p.6.

⁴⁸⁴ *Ibid.*, p.6.

(175)

Llegó, conduciendo a la noche, el gran Urano, y en torno de Gea, deseoso de amor, se extendió y se alargó en todas partes, mas el hijo desde el acecho tendióse con la mano izquierda, y con la derecha asió la hoz enorme, larga, de afilados dientes, y los genitales del padre con vehemencia amputó, y los echó tras de sí a dispersarse, después.⁴⁸⁵

De las gotas de sangre recogidas por Gea nacieron después las Erinias, los Gigantes, las Ninfas y, finalmente, de la tierra al mar fueron arrojados los genitales de Urano “y, en torno, una blanca espuma del miembro inmortal manaba.”

De esa espuma sacra nació Afrodita en las costas de Chipre.

En los *Himnos homéricos*, por su parte, es posible encontrar en el canto XXXI, destinado *Al sol*, el mismo origen que Hesíodo le atribuye a Hiperión:

Comienza, oh musa Calíope, hija de Zeus a celebrar de nuevo al resplandeciente Sol, a quien Eurifaesa, de ojos de novilla, dio a luz para el hijo de la Tierra y del estrellado Cielo, Casó, pues, Hiperión con la gloriosa Eurifaesa, su hermana germana, la cual le dio hermosos hijos: la Aurora de rosados brazos, la Luna de lindas trenzas y el infatigable Sol, parecido a los inmortales.⁴⁸⁶

La *Canción del destino de Hiperión* es uno de los poemas más traducidos de Hölderlin al castellano. El texto apareció originalmente en la carta vigésimo octava de la segunda parte de la novela publicada en 1799.

Fernando Maristany, Manuel de Montoliu, Carlos Riba, Luis Cernuda, Jesús Munárriz, entre otros, fueron seducidos por el poema al que Johannes Brahms convirtió en *Schicksalslied* (1870). En el poema se contrasta un mundo inicial bello y armónico que, con el tiempo y la historia, deviene escindido. No obstante, se abre la condición de posibilidad de un retorno poético a lo originariamente uno (*Seyn Schlechtin*). Pero, ¿para qué tiene que

⁴⁸⁵ *Ibid.*, p.6.

⁴⁸⁶ Homero, *Iliada*, Losada, México, 2006, p.499. Traducción de Luis Segalá y Estalella con introducción y edición de Pedro Henríquez Ureña.

ocurrir tal división? La respuesta de Hölderlin es clara en el ensayo “Sobre la distinción de los géneros poéticos”:

...para que todo haga frente a todo, y para que cada parte resulte a su entero derecho, a su entera medida de vida, y cada parte sea, en el proceso igual al todo en complejidad y, por el contrario, sea en el proceso el todo el igual a la partes en determinatez, aquél gane en contenido, éstas en intimidad, aquél en vida, éstas en vivacidad, aquél en el proceso se sienta a sí mismo más, pues es ley eterna que el todo rico en contenido se sienta en su unitariedad no con la determinatez y vivacidad, no en esta unidad sensible en la que se sienten sus partes – que son también un todo, sólo que más ligeramente ligadas-, de modo que puede decirse que, cuando la vivacidad, la determinatez, la unidad de las partes, en la que la totalidad de ellas se sienten, sobrepasan el límite impuesto a ellas y se vuelven pasión y, lo más posible, absoluta decisión y singularización, sólo entonces el todo se siente en estas partes tan vivente y determinado como se sienten en su totalidad –más limitada- aquéllas en un estado más quieto, pero también movido (así, por ejemplo, el temperamento lírico –más individual- donde el mundo individual busca resolverse en su vida más cumplida y más pura unitariedad, y, en el punto en que se individualiza, en la parte en las que sus partes confluyen, parece en el más íntimo sentimiento perece, sólo allí el mundo individual se siente en su totalidad, sólo allí, donde el que siente y lo sentido quieren separarse, allí, del modo más vivaz y determinado, unitariedad más individual es presente y resuena).⁴⁸⁷

En el necesario albedrío de Zeus es donde reside “el comienzo ideal de la separación efectivamente real.” La separación conoce la extrema tensión de los opuestos y regresa sobre sí misma,”allí donde las partes, al menos las originariamente más íntimas, en su particularidad, como estas partes, en este lugar del todo, se suprimen, y surge una nueva unitariedad.” Nueva unidad nacida en la diversidad.

No son el prestigio y la fama, o la comodidad económica, los motivos que mueven a Hölderlin. Tampoco esgrime a la creatividad o a la búsqueda de una pretendida originalidad individual del poeta, que, al fin y al cabo, confiesa no saber qué cosa es la originalidad.

El poema nace con la experiencia, de la existencia del ser humano en el tiempo histórico.

⁴⁸⁷ Friedrich Hölderlin, *Ensayos, Op.cit.*, p.89.

Los pedagogos alemanes, por ejemplo, solían usar la novela para iniciar a sus estudiantes en la cosmovisión griega y, de paso, identificaban y comparaban la geografía, ríos, ciudades y montañas, del mundo griego antiguo con la configuración del presente.

Pierre Bertraux afirma que Hölderlin tiene entre sus ancestros franceses al teólogo, poeta, humanista, utopista y educador François de Salignac de *La Mothe-Fénelon* (1651-1715). Vale la pena detenerse brevemente en la obra de un pensador que, entre otras cosas, proponía que para alcanzar una buena educación había que sumar, a la fuerza de la inteligencia, la fuerza del amor, porque el amor es la forma más alta del ser. Habla de un amor desinteresado cuya bandera es la gratuidad suprema: el amor puro. Sobre este tema traba una célebre polémica con Bossuet.

Es una mujer mística, Madame Guyon, la que le descubre a Fénelon el quietismo, un movimiento religioso que termina por llevarlo a la desgracia social y a la bancarrota económica. El filósofo francés se adscribe al movimiento porque, como Hölderlin, está profundamente desencantado de la insulsa realidad política y social del reino de Luis XIV. Escribe Fénelon que el monarca "...ha introducido en la corte un lujo monstruoso e incurable" que empobreció a toda Francia.

Las aventuras de Telémaco constituyen una propuesta de educación estética para la humanidad. Méntor es el sabio preceptor de Telémaco y le aconseja no dejarse seducir por los placeres y los elogios del mundo; en realidad Méntor es la figura tras de la cual se encuentra la voluntad protectora de la diosa Minerva, la diosa de la sabiduría. Es un libro contra el veleidoso dispendio de riquezas de la Corte de Luis XIV, contra el venenoso e hipócrita artificio del elogio. Es un alegato contra la desmesura de los deseos, contra *la hybris*.

El pasaje del encuentro entre Telémaco y Calipso –la misma diosa que mantuvo cautivo a su padre Ulises- es relevante en la medida que los cantos de las ninfas invocan a Baco y a la educación recibida del sátiro Sileno.

Calipso cuenta a Telémaco los desdenes mayúsculos de Ulises que, pudiendo ser inmensamente feliz e inmortal, a su lado, prefirió neciamente regresar a su patria, a Ítaca. Y renunciaba a sabiendas de que volvería a su condición primigenia, a la dimensión finita de los seres humanos, al encuentro con el azar y con la muerte. Otra vez aparece la opera

wagneriana *Tanhäuser* que en libertad decide por el amor y la vida miserable de los seres humanos en lugar de la plenitud estética y erótica que Venus le prometía eternamente.

Las aventuras de Telémaco reducen al hijo de Ulises a la esclavitud. Es Egipto. Telémaco se encuentra hundido, abatido y derrotado. Le indigna su condición de esclavo y anhela la muerte, pero Méntor le recuerda el heroico ejemplo de Ulises: “que fue superior a todas las desgracias.”

Mientras permanezca en Egipto, Telémaco registra la buena educación moral de los jóvenes egipcios. Aprenden la sobriedad, el amor a las artes y las letras, el desinterés y el deseo de la honra. Un rey educado de esa manera gobierna desde el amor. Y el vínculo que construye con los súbditos es cien veces más fuerte que el de los reyes que gobiernan sobre la crueldad y el miedo.

Como Francois Fénelon también Hölderlin es preceptor. Los dos trabajan para la formación de la élite aristocrática y financiera. Fénelon es profesor privado del nieto de Luis XIV y Hölderlin de un niño de una acaudalada familia de comerciantes y banqueros.

Algunos intérpretes ven en la filosofía de Fénelon la continuidad del misticismo español del siglo XVI y del predominio de las ideas amorosas de San Agustín, que lindan con el desprecio de uno mismo.

Hiperión es -como Telémaco- un adolescente griego que quiere liberar a su patria y a su familia de cualquier expresión del yugo colonial y cultural ejercido por Francia.

No es una mascarada, Hiperión es un griego moderno, un griego contemporáneo amante de la libertad: un ser humano dispuesto al sacrificio para alcanzar el ser histórico; es decir, la descolonización y la elevación de un pueblo a la responsabilidad patriótica.

El *Hiperión* es una novela dividida en cuatro libros, es un poema que dibuja un comportamiento circular o, mejor dicho, espiral, del tiempo y la historia, en la que la tensión entre historia y futuro queda en la incertidumbre, aunque la mirada sigue puesta en el pasado ideal o, mejor dicho, en la resurrección del espíritu griego. La obra suele ser dividida en tres momentos claves: el primero es la amistad con Alabanda y la belleza como absoluto permanente del ser, el segundo es el amor de Diótima y, finalmente, la libertad de Hiperión que se resuelve en el cambio heracliteano.

Adamas era un viejo, Hiperión un adolescente y Diótima una mujer. Grave, tenor y soprano.

Paul de Man encuentra que cada una de las partes tiene “una estructura cíclica interna” con una órbita excéntrica que quiebra la unidad frágilmente alcanzada. Alabanda se burla de Hiperión, Diótima muere y Adamas se aleja. Muerte y abandono.

Hiperión pertenece a los tempranos acercamientos a los griegos, por ello, en opinión de Salvador Mas, los dioses antes que ser objetos pensados son realidades sentidas. En los poemas tardíos como *Pan y vino*, *Lamentos de Mneón por Diótima* y *El Archipiélago* los dioses griegos retoman el rumbo del destino: “si en los primeros poemas la palabra poética dice a los dioses, en estos últimos es medio a través del cual acontece la presencia de la divinidad.”

La de Hölderlin es una forma poética de interpretar y resolver el curso trágico del devenir de la historia humana, del ser escindido, una propuesta que no es una huida, “sino como la invención de lo que en realidad no existe,” lo indecible es posible con la disolución del mundo real:

Pero lo posible, que entra en la realidad efectiva en tanto que realidad efectiva se disuelve, lo posible actúa, y efectúa tanto la sensación de la disolución como el recuerdo de lo disuelto...La nueva vida es ahora efectivamente real; lo que debía disolverse, y se ha disuelto, es ahora posible (idealmente antiguo), la disolución es ahora necesaria y porta su carácter peculiar entre ser y no ser. Ahora bien, en el estado entre ser y no ser, por todas partes lo posible se hace real, y lo efectivamente real se hace ideal. ⁴⁸⁸

Lo posible actúa y se convierte en realidad efectiva disuelta, se disuelven con ella las sensaciones y hasta el recuerdo de la realidad efectiva desaparece de la memoria. Es el umbral del nuevo comienzo y lo posible, la disolución, “porta su carácter peculiar entre ser y no ser” y se hace efectivamente real.

Se trata de una superación en la que lo posible, lo efectivamente real, se transforma en ideal. De nuevo la superación de la metafísica de la subjetividad.

Hiperión recorre el camino del cuidado del ser.

Rememora el tiempo de su vida entre los golfos de la Hélade.

⁴⁸⁸ Friedrich Hölderlin, “El devenir en el perecer” en *Ensayos*, *Op.cit.*, pp.106-107.

Entre el Parnasso y el Helicón. Admira y envidia a los seres humanos “que encuentran su alegría y su fuerza en la prosperidad de su patria.” Pero la realidad es inevitable, el ensueño es roto por los sombríos aullidos del chacal que salen de los antiguos monumentos griegos.

El destino del héroe no es lo único que le interesa descifrar a Hölderlin sino sobre todo el proceso histórico, el movimiento del mundo (*Weltbewegung*) que él caracteriza como el “ocaso o tránsito de la patria.”

El crepúsculo, la caída de Atenas, representa el núcleo de la novela y la tragedia: *Hiperión* y *Empédocles*.

La idea del poeta es clara cuando escribe en sus *Notas a Antígona* que “...la vuelta (*Umkher*) a la patria es la vuelta de todos los modos de representaciones y formas.” En realidad es la disolución de un mundo antiguo y la emergencia o construcción (*bildung*) de un mundo nuevo.

Hiperión dialoga con Belarmino para quejarse de la precariedad con la que regresa a la patria, sin posesiones materiales, sin amores ni familiares cercanos, se prepara para el fin: “Desconocido y solitario, vuelvo a mi patria y vago por ella como por un vasto cementerio, donde tal vez me espere el cuchillo del cazador, a quien nosotros los griegos somos tan del agrado como la caza del bosque”.⁴⁸⁹

Desde ahí, con la humildad de *Edipo en Colono*, Hiperión narra a Belarmino sus errancias infantiles por Grecia. La infancia es el periodo de la libertad, pues aún no aprende a usar el maquillaje del camaleón: “colmado de riquezas, conoce su corazón e ignora las miserias de la existencia. Como no sabe qué es la muerte, es la inmortalidad.” Alejado de los conflictos con el ser, vive encantado sin el yugo de las normas y las leyes del destino. Por ello se arrepiente de haber asistido a las escuelas que lo volvieron razonable y lo arrastraron a la desgracia.

Agrega que fue en las escuelas donde aprendió a diferenciarse, y, lo aprendió de tal manera, que ahora se encuentra aislado “en medio de las bellezas del mundo.”

Pero los hombres no pueden soportar esto. Lo divino tiene que volverse como uno de ellos, tiene que notar que ellos también están ahí, y antes de que la naturaleza lo expulse de su paraíso, los hombres

⁴⁸⁹ Friedrich Hölderlin, *Hiperión o el eremita en Grecia*, *Op.cit.*, p.24.

lo arrancan de él y lo arrojan al campo de la maldición, para que se gaste trabajando con el sudor de su frente.⁴⁹⁰

El abandono de la infancia es la condena a la esclavitud, es la separación del inocente Estado de Naturaleza y el tránsito a un violento y ególatra Estado de servidumbre.

Un alud de sentimientos decadentes provocan en Hiperión las memorias de su patria, siente hundirse en el lodo de un pantano o, peor aún, experimenta la sensación de que alguien le cierra la ventanilla del féretro cada vez que su pensamiento se dirige a Alemania.

Se receta a sí mismo olvido y el retorno al lugar del origen: “al seno de la Naturaleza inmutablemente serena y hermosa.” Se enfrentan el *Dasein* de Grecia y el sombrío *Dasein* de Alemania. Dos destinos del ser humano y una poética rebelión metafísica.

Sólo la contemplación de la naturaleza apacigua el dolor del aislamiento, el sufrimiento de la escisión de los seres; sólo su belleza transforma la vida y la funde con la divinidad:

Ser uno con todo, ésa es la vida de la divinidad, ése es el cielo del hombre. Ser uno con todo lo viviente, volver, en un feliz olvido de sí mismo, al todo de la naturaleza, ésta es la cima de los pensamientos y alegrías, ésta es la sagrada cumbre de la montaña, el lugar del reposo eterno donde el mediodía pierde su calor sofocante y el trueno su voz, y el hirviente mar se asemeja a los trigales ondulantes.

¡Ser uno con todo lo viviente! Con esta consigna, la virtud abandona su airada armadura y el espíritu del hombre su credo, y todos los pensamientos desaparecen ante la imagen del mundo eternamente uno, como las reglas del artista esforzado ante su Urania, y el férreo destino abdica de sus soberanía, y la muerte desaparece de la alianza de los seres, y lo imposible de la separación y la juventud eterna dan felicidad y embellecen al mundo...¡Oh, sí! El hombre es un dios cuando sueña y un mendigo cuando reflexiona.⁴⁹¹

Volver por un olvido de sí mismo al Todo de la Naturaleza. Formar una sola cosa con todo lo que vive y desaparecer las leyes que frenan la creación y el genio de los artistas. El destino renuncia a su imperio y la muerte flexibiliza, abre excepciones, al imperativo universal que la liga a los seres humanos. Entonces el artista, embriagado de gozo divino desafía a la tumba y al tiempo –como escribió Hölderlin en el *Himno a la diosa armonía*.

⁴⁹⁰ *Ibid.*, p.27.

⁴⁹¹ *Ibid.*, pp.25-26.

Son las alas seráficas que ascienden a la especie y abren las puertas del jardín de las Hespérides y la célebre expresión de que el hombre es un Dios cuando sueña y, por el contrario, muestra su penuria, su precariedad, cuando es mordido por el pensamiento. ¿Quién es Urania? Hölderlin le dedica uno de sus himnos:

Himno a la diosa de la Armonía

Alegre, como si pudiera hacer feliz a la criaturas,/ audaz, como si los espíritus me venerasen,/ se acerca mi amor a ti, ¡oh sublime!/,
para contemplar tu santuario./ Y arde el visionario/ embriagado de gozo divino por el presentimiento,/ y, más la bandera del vencedor desafía a la tumba y al/
tiempo.

...

Reinando sobre la olas del viejo caos,/ majestuosamente esbozaste una sonrisa,/ los salvajes elementos se amaron/ y volaron hacia tu llamada./ Felices en la bienaventurada hora nupcial,/ los seres se enlazan entre sí;/ en el cielo y sobre el orbe de la tierra/ te veías, Maestra, reflejada en imágenes./

...

Desde los bosques se encamina hacia el campo/ primaveral/
con hermosura celestial el hijo de los dioses,/ a quien ella eligió desde un principio/ para ser su noble y fiel imagen:/ saludado con ternura por los aromas del paraíso,/ ahí esta él con delicioso asombro,/ y para establecer la gran alianza del amor,
Urania le dirige este canto:/

...

Para encontrar con mayor esplendor mi imagen en ti,/ te inspiré fuerza y arrojo,/ para comprender las leyes de mi reino,/ para ser creador de mis criaturas./ Sólo en sombras me vislumbrarás,
pero ¡ámame, hijo, ámame!/ En el más allá verás mi claridad,/ en el más allá recibirás el pago de tu amor./

...

Libres y poderosos, como las olas del mar,/ puros como los rayos en el Elíseo,/ poneos a su servicio en el umbral del templo,/ sed sublime sacerdocio de la verdad./ ¡Fuera la locura dominante,/ fuera la arrogancia blasfemia mentirosa y decadente!/ ¡Alzad la inmaculadora bandera de la sabiduría!/ ¡Gloria a los justos y canciones de victoria!/
...

...

Ved cómo la arrogancia y el conflicto son/ aniquilados,/ el fraude y la ciega mentira se vuelven ahora mudos,/ se ha separado radicalmente la luz de la tinieblas,/ purificada por la verdad del templo silencioso./ Ha cesado la lucha de nuestros deseos,/ la paz del cielo ha ganado la acalorada batalla/ y el homenaje sacerdotal/
recompensa la sobriedad divina./

...

¡Venid a entonar con nosotros el canto de júbilo,/ quienes habéis recibido el amor de la Creadora!/ ¡Multitudes! Venid hacia la reina,/ abriros paso triunfalmente./ ¡Dioses de la tierra, arrojad las coronas!/ ¡Celebrad, multitudes, lejos y cerca!/ Y vosotras, estrellas de Orión, haced eco:/ ¡Santa, santa es Urania!⁴⁹²

La sonrisa amante de Urania unió los salvajes elementos para reinar sobre el caos, la arrogancia y el conflicto aniquilados: “¡Fuera la locura dominante!” En Urania se cumple la filosofía de Heráclito. “Para los que escuchan no a mí, sino lo que yo digo, la sabiduría consiste en reconocer que todas las cosas son, en realidad, una sola.”

Y del mismo Heráclito procede el pensamiento de que “el sentimiento es la realidad en la que todas las cosas se relacionan entre sí.” Es en el amor donde el fraude y la ciega mentira desaparecen. Las ideas platónicas y agustinianas del amor rondan el espíritu de sus versos.

De la misma manera, cuando Hölderlin, refiriéndose a la Creadora, anuncia la forma en que se presiente la sabiduría: escribe que “sólo en sombras me vislumbrarás.” No otro es el contenido del aforismo, el primero en el orden que les asignó Giorgio Colli en la reciente edición crítica de los fragmentos de Heráclito, en el que se refiere al oráculo de Delfos: “El señor, al que pertenece el oráculo que reside en Delfos, ni descubre ni esconde, sólo insinúa.”⁴⁹³

También despliega Hölderlin en Urania la imagen de la unidad en la contradicción, aquella que Heráclito comprime de la manera siguiente: “los elementos opuestos convergen, pero de sus divergencias brota la más bella armonía; de hecho, la realidad entera surge de la confrontación.”

En el poema observo, asimismo, la imagen de la armonía del contrapunto o antagónica, la que “precisamente en la separación (se) hace realidad la coincidencia consigo mismo”, la tensión a un tiempo vida y muerte, la metáfora del arco y la lira: “en realidad el nombre del arco es “vida”, aunque su acción es muerte” (vida y arco eran nombradas en griego con la misma palabra: *Bios*). Hölderlin llama a las multitudes del cerca y del lejos, a los poetas, a caminar triunfalmente, amorosos y entusiasmados hacia la Creadora.

⁴⁹² Friedrich Hölderlin, *Los himnos de Tubinga*, *Op.cit.*, pp.67-75.

⁴⁹³ Giorgio Colli, “Heráclito” en *La sabiduría griega*, Trotta, Madrid, 2010. Traducción de Dionisio Mínguez Fernández.

Nuevamente la herencia de Heráclito: “Todos los hombres pueden tener la suerte de reconocerse a sí mismos y experimentar lo inmediato”. Es la posibilidad de redención del ser humano, el deseo radical de transformar la historia de la humanidad, considerándola como una obra de la divinidad, como arte sacro.

El pensamiento, la reflexión, por el contrario, destruyen la unidad de la contemplación e *Hiperión* retorna al aislamiento y a la soledad Y el refugio del universo eternamente uno desaparece y la naturaleza cierra sus brazos. La caída desde la cumbre hasta la que se eleva es debida a la reflexión, con ella vuelven la angustia y el miedo del ser mortal y se desvanece el refugio que la Naturaleza parecía haberle regalado... "y permanezco ante ella como un extraño, sin comprenderla."

Martin Heidegger dedica una reflexión al poder del pensamiento heracliteano en la comprensión del ser de Hölderlin. Heráclito ha dominado el pensar y saber alemán a tal extremo que, continúa Heidegger, es una genealogía a la cual “Hölderlin se sentía perteneciente”.

Para ilustrar el parentesco filosófico Heidegger cita un aforismo de Heráclito:

Ellos no entienden (a saber, los que se arrastran cotidianamente en su *Dasein*) qué y cómo, lo que para sí está separado, sin embargo coincide en sí; una armonía antagónica es esa, como en el arco y la lira (donde los extremos más apartados están tensamente unidos, tensión que sin embargo, precisamente, posibilita el disparo de la flecha y el acorde de las cuerdas, es decir, el Ser. ⁴⁹⁴

La naturaleza oculta del ser es una armonía antagónica que no se muestra a las miradas cotidianas y su comprensión es sólo externa, porque el auténtico poder del ser es una armonía, una intimidad. No es la armonía sin tensiones; por el contrario, la disputa de los poderes “en sus respectivos límites” son ellos mismos el camino de la armonía. La delimitación, observa Heidegger, no se resuelve en restricción sino en destrabamiento (*Ent-shrankung*).

Son la lucha y el conflicto “los que determinan todo de raíz.” Otro fragmento de Heráclito citado por Heidegger aclara lo anterior:

⁴⁹⁴ Martin Heidegger, *Los himnos de Hölderlin...*, *Op.cit.*, p.114.

La lucha es para todo lo ente, ciertamente, el padre, pero también soberano de todo lo ente, y en verdad, a unos los hace manifiestamente como dioses, a los otros como hombres, a los unos los muestra como siervos, a los otros, empero, como señores.⁴⁹⁵

La lucha es el padre de todo lo ente, pero en el sentido de que simultáneamente “salvuarda y gobierna” al ente en su esencia. Esto es, no es una polémica casual, fugaz, que desaparece al cumplirse, porque dondequiera que la lucha cesa aparece la degradación: “comienza el estancamiento, la nivelación, la mediocridad, la mansedumbre, la atrofia y la decadencia...la lucha crea la posibilidad decisiva sobre la vida y la muerte.”⁴⁹⁶

Hiperión nace entre las musas que inspiran el *Himno a la libertad* (1792). Cumple las hazañas de los *Los himnos de Tubinga* (1790-1793) que son poemas escritos durante su estancia en ese seminario: una búsqueda del inicio, del origen. La Grecia clásica propuso el ideal de la *paideia* y consolidó en instituciones y obras de arte un modelo (*Urbildern*). El modelo de la Belleza que se resuelve en develar lo bello de la Naturaleza, como una expresión de la divinidad, habita en todos los seres humanos.

Es el tiempo del inicio, que no del comienzo, como bien ha observado Heidegger al momento de discernir poéticamente sobre *Germania*, un poema que convirtió en curso de filosofía durante el invierno de 1934 en la Universidad de Friburgo.

El comienzo es inmediatamente dejado atrás, desaparece en el curso del acontecer. El inicio, el origen, en cambio, aparece, antes que nada, en el acontecer, y está plenamente presente recién en su final...Ciertamente nosotros, hombres, nunca podemos iniciar con el inicio –sólo un dios puede-, sino que debemos comenzar, es decir, empezar, con algo que primero guíe o lo indique...Situamos el poema “Germania” en el comienzo, para referirnos al inicio. Con esto se dice: este poema llama la atención sobre el origen, lo más lejano y lo más difícil, lo que nos sale al encuentro, en definitiva, bajo el nombre de Hölderlin.⁴⁹⁷

⁴⁹⁵ *Ibid.*, p.115.

⁴⁹⁶ *Ibid.*, p.115.

⁴⁹⁷ *Ibid.*, pp.17-18.

Un inicio, el origen, “lo más lejano y lo más difícil”, lo que nos sale al encuentro de la poesía de Hölderlin es el ser. Porque lo originario, dice Hölderlin, devela la naturaleza oculta del ser.

Tanto en *Germania* como en *Hiperión* el motivo del poeta-filósofo es la patria.

Y tanto en uno como en otro se cierne la amenaza de “un charlar ocioso “en torno a” y “sobre” poemas. Podría ser un exceso de verborrea. Pero al mismo tiempo Heidegger recuerda que la filosofía alumbra el camino “con la fría audacia de los conceptos” y que puede conducir, de igual forma, a la ruina del goce estético del poema. Más aún, continúa el autor de *Aportes...*, “se presenta ahora el peligro de pensar demasiado, sobre todo ahora, que parece que el pensamiento estaría próximo a ser suprimido por completo”⁴⁹⁸ -una crítica abierta de Heidegger al régimen fascista de Hitler, muchos la consideran un apunte muy débil.

Y, sin embargo, Heidegger entiende que ambos riesgos, pensar y hablar excesivamente sobre los poemas de Hölderlin, son compañías permanentes del trabajo de descubrir el discurso adecuado para *Germania*: “La dedicación poética a su poesía sólo es posible como confrontación pensante con la revelación del Ser (*Seyn*), conquistada en esta poesía”, como lucha contra nosotros mismos.

En Hölderlin encontramos, como en nadie, la sed insaciable de infinito, el infinito griego que Heinrich Heine identifica con el renacimiento del protestantismo: “El amor por lo griego y el ansia de imitarlo –escribe Heine- no nació entre nosotros sólo por obra de los eruditos griegos que llegaron a la Europa Occidental tras la caída de Bizancio: la realidad es que también en el arte, como en la vida, levantaba la cabeza un fuerte protestantismo.”⁴⁹⁹

El protestantismo así entendido es un movimiento europeo plural que valoriza no sólo la prosa y la poesía de Alemania sino el erotismo de la pintura y de la escultura de Roma. Para Heine los muslos de la Venus de Ticiano, carne en flor, son dos tesis más trascendentes que las que pegó Lutero en la Iglesia de Wittenberg.⁵⁰⁰

El espíritu griego de Hölderlin se dibuja en la misión poética, en el itinerario que Hiperión despliega en *Los himnos de Tubinga*. En los cantos a la inmortalidad, a la libertad;

⁴⁹⁸ *Ibid.*, p.19.

⁴⁹⁹ Heinrich Heine, *La escuela romántica*, *Op.cit.*, p.67.

⁵⁰⁰ *Ibid.*, p.67.

al amor y a la belleza, a la audacia y a la amistad: cantos que lo acercan a la reconciliación con la naturaleza. Y el odio invade sus palabras cuando habla de los bárbaros que se piensan cuerdos porque ya no tienen corazón o disciplinaron la razón aniquilando la belleza de la juventud, pero no se puede construir una representación de lo perfecto sin asociarla con la deformidad.

En esas circunstancias de confusión, cuando todo le regresaba la conciencia de su nada, del extravío del camino, ocurre el encuentro con Adamas en Grecia. Hiperión recuerda gozosamente que su preceptor venía a buscar entre los escombros de Grecia a los seres humanos, “pero por desgracia su arte era insuficiente para procurárselos.”

Como Platón, Adamas no miraba el amor a la sabiduría en el futuro, sino a la sabiduría misma, entre los griegos del siglo V y entre los presocráticos. Por ello inició a Hiperión en los héroes de Plutarco y en los dioses de Grecia: "Experimentamos un valioso sentimiento de bienestar cuando lo interior se refuerza de esta manera en su propia materia, se diferencia y se liga más fielmente, y nuestro espíritu se va armando poco a poco".⁵⁰¹

Adamas se burla de las leyes, del tiempo y de la razón, y transforma las cosas en "belleza y felicidad". Lamenta que el ser humano luche por esclavizarse cuando podría ser un Dios. Y Adamas, su amigo amado, le aconseja a él en el templo de Júpiter: ¡Sé como el sol!

Y le profetizó un destino solitario.

Hiperión es la vuelta a la Naturaleza, la única capaz de conjurar la miseria del hombre.

Hiperión recuerda que después de velar varios días la tumba de Homero ocurre la dolorosa separación entre él y Adamas. Sospecha que Adamas se ocultó en un lejano “pueblo de rara perfección” al fondo de Asia. Momentos antes de la separación, Adamas le advierte a Hiperión que “hay un Dios en nosotros que guía al destino como las corriente de agua, y del que todas las cosas forman parte. ¡Que él te acompañe!”

Hiperión vaga por Esmirna, la llanura de Serdes y la montaña de Tmolos. Los recuerdos de la naturaleza se agolpan en su mente y en su corazón provocándole un entusiasmo sacro. Por el contrario, en el recuento de su vida la pobre imagen de los seres humanos era confundida con la de los animales, sumidos en la degradación y en la corrupción. “Si pronunciaba alguna vez frases cálidas, hablando de la antigua Grecia, bostezaban y me

⁵⁰¹ Friedrich Hölderlin, *Hiperión o el eremita en Grecia*, *Op.cit.*, p.32.

decían que había que vivir en los tiempos actuales, y algún otro sentenciaba que el buen gusto no se había perdido del todo.”⁵⁰²

Una broma cuartelera, un rosario de pedantes sentencias y un “gran señor” incapaz de ninguna generosidad le revelaron a *Hiperión* el sentido de esas voces, el mal del siglo: “desde entonces preferí vivir apartado.”

Hiperión es el duelo por la precariedad, la degradación y la corrupción del ser humano. Es la angustia y el dolor que preceden al temple y a la apertura del ser y la cura en Heidegger.

Sabe Hölderlin que el signo de la tragedia es la paradoja. Pues como escribió sobre *Edipo Rey*, la obra maestra de Sófocles, la naturaleza oculta del ser no aparece en la fortaleza y la plenitud del Rey Edipo sino en la debilidad del ser, en el desamparo y en el exilio.

Por ello, como *Empédocles*, su destino es la soledad, el apartamiento, una necesidad metafísica del poeta:

Lo incurable del siglo, por las cosas que cuento y por otras que me callo, se me había hecho evidente, y el hermoso consuelo de encontrar mi mundo en un alma, de abrazar a mi especie en una criatura amiga, me faltaba también... Mi corazón guardaba entonces sus tesoros, pero sólo para conservarlos para tiempos mejores, para ese alguien único, sagrado, fiel, que con seguridad, en algún período, de mi existencia, acabaría encontrando mi alma sedienta.⁵⁰³

Después de vagar por las ruinas de la Hélade, Hiperión se encontró en el camino la amistad de Alabanda. Un extranjero soberbio que avanzaba como Titán entre los enanos de la tribu y, similar a él mismo, generaba la envidia y la antipatía entre los ciegos y los paralíticos (este pasaje recuerda el *Así habló Zaratustra* de Nietzsche).

Alabanda era un ser que se alimentaba con la esperanza de salvar a la patria. Justo por ello Hiperión, inspirado por la divinidad, le recrimina:

Me parece que tú concedes demasiado poder al Estado. Éste no tiene derecho a exigir lo que no puede obtener por la fuerza. Y no se puede obtener por la fuerza lo que el amor y el espíritu dan. ¡Que no se le ocurra tocar eso o tomaremos sus leyes y las clavaremos en la picota! ¡Por el cielo!, no sabe cuánto peca el que quiere hacer del Estado una

⁵⁰² *Ibid.*, p.42.

⁵⁰³ *Ibid.*, p.43.

escuela de costumbres. Siempre que el hombre ha querido hacer del Estado su cielo, lo ha convertido en su infierno.⁵⁰⁴

No es el Estado el que habrá de educar moralmente a los seres humanos, porque los dones del espíritu no se obtienen por la fuerza. El Estado, lejos de convertirse en vehículo de salvación, se ha vuelto un eficiente instrumento de sojuzgamiento y esclavitud de la especie. La reflexión de Hölderlin podría leerse, quizá, como una radical oposición a la *Filosofía del Derecho* de Hegel, en la que el Estado aparece históricamente como un instrumento emancipador del espíritu humano, un Estado que lo sitúa a las puertas del espíritu absoluto.

Hiperión, en sentido contrario, poetiza el mundo y siente que sólo la lluvia que el cielo nos dona regresará la primavera a las naciones. Ello ocurrirá hasta que el sentimiento de lo divino "...devuelva al hombre su divinidad... ¡Entonces, entonces seremos; entonces habremos encontrado el elemento de los espíritus."⁵⁰⁵ Me detengo en la conjugación colectiva del ser: "entonces seremos", cuando se haya develado "el elemento de los espíritus".

Me resuena la ontológica promesa: "entonces seremos", entonces seremos, entonces seremos. Cuando se haya develado "el elemento de los espíritus". ¿Se refiere Hölderlin a la esencia del Dasein...?

Hiperión está decepcionado de Alabanda y del mundo. Recuerda, en la ingenua simplicidad de la niñez, la música pura; así, concluye que es mejor construirse su propio mundo "que reinar con los amos del mundo...ensuciándose las manos en oficios viles." Friedrich Nietzsche escribirá después, en *El crepúsculo de los ídolos*, que la estupidez es el precio que pagan los seres humanos por adorar la política.

Los vínculos intelectuales entre Schiller y Hölderlin son fuertes y comparten el deprecio por la miseria de la política. Hölderlin no titubea a la hora de caracterizar la amistad que lo une al primero como "una relación de dependencia sagrada."⁵⁰⁶

⁵⁰⁴ *Ibid.*, p.54.

⁵⁰⁵ *Ibid.*, p.54-55.

⁵⁰⁶ En una carta del 23 de julio de 1795 Hölderlin le escribe a Schiller: "Es extraño que le haya ofrecido esta apología. Pero precisamente porque esta dependencia me resulta, de hecho, sagrada, intento distinguirla en mi conciencia de todo lo que podría rebajarla mediante un aparente parentesco, y ¿por qué no iba a expresarle esto precisamente a Vd., a expresarle cómo aparece esta dependencia a mis ojos, dado que a Vd., le peretence?" Cfr., Friedrich Hölderlin, *Correspondencia completa*, Hiperión, Madrid, 1990, p.257. Traducción e introducción de Helena Cortés y Arturo Leyte Coello.

Igual ocurre cuando escribe: "ahora considero el estado metafísico como una especie de virginidad del espíritu".

Cuando a Hiperión se le rompe la imagen de heroísmo que suponía en Alabanda se convierte en el más pobre de los seres sobre la faz de la tierra. Angustiado se lamenta: "¡Oh error eterno! pensaba para mí ¿cuándo escapará el hombre de tus cadenas?... cuándo es una potencia extraña la que nos abate y nos echa a la tumba a su gusto, y de la que no sabemos ni de dónde viene ni adónde va".⁵⁰⁷

El ser humano erra, erra siempre. Una fuerza extraña conjuga los verbos, las palabras, las acciones de la humanidad. Es la imagen de los dioses que juegan con el destino del género humano, de un lado a otro, para arriba y para abajo, los conduce sin dirección precisa, los abandona sin brújula ni mapa, y, cuando los dioses se hastian de jugar, los abisma.

Hiperión dice que los hijos de los dioses deben saber que la burla es el escollo que más comúnmente encontrarán en su camino sin metas. Piensa que Alabanda se burló de él, que clavó como una serpiente sus colmillos en pecho y nuca...y con el resentimiento a cuentas "fui apagando cada una de las chispas de mi amor como se apaga un fuego que se ha encendido por imprudencia."

La confusión humana, la misma que Hiperión sufrió con Alabanda, enceguece a la humanidad hasta el extremo de no distinguir las almas de los héroes verdaderos de las almas corrompidas de los seres del poder. La incapacidad de discernir entre quiénes son unos y quiénes son otros frecuentemente termina abrazando a los segundos y defrenestando a los héroes, pues, generalmente, en ese *mare magnum*, son llamados locos.⁵⁰⁸

Esto hace que muchos hombres, como Orfeo, hayan sido tenidos por locos por otros que, si no, hubieran sido gobernados por ellos. Esto ha hecho a menudo que las más nobles naturalezas sirvieran de escarnio a las gentes que andan por las calles; éste es el escollo para los favoritos

⁵⁰⁷ Friedrich Hölderlin, *Hiperión o el eremita en Grecia*, *Op.cit.*, p.63.

⁵⁰⁸ Desde los antiguos griegos la figura del filósofo permanece asociada a los locos de atar. Sócrates afirma, por ejemplo, "Porque estos varones, los filósofos, se aparecen a los ojos ignorantes de la gente, cuyas ciudades recorren, bajo todas las formas fantasmagóricas; - se entiende no de los filósofos de pega, sino de los filósofos de verdad, de los que miran desde arriba la vida de los de abajo. A tales filósofos de verdad tiénelos unos por nada; mientras que otros los juzgan dignos de todo. Toman unas veces la forma apariencial de políticos; otras, la de sofistas; y no faltan ocasiones en que dan que pensar si estarán locos de remate." Citado por Juan David García Bacca (traductor y prologuista), *Los presocráticos*, Fondo de Cultura Económica, México, 1996, p.7.

del cielo, que su amor es potente y delicado como su espíritu, que las olas de su corazón se agitan con más fuerza y más de prisa que el tridente con que el dios de los mares las gobierna, y por eso, ¡amigo mío!, nadie debe sentirse por encima de los demás.⁵⁰⁹

Los mejores seres humanos son valorados y tratados como enfermos mentales a causa del amor que los inunda con pasión desbordada. Los humanos se confunden con facilidad y encuentran en esos nobles e incomprensibles caracteres motivos suficientes para el escarnio. Por ello es necesario juzgar de manera justa, por igual, la dignidad de los seres humanos.

Vale la pena recordar aquí que la locura como conocimiento superior y divino había sido tratada por Sócrates en el *Fedro* de Platón: “Los bienes más grandes llegan a nosotros a través de la locura, concedida por un don divino...en efecto, la profetisa de Delfos y las sacerdotisas de Dodona, en cuanto poseída por la locura, han proporcionado muchas y bellas cosas, tanto a los individuos como a la comunidad.”⁵¹⁰

Con esta cita Colli pretende rechazar la idea nietzscheana de que la locura, la manía, se encuentra sólo asociada a Dionisos; el pensador italiano enfatiza que el entusiasmo y las manías también se encuentran relacionados con Apolo. Las cuatro locuras referenciadas en el *Fedro* son la locura profética, la misteriosa, la poética y la erótica. Para Platón la locura profética se encuentra en primer plano:

Platón apoya su juicio con una etimología: “la mántica”, es decir, el arte de la adivinación, deriva de manía, es su expresión más auténtica. Por tanto, no sólo hay que ampliar la perspectiva de Nietzsche, sino que, además, hay que modificarla. Apolo no es el dios de la medida, de la armonía, sino de la exaltación, de la locura. Nietzsche considera que la locura corresponde exclusivamente a Dionisos, y además la limita como embriaguez. Con respecto a esto, un testimonio de la talla de Platón nos sugiere en cambio, que Apolo y Dionisos tienen una afinidad fundamental, precisamente en el terreno de la “manía”; juntos abarcan completamente la esfera de la locura, y no faltan apoyos para formular la hipótesis, al atribuir la palabra y el conocimiento a Apolo y la inmediatez de la vida a Dionisos- de que la locura poética sea obra del primero, y la erótica del segundo.⁵¹¹

⁵⁰⁹ Friedrich Hölderlin, *Hiperión o el eremita en Grecia*, *Op.cit.*, p.63.

⁵¹⁰ Giorgio Colli, *El nacimiento de la filosofía*, Tusquets, México, 2009, pp.20-21. Traducción de Carlos Manzano.

⁵¹¹ *Ibid.*, pp.21-22.

El sentimiento trágico de la existencia aparece en el fragmento en el que Hiperión recomienda a Belarmino no envidiar a los hombres que jamás han sentido el sufrimiento. Piensa el protagonista que esa opinión es propia de las almas limitadas y los corazones secos que presumen vivir felices y en paz. Ellos no podrían, no sabrían cómo, aspirar a la felicidad que se otorga a los sufrientes. Con todo lo mal que el escenario aparezca no deben los héroes imponer a los demás el contenido de su sabiduría. Sería el final del mundo.

¿Cuáles son entonces las relaciones que Hölderlin observa entre los héroes y el género humano?

Los héroes pueden compartir con los humanos sus vidas y placeres insignificantes, pero no podrán nunca someterse al yugo de sus necesidades y deseos infinitos. ¿De qué sirve que el hombre esté lleno de deseos infinitos si sus aspiraciones, siempre llevadas más allá de lo razonable, chocan irremediabilmente contra el viejo destino?

La respuesta es que los deseos desmesurados engendran almas heroicas, pues son los afanes de un sentimiento místico, de una fuerza extraña que los arrastra a la búsqueda de la inmortalidad e, incluso, a la creación de otro sol, otros planetas y otra luna.

Sin embargo, en sentido contrario a la acción, Hiperión abandona todo.

Recomienda a Belarmino la dulzura de una vida serena, sin trampas, y sin la pretensión de agrandarse ante los demás, ni una pulgada.

La de Hölderlin puede interpretarse como una crítica a la voluntad de la voluntad de poder que desemboca de maneras diversas en el nihilismo activo de nuestro tiempo.

Volviendo a la novela, con la primavera el fuego del alma se acrecienta en Hiperión.

El reencuentro con el cielo de los griegos significó para Hiperión la reconciliación con el sol y con los humanos, pero esta vez estaba imbuido de humildad y había abandonando la altanería originalmente vivida por el influjo de los ardientes deseos.

Los deseos ardientes sobreviven en Hiperión, ni el estado de profunda postración que lo abatió después de la doble pérdida, la de Adamas y la de Alabanda, fueron capaces de arrancarlos de su corazón sufriente. La *canción de la amistad*, redactada simultáneamente, se corresponde con este pasaje de *Hiperión*.

La Canción a la amistad

Libres, como los dioses en el banquete,/cantamos alrededor de las copas/ en las que bulle la notable bebida; llenos de/ emoción, solemnidad y/calma, bajo el velo sagrado de la oscuridad,/entonamos la canción de la amistad.

...

¡Canta Cronos los himnos de la alegría,/el gozo de los hermanos alemanes,/en el curso de la eternidad!/¡Canta: hijo del pseudotiempo!/Canta: todas las glorias del Elíseo/ valieron lo que un apretón de manos alemán.

¡Ah, sublimes horas de los dioses!/ Cuando se encontró al noble/que corresponde a nuestro corazón;/así, entusiasmándose hacia las alturas/que se yerguen a nuestro alrededor, como gigantes./¡Así, el valor del joven alemán!/

...

Es fortaleza el amigo cuando gritan los calumniadores,/ es la verdad cuando amenazan los tiranos,/ ¡valor varonil en la adversidad,/constancia cuando los débiles se hunden./ Amor, paciencia y calor beben/los amigos de la mirada del amigo.

...

¡Hermanos! Dejad que los necios piensen/cómo ganar el favor de los príncipes,/cómo acumular bien y oro;/ el noble corazón puede renunciar sonriendo;/ser amado, saberse amado,/éste es el premio de sus acciones.

...

Cuando le acechan las alas de la muerte,/dormirá tranquilo bajo el cerro,/donde su alianza le teje la guirnalda;/sobre los rizos de sus hermanos/aún susurra su espíritu,/¡suavemente murmura: ¡no me olvidéis!⁵¹²

Los dioses griegos y los héroes del pasado son convidados a dejar el sueño de las plácidas tumbas, son invitados a disfrutar la cordialidad alemana. Y canta Cronos las edades del tiempo y, en particular, canta al gozo de los hermanos alemanes libres –como los dioses en el banquete. En este poema, aunque mucho menos que en *Germania* (un poema de madurez que revisaremos más adelante), Hölderlin contrapone la esencia del *Dasein* del pueblo griego con el *Dasein* del pueblo alemán.

Presume la renuncia sonriente al oropel de la vida pública, al oro y a los privilegios que granjean la amistad con los príncipes. *Empédocles* encarnará también, como veremos, el cruel destino que expulsa a los elegidos del reino a la lejanía.

⁵¹² Friedrich Hölderlin, *Los himnos de Tubinga*, *Op.cit.*, pp.45-49.

Hiperión se hace las preguntas centrales de la tragedia griega: ¿Qué es el hombre? ¿Cómo es posible que primero se pudra como árbol viejo antes de alcanzar la madurez? ¿Cómo existe especie tan amarga en el jardín de las dulces cosechas? Y es que Hölderlin encuentra en Sófocles, particularmente en *Antígona*, el sentido del *Dasein* histórico del pueblo griego.

Hiperión quiere ser un astro y se propone, viviendo mil experiencias, las metas más ambiciosas, "pero nada de lo que emprende sale de sus manos mejorado":

¡Ah, pobres de vosotros los que sentís todo esto, los que tampoco gustáis de hablar del destino humano, los que os sentís también cada vez más atrapados por la nada que reina sobre nosotros, fundamentalmente convencidos de que nacemos para nada, de que amamos una nada, creemos en nada, nos esforzamos por nada, para hundirnos poco a poco en la nada...! ⁵¹³

Se trata de una reflexión cruel que deja sin sentido la existencia y, pese a todo, un orgulloso Hiperión exclama, ¡aquí estoy de pie! Es un vehemente sí a la vida en medio de la decadencia del mundo de Alemania, una decadencia que para Nietzsche desemboca en el nihilismo, que es un estado en el que del ser ya no queda nada.

Hölderlin pone en boca de su protagonista el oscuro desaliento que nace de su avejentado mundo de vida. Nada se asemeja ya a la plenitud del *Dasein* de los antiguos helenos que representaban la belleza y la alegría.

Una expresión de la rebelión metafísica aparece cuando Hiperión descubre a los mortales que el cielo está despoblado y, en consecuencia, les recomienda: "No tratéis de alcanzar estas alturas, pues aquí no hay nada".

Los nuevos amos son la necesidad, la angustia y la noche.

El hambre es lo que hoy llaman amor.

Es la fiesta de la muerte.

Es un pasaje que profetiza la muerte de Dios, el nihilismo y la crítica a la voluntad de poder de Friedrich Nietzsche.

⁵¹³ Friedrich Hölderlin, *Hiperión o el eremita en Grecia*, *Op.cit.*, pp.70-71.

En el libro segundo encontramos a Hiperión viviendo en Salamina, en la isla de Ajax. Lee con pasión las guerras de los helenos. Hace buen tiempo y el cielo oscuro escampa. Desde el fondo de los bosques Hiperión recibe voces luminosas.

Los sentidos aguzados le permiten escuchar "la infinita melodía" de su ser.

Se compara a un cielo con estrellas: tranquilo y agitado.

En ese estado de ánimo Hiperión se pierde en la seducción del mar y el cielo. No tiene propósitos, ni deseos, ni búsqueda ni pensamientos, sólo el vaivén de las olas contra su barca: "Ah, qué dulce es beber en la copa del olvido".

Sale de su ensimismamiento cuando el barquero le anuncia la llegada a Calauria, a donde iba a reunirse con un amigo. Hiperión observa la misteriosa naturaleza de Calauria, su tierra. Ahí brota renacida la llama ardiente, el *Dasein* originario. El suave soplo divino que, poderoso, lo habita: "En mí había un anhelo indescriptible y una gran paz. Una fuerza ajena me dominaba. "Espíritu amigo", me decía a mí mismo, '¿hacia dónde me llamas? ¿Al Elíseo o a otra parte?' "⁵¹⁴

En esa paz observadora de los astros Hiperión olvida sus infortunios. Olvida hasta el lenguaje. Serenidad y éxtasis. Esa fuente de paz es la belleza. El descanso después de los suplicios de la vida y la tranquilidad para los espíritus agujoneados por la pregunta del ser.

Es el canto a la alegría que los ciegos jamás podrán vivir.

Ese sentimiento es un talismán que Hiperión desea tener consigo eternamente. Es el renacimiento del hombre muerto en el libro primero. Una mano llegó cuando el héroe entonaba su "canto del cisne" para sacar nuevas vibraciones a su ser. La muerte del héroe, la disolución de yo, es la semilla de una nueva comunidad, de una mejor patria en un tiempo venidero.

Hiperion nos habla de un regreso de la primavera del ser humano. Porque aún el fuego del hombre miserable y solitario brota al contacto con lo divino. Desaparecen entonces la angustia, el vacío y la muerte. Una romántica alma inmortal de Hölderlin que Nietzsche troca, una vez elaborada la crítica a los fundamentos de un tiempo original paradisiaco, por muchas almas mortales.

⁵¹⁴ *Ibid.*, p.77.

Hiperión encuentra en Calauria a la Única: es el bien supremo en el dominio de la naturaleza humana. La belleza y el amor son elevados aquí al rango de verdad absoluta. Acaece que el tiempo anterior deja de existir, como si nunca hubiese sido, a partir del momento del encuentro.

Es la resurrección del ser humano por la belleza y el amor.

Inexpresable, inefable, inhaprensible, esa sustancia singular se llama belleza.

Es el tiempo eterno, el olvido de las horas y los días: "¿Qué son los siglos frente al momento en que dos seres se adivinan y se acercan de esta manera?...¿Qué vale todo lo que los hombres hacen y piensan durante milenios frente a un solo momento de amor?...A él conducen todas las gradas desde el umbral de la vida. De él venimos, a él vamos. Allí está nuestro origen, y allí nuestro fin".⁵¹⁵

Ni la soberbia de la ciencia ni la orgullosa libertad de pensamiento son algo junto al canto natural de Diótima, su amada, que no sabe lo que sabe, ni lo que es. Como el ruiñeñor de Paz: "canta y canta sin saber lo que canta, todo su entendimiento es su garganta."

Vive la locura amorosa con Diótima. El amor son las aguas del Leteo sagrado donde se bañan los amantes para olvidar el peso de la vida, para alcanzar la liberación de todas las cadenas opresoras, pero, simultáneamente, la ausencia del amor es igualada a la más cruel de las muertes.

En lo lírico se cumple el destino trágico del héroe.

La muerte de la amada trastorna a Hiperión. El deseo amoroso se hace añicos frente al destino. Hiperión aúlla de dolor y se vuelve contra las impías parcas que le arrebatan, de esa cruel manera, a la amada. Navega entonces rumbo a las riberas de Calauria, su tierra, donde descansan los restos de Diótima. Diótima se le aparece y le profetiza su destino de héroe: "Lo que tú buscas son tiempos mejores, un mundo más bello. Lo que abrazas en tus amigos es únicamente ese mundo, y ese mundo es lo que tú eras con ellos".

No es extraña la convulsión de tu ser, el vértigo de los sentimientos más contrapuestos: la alegría y el dolor; el temor y la valentía: la pobreza y la riqueza. Tienes todo y nada – concluye Diótima.

Hiperión responde que todo es nada sin ella, sin el amor.

-¡Hipócrita! –le revira ella.

⁵¹⁵ *Ibid.*, pp.81-83.

Diótima vuelve los ojos del héroe hacia una nueva Era de la Humanidad, el *Dasein* de los griegos. El destino heroico y trágico de Grecia lo mismo que la fortaleza de las instituciones políticas atenienses concitan la admiración de Diótima. Le parece, por ejemplo, muy generosa la idea de oponerse a la “influencia de la violencia” en la vida pública y, al mismo tiempo, el cultivo de la sobriedad en el comer y en el beber. Es la vida como cuidado del ser del *Dasein*, la búsqueda de lo imposible.

En la medida que el ser humano se humaniza se vuelve Dios. En ese estado sacro el hombre es hermoso.

Ese hombre hermoso de cuerpo y alma era, al salir de la naturaleza, el ateniense.

Hiperión insiste, en la primera parte de la novela, en jerarquizar a la belleza reinando en la cumbre como la única verdad de su mundo. El primer hijo de la belleza es el arte y las manzanas de ese jardín rejuvenecen y perpetúan al hombre divino. El origen de los dioses es el arte. Hombre-Dios, porque al principio dioses y hombres formaban la Unidad.

La belleza eterna no se conocía a sí misma. El desgarramiento vendría después, con la razón.

El segundo hijo de la belleza es la religión. En ella encuentra Hiperión el sentimiento amoroso a la belleza. Sin amor y sin religión el Estado se convierte en un artefacto gélido: “...un esqueleto sin vida y sin espíritu, incapaz de pensar y de obrar, un árbol sin fronda, una columna cuyo capitel rodó a tierra.”

Hiperión sabe que Atenas está perdida, el amor quedó atrás y los dioses han caído, pero queda “el impulso originario” del espíritu heleno, el *Dasein* histórico del pueblo que activa e idealiza la Naturaleza y la formación de la humanidad. Y, por encima de todo, un Ser colectivo que entiende el arte y la belleza como expresiones de lo verdadero.

Sólo en la belleza convergen lo bueno y lo verdadero.

Hiperión admira de Atenas la búsqueda del más alto grado de perfección de la naturaleza humana; en sentido contrario, las formas de los egipcios o las de los godos le parecen "monstruosas o mezquinas" comparadas con las de los atenienses. El poeta sigue parcialmente la filosofía de la historia de Herder y reconoce en Atenas la cima del arte y de la formación humana, pues cultivaba la doble naturaleza del hombre: física y moral. Pero sabe muy bien que no se trata de replicar la llama de Grecia.

El amor al arte, como el amor a la mujer, o a cualquier otro ser viviente, no debe hacer claudicar la voluntad de poetizar el mundo. Ni muestras de servidumbre ni toda la intimidad. Es el amor ateniense a la libertad. Libertad que ni egipcios ni otros muchos pueblos conocen y/o hasta la desdeñan. Los atenienses exigen, en cambio, que se les trate con dulzura. En su deslumbramiento Hiperión se pregunta: ¿Cómo es posible que un pueblo poético y religioso pueda al mismo tiempo ser filosófico?

Hiperión responde que la poesía es el principio y el fin de la ciencia. La propia filosofía nace de la poesía.

Así como Minerva salió de la cabeza de Júpiter "mana esa ciencia de la poesía de un ser infinitamente divino. Así confluye al fin también en ello lo que hay de incompatible en la misteriosa fuente de la poesía. Así la filosofía nació de la poesía, de un ser infinito y divino. Y así es como acaba de fundir de nuevo en la filosofía lo que hay de inalienable en la misteriosa fuente de la poesía."⁵¹⁶

En síntesis, la filosofía ateniense resultaría impensable sin la poesía. Es una idea antiplatónica de Hölderlin que veremos radicalizada en Nietzsche, sólo que para éste último la música es el arte supremo. Nuevamente la convergencia en la crítica a la metafísica de la subjetividad y al nihilismo que se deriva de la voluntad de poder.

En esa mirada racional el ser humano no ha sentido desplegarse en su interior la plenitud multicolor de la belleza, no conoce el entusiasmo estético, ni siquiera el demoledor escepticismo filosófico puede albergar.

La potencia poética genera dos movimientos sucesivos y contrarios: destruir y construir. Fundamento y abismo. Sin la belleza ni uno ni otro pueden realizarse.

Comienza la segunda parte de Hiperión y su mirar abandona la verdad absoluta y fija de la belleza para ensayar, en un viraje radical, una visión plural y en movimiento.

Como es sabido, el escéptico enfatiza las contradicciones en el pensamiento a condición de haber vivido "...la armonía de la belleza sin tachas, que nunca podrá ser pensada. Si desdeña el seco pan que la razón humana le ofrece con buena intención, es sólo porque en secreto se regala en la mesa de los dioses."⁵¹⁷

Entonces Hiperión da un viraje y piensa que la diferencia, la lucha de las cosas entre sí, constituye la esencia de las cosas mismas.

⁵¹⁶ *Ibid.*, p.115.

⁵¹⁷ *Ibid.*, p.116.

Es el pensamiento de Heráclito que Heidegger aclara, pues no quiere decir que todo gira y no tiene consistencia, sino que no puedes fijarte a ningún lado “y eres transportado como conflicto, al lado opuesto, y recién en el vaivén del movimiento de la lucha, el ente tiene su ser...el fluir del antagonismo, y esto significa de la armonía antagónica, crea... la consistencia y la estabilidad del ser.”⁵¹⁸

Esa esencia que es y no es al mismo tiempo es la belleza.

Sólo los griegos pudieron disfrutarla.

Antes de ella la filosofía no existía. Después Helena, la belleza, entró al mundo racional de los conocimientos:

Se la podía descomponer, dividirla con el pensamiento, se podía pensar de nuevo como junto a lo dividido, se podía reconocer así cada vez mejor la esencia de lo más elevado y mejor, y lo así reconocido darlo como ley en los múltiples dominios del espíritu.
¿Véis ahora por qué los atenienses tenían que ser también un pueblo filosófico?⁵¹⁹

Ni los egipcios ni ningún otro pueblo de moral de oveja hubiesen sentido de manera natural la eterna belleza de los griegos. Los pueblos de servidumbre en sus hábitos no aman el cielo, pues su costumbre es la genuflexión y la mansedumbre. La moral del cordero. Esa misma idea aparece en Nietzsche, es el resentimiento atormentador y culposo incubado por “el odio insaciado”, un veneno paralizante para la acción porque se encuentra sobre una idea degradada del ser humano, esa concepción que niega y persigue al instinto de la naturaleza es el cristianismo.

Hiperión no va tan lejos e identifica al destino como el responsable de ahogar las fuerzas que se requieren para alcanzar la plenitud de la belleza.

En el Norte, en cambio, la razón lo inunda todo. El niño piensa antes de haber alcanzado el pleno desarrollo de los sentimientos. Se abandona la infancia antes de tiempo. Aparece el fardo de las responsabilidades que la razón y la inteligencia imponen: Razón e inteligencia que Hölderlin-Hiperión reconocen como las soberanas del norte.

Pero ni de la inteligencia emergen siempre cosas inteligentes, ni de la razón, por sí sola, cosas razonables.

⁵¹⁸ Martin Heidegger, *Los himnos de Hölderlin...*, *Op.cit.*, pp.116-117.

⁵¹⁹ Friedrich Hölderlin, *Hiperión o el eremita en Grecia*, *Op.cit.*, p.116.

La inteligencia sin la belleza le parece a Hiperión una artesana sin voluntad que se restringe a acatar las órdenes de su amo. La inteligencia puede advertirnos contra la estupidez y la injusticia, pero sus consejos no bastan para acercarse al más alto grado de existencia humana. La razón, sin belleza de espíritu y de corazón, juega un papel sin sentido. Exige, por los dictados de su amo, el progreso permanente, pero cuidando en el fondo de que no se cumpla, pues terminaría su propia existencia.

Ni de la inteligencia ni de la razón, anota el héroe, puede nacer la filosofía. La filosofía es mucho más que aquello que simplemente existe y mucho más que la enajenada exigencia de "...un progreso perpetuo en el arte de unir o de diferenciar los elementos de una materia determinada."

Por su parte la belleza sabe, en opinión de Hiperión, lo que exige y por qué lo exige.

Esa es la enseñanza fundamental de la vida de Grecia.

En Grecia la naturaleza oficiaba sus misterios en homenaje a los humanos, la naturaleza les ofrecía sus mieles y sus flores. Era el ser que permanecía en su taller de artista, en la cumbre de una montaña o adorando al Dios que él mismo había creado.

La naturaleza se daba sin violencia al hombre.

Pero la voz de Diótima saca a Hiperión de sus reflexiones y lo vuelve al tiempo actual. Se asombra de las ruinas de Atenas, donde pacen los bueyes y los niños juegan guerritas con las piedras de las antiguas esculturas heroicas y divinas.

-Aquí se aprende a callar sobre la propia suerte, fuere buena o mala –susurra Diótima.

- Aquí se aprende a callar acerca de todo –completa Hiperión.

Lo que impresiona de la mirada del héroe es la antigua puerta de entrada por lo que antes se pasaba de la antigua a la nueva ciudad. El tiempo clausuró esa puerta, "...allí está silenciosa y solitaria, semejante a una fuente agotada de la que antes brotara un agradable murmullo, un chorro de agua fresca y límpida."

Hiperión quiere lo imposible, reabrir las puertas que lo lleven al manantial de Grecia. Descubre entonces, en la decepción de los seres humanos, que la fuente de la eterna belleza no está seca.

-“Ya no necesito ni a los dioses ni a los hombres. Sé que el cielo está muerto, despoblado, y la tierra antes desbordada de hermosura humana” parece ahora un hormiguero...

Hiperión descubre un lugar donde la belleza eterna, la unión del cielo y la tierra están alegres y contentas. Ese espacio está junto a Diótima, en el amor: "...en tí olvidado todos los dioses del cielo y cuanto la tierra tiene de divino.... ¿qué me importan el naufragio del mundo? Aparte de lo que se refiere a mi isla bienaventurada, nada."

Diótima le responde:

-Hay un tiempo para el amor...Hiperión, me parece que tú has nacido para realizar grandes cosas. El mundo necesita de tí. No es posible que te "encierres en tu amor" observando cómo el mundo se destruye salvajemente.

-¿Piensas que la calma de tu corazón es la meta? -le interroga Diótima, para luego contestarle ella misma.

Es el momento del descenso a la mísera humanidad: dales lo que llevas en ti...dales. Vive con los hombres de Atenas, los niños grandes que con una danza o un poema se liberan del yugo que los denigra. Pero no es la nostalgia de Atenas la que adivina a Hiperión en las palabras de su "isla bienaventurada" –encarnación de la belleza y la armonía- sino el horizonte que la plenitud de su espíritu suscita en la humanidad.

Es preciso que la humanidad se eleve, como se elevan los árboles, las enormes montañas y los volcanes a causa del fuego subterráneo.

Diótima le descubre a Hiperión su destino heroico:

Serás educador de nuestro pueblo, serás un gran hombre, espero. Y entonces, cuando te abrace como ahora, soñaré que soy una parte del hombre admirable, me regocijaré como si me hubieras entregado la mitad de tu inmortalidad. ⁵²⁰

Estremecido por el sentido de las profecías de Diótima, Hiperión encuentra en el dolor de la separación amorosa el temple fundamental que lo lleva a un deseo supremo: "¡Que cambie todo a fondo! ¡Que de las viejas raíces de la humanidad nazca un mundo nuevo! Y que otro comienzo, con otro fundamento para la verdad del ser, se instaure entre los humanos:

Serás educador de nuestro pueblo, serás un gran hombre, espero. Y entonces, cuando te abrace como ahora, soñaré que soy una parte del

⁵²⁰ *Ibid.*, pp.125-126.

hombre admirable, me regocijaré como si me hubieras entregado la mitad de tu inmortalidad.⁵²¹

Serás el educador de tu pueblo.

Semejante al *Sigfried* de Richard Wagner. La misma rebelión metafísica de *Empédocles*: un afán tenaz por el cuidado del ser del Dasein, por la formación humana y una lucha por un destino superior para la humanidad. Ambos personajes oraculares intentaban resolver los problemas del destino, el misterio del enigma: “tratar de hacerse dueño de lo no conocido”, pero no mediante una relación de dominio sino por medio de la reconciliación con la naturaleza y el arte a través del amor.

Anacleto Ferrer, en su ensayo sobre Hölderlin, ha destacado tres de las formas más conocidas de relación ser humano-naturaleza. La primera se refiere a la voluntad tiránica de dominación humana sobre la naturaleza; la segunda, los humano se someten a la “férrea necesidad” de la naturaleza hasta el extremo de casi convertirse en bestias y, la tercera, cuando al ser humano desea armonizar su existencia con el mundo, con la naturaleza: naturaleza y mundo, por igual, afirman sus derechos sin voluntad de dominio: En el libro cuarto asistimos a la madurez del tiempo presente y a la adultez de Hiperión. Prevalece el género epistolar para tejer la historia de amor y renuncia entre Diótima e Hiperión. Diótima reconoce con inmensa tristeza que el destino de Hiperión es muy elevado y que ella no tiene la fuerza suficiente para avivar la llama, para darle todas las alegrías del mundo “en una sola copa de vino.”

La potencia de Hiperión rebasa con frecuencia su propia voluntad, lo arrastra una necesidad superior nacida de la humillación, de “la impotencia sin límites de sus contemporáneos”, de la insipidez de la nada que roba para siempre la serenidad del alma. Sólo “mediante la elevación del espíritu, le revela Diótima, puede encontrarse a sí mismo en compañía de los dioses.”

El amor de Diotima suavizó el carácter de Hiperión aunque también lo volvió más indomable. Ella habla desde las ruinas de Atenas cuando identifica en la juventud de Hiperión el sentimiento del destino de la época, pocos pueden soportarlo. La amada describe el destino de su tiempo como el reino de los muertos, en tanto que los vivos, los hombres-dioses, están por debajo.

⁵²¹ *Ibid.*, pp.125-126.

Asombrada del poder misterioso de Hiperión, lo mira como el único ser humano capaz de realizar todas sus esperanzas. En medio de tanta mediocridad alemana vislumbra al educador:

A aquél le hubiera bastado con montar un caballo; hoy es jefe del ejército. El otro se hubiera contentado sobradamente con cantar una cancioncilla vana; hoy es un artista. Pues tú habías desplegado ante ellos en lucha abierta las fuerzas de los héroes, las fuerzas del mundo; tú les habías dado a resolver los enigmas de tu corazón; así aprendían esos jóvenes a reunir en sí todo lo grande, aprendían a comprender el juego de la naturaleza, todo alma, y olvidaban la frivolidad... a aquellos hombres, unidos por el compañerismo no les resulta fácil separarse; ya no vagaban y se mezclaban como la arena en la tormenta del desierto; la juventud y la vejez no se reían ya una de otra; nunca faltaba un huésped para el forastero; nunca se dividían los compañeros de una misma patria, y los amantes nunca se hacían sufrir; se refrescaban en tus fuentes, oh naturaleza, en las sagradas alegrías que misteriosamente brotan de tus profundidades y rejuvenecen el espíritu; y los disosos devolvían el consuelo a las maltrechas almas de los hombres; los dioses, guardianes de los corazones, protegían toda unión amistosa entre ellos.⁵²²

Fue Hiperión con la enseñanza de los griegos el que abrió los ojos a sus contemporáneos para que pudieran ver lo que vive e impulsó la llama dormida para disfrutar el entusiasmo de la Naturaleza, donde ya el ser humano no era capaz de contemplar la belleza del mundo. Y la humanidad plena de felicidad volvió a tomar el aspecto de una fiesta.

El hermoso sueño se rompió porque la raza culpable cerró los ojos y los oídos a la voz del poeta.

Es conmovedor el sacrificio, la renuncia de Diótima al amor de Hiperión:

Tú les conducías a la libertad y ellos pensaban en la rapiña. Tú les condujiste en triunfo a su antigua Lacedemonia y esos monstruos la saquearon y tú, noble hijo, fuiste maldito por tu padre, y no hay sima ni espesura lo bastante segura para ti en esta tierra griega que tú has respetado como cosa sagrada...Vamos a separarnos. Tienes razón. Tampoco yo quiero hijos; pues no quisiera criarlos para un mundo de

⁵²² *Ibid.*, pp.175-176.

esclavos, y como padres plantas se marchitarían ante mis ojos en esta tierra árida.⁵²³

El Dasein histórico de los alemanes está podrido, como la Dinamarca de Hamlet. No han escuchado la voz del poeta, la de la libertad y serán condenados a la servidumbre y a la esclavitud. Diótima sacrifica su amor al tiempo que suplica a Hiperión que busque mejores horizontes en otra patria, donde sus dones y poderes sean mejor aprovechados y no se pierdan sin sentido.

De cualquier forma Hiperión tendrá que regresar a la vida libre y pacífica de la Naturaleza; es decir, a lo originario.

La decadencia moral del tiempo presente, la amenaza de muerte en Grecia, el canto del cisne de Diótima, la separación de su mejor amigo, Alabanda, configuran el final de *Hiperión* y la resolución de la tragedia.

Diótima entona un largo canto en el que profetiza la desesperación de la que Hiperión habrá de ser salvado, pero no por Dionisos: “Ni el laurel ni corona de mirto te consolarán; sino por el Olimpo, el Olimpo vivo, presente, eternamente joven, que florece en torno a tus sentidos... en él vivirás y recobrarás tu alegría con las sagradas criaturas de este mundo, con los dioses de la naturaleza.”⁵²⁴

Sumido en una extrema desesperación por la muerte de Diótima, Hiperión no encuentra consuelo. Sube al Etna y recuerda ahí a Empédocles, el siciliano, que “...harto de contar las horas, emparentado con el alma del mundo, y a pesar de su temerario gusto por la vida, se arrojó a las poderosas llamas.”⁵²⁵ La disolución del sujeto racional se cumple puntualmente y se prepara en la muerte, en el salto al abismo, la unión con la naturaleza y el principio del renacimiento.

La amenaza de muerte que pesa sobre Hiperión lo hace abandonar Grecia, Calauria, en dirección hacia el noreste. Así desembarca en Alemania, con el duelo de la miseria, de las errancias y de los sufrimientos sobre las espaldas. Como Edipo pide asilo a las puertas de Atenas para ofrecer las libaciones a los dioses y enterrar los huesos en su suelo, pero la súplica no fue respondida con la misma generosidad. Hiperión sintetiza, en esas condiciones, el *Dasein* del pueblo alemán:

⁵²³ *Ibid.*, p.176.

⁵²⁴ *Ibid.*, pp.196-197.

⁵²⁵ *Ibid.*, p.202.

Bárbaros desde los tiempos más remotos, a quienes el trabajo y la ciencia, e incluso la religión, han vuelto más bárbaros todavía, profundamente incapaces de cualquier sentimiento divino, corrompidos hasta la médula-- felizmente para las sagradas Gracias--, ofensivos para cualquier alma bien nacida, tanto por sus excesos como para sus insuficiencias, sordos y faltos de armonía, como los restos de un cántaro tirado a la basura... así, Belarmino, eran quienes debían consolarme... no puedo figurarme ningún pueblo más desgarrado que los alemanes.⁵²⁶

La narración de un cuadro histórico crepuscular continúa, por todas partes se ven obreros, pensadores, sacerdotes, amos y criados, jóvenes y viejos, “pero ningún hombre.” Un anatema de perversión los hace huir de todo lo bello, su falta de sensibilidad crea tantas obras de mal gusto y ya siquiera pueden disfrutar de manera natural las alegrías. Las virtudes de los alemanes, piensa Hiperión, son resultado “de la necesidad, la penosa expresión de un corazón disecado por el miedo que lo vuelve cobarde.”

Imposible encontrar consuelo entre quienes han profanado todo lo sagrado, en donde el único sentido de las cosas es el cálculo y la utilidad, bárbaros calculadores que convierten los rituales en simples oficios funcionales.

Contra el sujeto racional y el nihilismo galopante.

Los alemanes aparecen siempre con un carácter juicioso, hasta cuando aman y festejan y, locos de soberbia, se erigen en modelo; ellos que envilecen la Naturaleza, la devastan y, sin embargo, a pesar de ellos, conserva su juventud y su belleza. Los alemanes con sus manos toscas ensucian todo lo que es pureza.

Los germanos, advierte Hiperión, viven llenos de preocupaciones, entre frías y crueles discordias y como son incapaces de sentir nada superior, soportan pacientes todas las ignominias:

¡Oh Belarmino! cuando un pueblo ama lo bello, cuando honra al genio en sus artistas, circula en él un espíritu general igual al aire de la vida, la timidez se desvanece, la vanidad se disipa y todos los corazones son devotos y grandes, y el entusiasmo engendra héroes. Tal pueblo es la patria de todos los hombres, y al forastero le gusta quedarse en él. Pero ¡ay!, donde la naturaleza divina y sus artistas son

⁵²⁶ *Ibid.*, p.204.

tan maltratados, desaparece el mayor encanto de la vida, y cualquier otro astro es preferible a la tierra.⁵²⁷

En Alemania, el país al que la desgracia llevó a Hiperión, la nobleza de nacimiento es empañada por la tosquedad, ignorancia, la ebriedad, el lujo frívolo y la petulancia de los brutos que entierran cuanto de divino tienen los seres humanos.

Piensa Hiperión que después de haber recibido tantos ultrajes debe abandonar Alemania, pero la divina primavera lo disuade y comprende la voz antigua del destino: “que una nueva felicidad nace en el corazón cuando se mantiene firme y logra soportar y atravesar la medianoche de la pesadumbre, y que, como el canto del ruiseñor sólo se oye en la oscuridad, el himno a la vida del mundo sólo se deja escuchar en nosotros en el fondo del dolor.”⁵²⁸

Pienso en la angustia y el temple heideggerianos como condición para la apertura del ser del Dasein.

El refugio hospitalario de la Naturaleza permite a Hiperión abandonarse al disfrute benéfico de sus voces, hermanarse con el sol y el viento, envuelto en la soledad, la paz y el silencio añora la vuelta a la ingenuidad de la infancia. Es muy claro que se puede observar en Hölderlin una idea permanente de transformar las relaciones de ser humano con la naturaleza.

Una mañana raramente hermosa, la más bella jamás vivida por Hiperión, mientras está sentado “a la sombra de una rocas cubiertas de hiedra,” se pregunta por Diótima, “¿Dónde estás?” y la amada le responde: “Estoy con los míos”, me gritó, “estoy con los tuyos” a quienes el espíritu extraviado de los hombres no acierta a reconocer.”

Y termina para Hiperión el sueño de las cosas humanas. Queda la belleza juvenil de la naturaleza, el árbol de la vida en el que espera reverdecer, en las hojas y los capullos de sus ramas, pues “Nosotros somos notas vivas sonando conjuntamente en tu armonía, ¡oh naturaleza!”⁵²⁹

Somos como los amantes y sus conflictos, siempre con la dulce promesa de la reconciliación: lo que un instante estuvo separado no tarda en unirse de nuevo.

⁵²⁷ *Ibid.*, p.208.

⁵²⁸ *Ibid.*, p.209.

⁵²⁹ *Ibid.*, p.212.

En opinión de Rafael Argullol en la primera parte de *Hiperión* el sentido de Hölderlin-Hiperón es “alcanzar la belleza absoluta en un sentido platónico”: todo es uno. La segunda parte, en cambio, está dominada por la presencia de Heráclito: todo es diverso, plural.

La versión de polémos preside al cosmos y el destino del yo es el enfrentamiento permanente, el conflicto de las tinieblas y la oscuridad es la esencia la tensión trágica griega, de su dinamismo. Una visión que será fortalecida en *Empédocles*.

De esa manera, debemos a Hölderlin el que la tragedia se convirtiera, en la modernidad, “en la raíz más profunda de nuestro tronco civilizatorio.”⁵³⁰

⁵³⁰ Rafael Argullol, “El discípulo de los dioses”, en *Maldita perfección. Escritos sobre el sacrificio y la celebración de la belleza*, Acantilado, Barcelona, 2013, pp-85-92.

Empédocles (1798)

La plenitud de Hölderlin es la voz de lo sacro. Pueden morir los dioses, pero no la sed de infinito que habita al ser humano. Hölderlin le canta a la libertad creadora y al amor. El yo trágico de heroica significación encuentra su ideal en la épica.

Por ello escribe *Empédocles*.

Las tres versiones inconclusas de una tragedia donde el protagonista, un sabio, carga con el exilio, el sufrimiento y la humillación del Estado y los poderosos. El Levitan, el rey de los soberbios, se ensaña contra él, la acusación ominosa es la de ser un blasfemo y querer igualarse con los dioses. Rebelión metafísica.

Lo que Empédocles afirmaba, en realidad, era la naturaleza divina de los seres humanos.

En el *Fundamento para el Empédocles* Hölderlin avanza su pretensión:

La Oda trágica comienza en el más alto fuego; el puro espíritu, la pura intimidad ha traspasado su límite, no ha mantenido lo bastante mesuradamente aquellas ligazones de la vida que necesariamente –y, por lo tanto, como si dijéramos: de todos modos- están inclinadas al contacto y, mediante el completo temperamento íntimo, son inclinadas a ello por encima de la medida; no ha mantenido lo bastante mesuradamente la conciencia, la meditación, la sensibilidad física; y así ha surgido, por la *desmesura de la intimidad*, la disputa que la obra trágica finge, inmediatamente de comenzada, con el fin de presentar lo puro.⁵³¹

El pensamiento puro, el más puro espíritu, preside el nacimiento de “la desmesura de la intimidad”. La *hybris* conduce al héroe a la profundidad del sentimiento y al pensamiento puro, que, superando el fundamento del pensamiento condicionado, racional, unifica los contrarios: es un divino más absoluto. En la medida en que esa “imagen de la intimidad niega y tiene que negar más por todas partes su último fundamento, en ese mismo grado

⁵³¹Friedrich Hölderlin, “Fundamento para el Empédocles” en *Ensayos*, *Op.cit.*, p.112.

tiene que acercarse más por todas partes al símbolo, cuanto más infinito, cuanto más inexpresable.”⁵³²

Acercarse a lo indecible, a lo simbólico, que niega los fundamentos de la lógica. Y negar el fundamento es quedarse sin fondo, sin base, sin punto de partida subjetivo y, al mismo tiempo, es buscar el lenguaje del misterio. Lo inefable, lo inconcebible, lo ilimitado, lo monstruoso.

Es la disolución de la subjetividad del autor en los personajes del drama.

Es una forma de superar el divorcio de la relación sujeto-objeto que los fundamentos de la metafísica reconocen como la base del conocimiento racional moderno. En el sueño, en las tinieblas, en la oscuridad de los bosques o en la crueldad las prisiones, en el amor a la libertad, en el juego de la belleza, por el tremor y el temblor, el ser humano en libertad se humaniza.

Precisamente por eso el poeta trágico, por cuanto expresa la intimidad más profunda, niega por completo su persona, su subjetividad, incluso el objeto presente a él; transfiere todo eso a una personalidad extraña, a una objetividad extraña (e incluso allí donde la sensación total que yace en el fondo se transforma más, en el personaje principal, que indica el tono del drama, y en la situación principal, en que el objeto del drama, el destino, expresa con la mayor claridad su secreto, donde más adopta la figura de la homogeneidad frente a su héroe (precisamente la figura que más se apodera de él), incluso ahí.⁵³³

En Hölderlin es clara la negación y la disolución de la metafísica de la subjetividad del autor. La relación con la objetualidad se vuelve extraña hasta la negación incluso del protagonista que dirige el tono de la obra. De esa manera el destino, que es el objeto del drama, habla más claramente, en la intimidad más profunda, con el héroe.

La naturaleza humana deviene divina por el arte.

Naturaleza y arte, piensa Hölderlin, “sólo están armónicamente contrapuestos entre sí.”

Y el suceso acontece “cuando todo es por completo lo que debe ser, y un término se liga con el otro, suple la falta del otro, falta que el otro necesariamente ha de tener para ser completo aquello que como término particular puede ser; entonces tiene lugar el cumplimiento, y lo divino está entre ambos.”⁵³⁴

⁵³² *Ibid.*, pp.113-114.

⁵³³ *Ibid.*, p.115.

⁵³⁴ *Ibid.*, pp.115-116.

Escribe Heidegger que “Todo el pensar de Hölderlin, y su comprensión del Ser en su poetizar instaurador, estaba bajo el poder de Heráclito...”⁵³⁵

Se refiere a la conocida expresión heraclea de que “Uno es todo.”

Y lo Uno no es la uniformidad –“la mismidad vacía”, ni, en el extremo opuesto, la diversidad infinita de cualquier cosa sino que es Uno=Armonía, es todo; es decir, “aquello que, cada vez, constituye esencialmente el ente todo como diferente, y lo levanta disputante.” Una relación agonista y plural.

Friedrich Hölderlin –encarnado en *Empédocles*- está empeñado en la formación de un ser humano más artístico. ¿Quién es Empédocles?:

Empédocles es un hijo de su cielo y de su periodo, de su patria, un hijo de las violentas contraposiciones de naturaleza y arte, en las cuales apareció el mundo ante sus ojos. Un hombre en el que aquellos contrastes se unifican tan íntimamente que en él se hace *Uno*; que deponen e invierten su originaria forma distinguiendo; que lo que en el mundo de él vale por más subjetivo y está presente más en particularidad, el distinguir, el pensar, el comparar, el formar, el organizar y estar organizado, es en él mismo más objetivo, de modo que él, con el fin de nombrarlo tan fuertemente como es posible, es más distinto, más pensante, más comparante, más formante, más organizante y más organizado *cuando menos es cabe sí mismo y en la medida en que es menos consciente* de que cabe él y para él lo sin lenguaje, gana lenguaje y, cabe él y para él, lo universal, lo más inconsciente, gana la forma de la consciencia y de la particularidad... un hombre tal sólo puede crecer a partir de la más alta contraposición naturaleza y arte.

536

Deponer e invertir las formas particulares del ser para que lo sin lenguaje gane lenguaje y “lo más inconsciente, gana la forma de la consciencia y de la particularidad.” El fin de Empédocles, el acto supremo, era su disolución en la naturaleza: “para llegar a ser más...” Un nuevo comienzo nace de la comunión con la naturaleza.

Hölderlin escribe que la audacia de los espíritus libres los empuja a lo no conocido con un instinto natural que los lleva a eludir “el olvido de sí mismos y la completa enajenación,” buscan conocer lo no conocido y se oponen a la subordinación “hasta tratar de abarcar la naturaleza subyugante.”

⁵³⁵ Martin Heidegger, *Los Himnos de Hölderlin...*, *Op.cit.*, p.117.

⁵³⁶ Friedrich Hölderlin, “Fundamento para el Empédocles” en *Ensayos*, *Op.cit.*, pp.118-119.

Eludir el olvido de sí mismo es, sin duda, caminar en la ruta de la pregunta por la esencia del ser y prefigurar la idea de la verdad como desocultamiento del olvido, como *Aletheia*. Más allá de los debates sobre las mejores formas políticas que consumían a los agrigentinos para la renovación de la ciudad, y en medio de la más “anárquica ausencia de vínculo, allí donde cada uno seguía su propia originalidad, sin preocuparse de la peculiaridad de los otros, tenía que hacerle, más a él –con su rica autosuficiente naturaleza y plenitud de vida- que a otros.”⁵³⁷

Empédocles era un sabio insociable, solitario, orgulloso y propio, todo en grado de desmesura. De ahí el encantamiento de Hölderlin por Empédocles:

La naturaleza, que, con su poder y fascinación, cuanto más los contemporáneos, hombres de espíritu libre, hacían abstracción de ella, tanto más violentamente los dominaba, la naturaleza apareció con todas sus melodías en el espíritu y la boca de este hombre, y tan íntimamente, tan cálida y personalmente como si el corazón de él fuera el de ella y el espíritu del elemento habitase en figura humana entre los mortales. Esto le dio su gracia, su condición terrible y divina...tanto más era él aquel a quien adoraban.⁵³⁸

Empédocles propicia, alejado de cualquier violencia, el espíritu de unidad con la naturaleza, con el arte y con su pueblo. La idea era comprender las relaciones de lo viviente en lo más íntimo, en su esencia y “tenía que intentar hacerse dueño, con su espíritu, del elemento humano y de todas las inclinaciones e impulsos; del alma de ellos, de lo incomprensible, inconsciente, involuntario en ellos...su voluntad, su consciencia, su espíritu.”⁵³⁹

Recuerdo aquí, de paso, que las inclinaciones e impulsos del ser se encuentran entre las tendencias que Martin Heidegger reconoce como elementos constitutivos del cuidado del ser del Dasein.

No duda Hölderlin en caracterizar a Heráclito como un visionario, pues no trata pretende, como Hermócrates, dominar los extremos sino unificarlos ante la vista de todos. Empédocles sostenía la existencia de cuatro raíces eternas que componen de diversa manera a los entes sobre el cosmos: el Agua de Tales de Mileto, el Fuego de Heráclito, el

⁵³⁷ *Ibid.*, p.122.

⁵³⁸ *Ibid.*, pp.123-124.

⁵³⁹ *Ibid.*, p.125.

Aire de Anaxímenes y la Tierra de Jenófanes. Las diversas fusiones de esas raíces contribuyen a entender la diversidad de los seres humanos y las cosas.

Los cuatro elementos, como después los nombró Aristóteles, están sujetos a dos fuerzas fundamentales en permanente movimiento y cambio: el amor y el odio. Cuando prevalece el primero florece lo Uno, cuando el odio triunfa la disgregación y la inestabilidad se apoderan del cosmos. El ser humano es para el filósofo de Agrigento un microcosmos, una miniatura de las enormes fuerzas del universo, por ello, a través de la simpatía, puede conocer el universo.

Giorgio Colli nos recuerda que Empédocles “es el vencedor del agón absoluto, el primer griego que se proclama un dios, aclamado por la multitud.” El *Empédocles* de Hölderlin diseña las afirmaciones una vez que las conoce. Renuncia a la voluntad de poder y no puede, por la energía interna que lo tiene sitiado, someterse a ninguna determinación: “es un conquistador de reinos” sin corona.

Con la aplicación de los métodos pitagóricos a la religión de masas Empédocles podría haber transformado el curso de la historia humana, pero también renunció.

Empédocles encarna así al personaje trágico por excelencia, porque expresa con su existencia la esencia de la tragedia misma, que es heterogeneidad de la individuación fenoménica respecto de sus raíces. La individuación asume en la apariencia determinaciones que no afectan a su naturaleza nouménica, y de las que no se libera si no es a través de su propia disolución como fenómeno. La lucha apolínea del hombre para alargar su potencia intenta en vano abolir estas determinaciones, que conciernen a la apariencia como tal (*ananke*)...pero aunque una individuación prevalezca sobre el resto de la realidad, y en esto consiste la condición suprema de la tragedia y su ineluctabilidad, la localización fenoménica disminuirá y perderá su predominio, por lo que, imposibilitada para actuar, deberá regresar a su propia naturaleza nouménica.⁵⁴⁰

Para Platón será la razón el vehículo del conocimiento del noumeno mientras que para Kant la naturaleza nouménica, la cosa en sí, independiente de su representación, no se percibe por medio de la intuición sensible sino a través de la intuición intelectual o suprasensible. Por lo tanto, la naturaleza oculta, nouménica de la cosa en sí, no puede ser

⁵⁴⁰ Giorgio Colli, *La naturaleza ama esconderse*, Sexto Piso y Conaculta, México, 2009, pp.205-206. Edición Enrico Colli. Traducción del italiano Miguel Morey.

conocida, aunque se pudiera descifrar su naturaleza por medio de una intuición metafísica que, infortunadamente, los seres humanos aún no tenemos.

Para Kant entonces la cosa en sí no puede ser conocida, aunque la experiencia moral de la libertad del sujeto individual es una manera de aproximación.

Lo que descubre Colli es que la embriaguez apolínea de Empédocles, como la curiosidad fatal de Edipo, lucha por abolir las determinaciones de la apariencia nouménica y enseña que ello ocurre “a través de su propia disolución como fenómeno.” Y su visión es convergente con el pensamiento de Hölderlin.

La trascendencia de la vida de *Empédocles*, la plenitud vivida, anuncian el fin trágico del filósofo. Hölderlin desdeña a la política como valor supremo de la existencia y opina, como Nietzsche, que la democracia frena la *hybris*, lo aórgico, y contribuye a la doma sobre los seres humanos.

Cuando Empédocles deviene poeta es sólo para explorar y expresar su *Bios*, pero no expresa vivencias, sentimientos o imágenes en sus versos.

En opinión de Giorgio Colli la escritura de Empédocles es la traducción de “una realidad nouménica anterior que se le escapa al poeta.” No son símbolos, sino expresiones directas, pero “no expresiones de expresiones, y porque su filosofía sigue siendo su poesía desprovista de abstracciones...transmitiéndose a través de una variación de formas desde la apariencia a la plenitud nouménica...el milagro de esta poesía consiste en mostrar mediante una variedad plástica la raíz indecible.”⁵⁴¹

Una fuerza metafísica superior a la mirada de los poetas impide que los mortales la nombren.

Escribe Empédocles que “Así estas cosas no pueden ser vistas por los hombres, ni oídas. Ni comprendidas por obra de la interioridad”

Sin embargo, continúa Colli, el principio divino de los seres humanos y la forma expresiva de la verdad –para Hölderlin la poesía- son los puentes que permiten la conexión entre ambas realidades y, con ello, el inmenso goce humano de atisbar realidades superiores.

El pesimismo con respecto al ser humano es el mismo que el de Prometeo encadenado. Empédocles piensa que los medios del conocimiento de los seres humanos no alcanzan

⁵⁴¹ *Ibid.*, p.207.

para hazañas mayores y escribe: “Estrechos poderes cognitivos recorren agitados los miembros...”

Los poderes cognitivos, que obedecen a un principio interior, están en movimiento mientras los miembros permanecen fijos; a pesar del carácter esencial de los poderes, que son principios individuales, son influenciados por el exterior: “Muchas miserias le alcanzan, oprimiéndole el conocimiento.”

¿Cómo ocurre el conocimiento en Empédocles?

La interioridad sensible del organismo no se someterá a la apariencia del objeto, sino que entrará en su intimidad con la mayor potencia, captando su individualidad esencial...también las sensaciones en sentido estricto, como representaciones, no deberán aislarse, agotando todo el organismo con una impresión pasiva, sino colaborar, convirtiéndose en los caminos a través de los cuales se explique la extensión de lo íntimo...podemos llamarle a todo esto conocimiento artístico de la realidad, donde cada individuación es retenida como esencial y descubierta como tal. Es la misma posición pluralista de la que parte Heráclito: pero Empédocles plantea más claramente la cuestión.⁵⁴²

Se trata de una individuación esencial cuya base es la pluralidad existencial inaugurada por Heráclito y aclarada por Empédocles.

Todo inicia con una disposición sensible que se rehúsa a subordinarse a la objetualidad, a las apariencias, para quedar inmersa con toda su fuerza, a través de las sensaciones, en “la extensión de lo íntimo” del sujeto.

Si frente a Fichte ha de acentuarse más el Yo finito y limitado, si la autoconciencia sólo puede ser pensada como correlato de la conciencia del objeto, entonces la materia, la “naturaleza” ya no puede ser tratada como pura facticidad, como pura resistencia, como obstáculo a derribar con la mirada puesta en la idea del Yo absoluto. Si el sujeto precisa dialógicamente del objeto, entonces la “naturaleza”, tanto la extraña como la propia, es el adversario y el amigo.”⁵⁴³

Sin este tránsito, que podríamos denominar preontológico, las realidades superiores no aparecen, se ocultan. La negación de la apariencia puede ser una muy buena manera de

⁵⁴² *Ibid.*, pp.212-213.

⁵⁴³ Anacleto Ferrer, *La reflexión del eremita...* Op,cit.,p.80.

resumir la vida de Hölderlin. Una tradición que va de Heráclito a Hölderlin pasando por *Empédocles*.

¿En qué consiste el principio de individuación de Empédocles? La respuesta es “*La sangre, en torno del corazón, es para los hombres pensamiento.*”⁵⁴⁴

Y la sangre más verdadera devela los sentimientos más profundos, la sangre que rodea al corazón capta la esencialidad oculta de la figura. Y también en la sangre se encuentra el secreto de la individualidad de los diversos y múltiples caracteres humanos y animales. Todos los principios tienen sensaciones y pensamientos, pero escribe Empédocles: “*siendo iguales de hecho. Éstos se potencian en cada individualidad, según la naturaleza íntima de cada uno.*”⁵⁴⁵ Y la potencia de cada individualidad depende del conocimiento de la realidad interior que está en cada naturaleza humana.

Colli advierte que más allá del mundo de las apariencias se encuentra una realidad íntima en la que las disgregaciones se unifican, desaparecen las barreras fincadas en la heterogeneidad y “se descubre la desbordante riqueza seminal, que está abismalmente inserta en la multiplicidad visible.”⁵⁴⁶

El inconmensurable ensayo de Colli sobre Empédocles me abrió el horizonte para comprender de mejor manera por qué se convirtió en la inspiración de Hölderlin. No sólo por la rebeldía y renuncia sino porque aspiraba, como él, al conocimiento artístico de la realidad y, como él, se lanzó al volcán del pensamiento.

Las investigaciones de Colli ratifican la hipótesis de que, en efecto, Empédocles se suicidó arrojándose al Etna.

El *Empédocles* de Hölderlin desnuda las falsedades e hipocresías de las apariencias jurídicas, religiosas y políticas. Aparece en escena la volubilidad del pueblo que una vez ama y otra desprecia lo que antes adoraba. La mentira del sacerdote y el burócrata que ven en la desmesura de Empédocles la oportunidad para inyectarle a los ciudadanos los acumulados venenos del resentimiento. La sangre enferma del odio.

"Yo soy un dios" exclama Empédocles agradecido con la divinidad por uno de los dones recibidos: el don de la Palabra. El sacerdote y el burócrata, incapaces de enfrentarlo directamente, difunden el sacrilegio. La pena es el exilio. El poeta exilado. Empédocles

⁵⁴⁴ Giorgio Colli, *La naturaleza ama esconderse...* Op,cit, p.213.

⁵⁴⁵ *Ibid.*, p.218.

⁵⁴⁶ *Ibid.*, p.218.

parte con Pausanias, su único discípulo, al rumor del mundo. La historia de la errancia de Ulises, Edipo o el wagneriano *Holandés errante*.

Empédocles no quiere, no acepta la compañía que Pausanias le ofrece, le parece injusto el sacrificio. Pausanias es un discípulo que ama a su maestro. Observa el languidecer de su espíritu y es el interlocutor joven que recibe, como los discípulos de Jesucristo, la noticia de la muerte del maestro de su propia voz: en la unión con la Naturaleza recobra la divinidad.

Empédocles se arroja al volcán: “...volver, en un bienaventurado olvido de sí, al todo de la naturaleza.”

El olvido de sí como condición para recorrer el camino del conocimiento profundo y la unidad con el Todo de la naturaleza que el fuego del volcán simbolizaba. Y el suicidio como la disolución del yo y la liberación absoluta de las determinaciones externas. Es el tránsito del pensamiento condicionado al pensar simbólico, en el olvido de sí mismo se encuentra la clave para la superación de la metafísica de la subjetividad y la crítica a la voluntad de poder que confunde el ente con el ser.

Empédocles representa así la reconciliación de los extremos contrarios. Pero antes de lograrlo debe escapar de su exceso de interioridad y abrirse a la exterioridad, a la historia de los mortales. El suicidio, el sacrificio, es el desenlace natural del camino recorrido y una afirmación de esperanza en el destino, en la idea de volver a ser naturaleza pura.

Ni siquiera el amor renovado del pueblo, que, una vez descubierta la maldad del sacerdote y del funcionario público, lo aclama como rey, logran disuadir al héroe de su elección fatal. “No es tiempo de reyes”, contesta Empédocles.

Pero el suicidio no es una decisión política sino una elección que brota de la interioridad que se aleja de las apariencias. *Empédocles* se enfrenta al mundo de las apariencias de las instituciones. Lo cierto es que los motivos de la política son insuficientes para entender la elección del suicidio como necesario, les falta la interioridad de una vida profunda.

Empédocles manifiesta el desprecio por la volubilidad del pueblo, por la ambición grotesca de Hermócrates que teme a la palabra del sabio y lo acusa ante el pueblo de Agrigento de compararse con los dioses. En realidad Hölderlin aspiraba a sentar los principios para una *historia de la humanidad* que desnudara las patrañas de una Constitución, un gobierno y una legislación.

Pensaba que el Estado era una máquina, una miserable obra humana, que trataba como engranajes mecánicos a los hombres libres. Por ello Hölderlin se niega a tratar como *Idea*, como hiciera Kant, al Estado: “sólo lo que es objeto de la libertad se llama *Idea*.” Sólo los seres humanos que gozan de libertad pueden tener ideas, pero el Estado es un objeto artificial que desangra a la humanidad.

Igual desdén le causan las falsas creencias y los sacerdotes que fingen razón, mediante la Razón misma —Absoluta libertad de todos los espíritus. De tal suerte, escribe Salvador Mas, que “Hölderlin se sigue identificando con *Empédocles*, pero sabe también con toda claridad que es “temerario querer expresar lo inexpresable”. Y este saber no es fácil estetizarlo como el lado de oscura locura que se opone a los dictados del héroe.”⁵⁴⁷

Friedrich Hölderlin sabe que el acto más alto de la Razón es un acto estético.

La poesía es la maestra de la humanidad... sólo ella sobrevivirá a las demás ciencias y artes.

⁵⁴⁷ Salvador Mas, *Hölderlin y los griegos*, *Op.cit.*, p.48.

La defensa de una vida poética (1784-1804)

Hölderlin no escribió una autobiografía, pero las biografías que a su obra y a su vida están dedicadas insisten en que muchas de las claves de su formación poética, filosófica y hasta de sus neurosis, se encuentran en la lectura de la abundante correspondencia. Sigo ahora una ruta más íntima de reconstrucción de los sentimientos y los pensamientos del poeta, desde la niñez.

Los recuerdos que Hölderlin guarda de la infancia son tristes. Una madre dolorosa y doblemente viuda. Recuerda que sólo dos hermanos sobrevivieron a los siete penosos embarazos de la madre, ella será la figura fuerte de toda la vida. Una relación atravesada por las tensiones propias de una madre deseosa de ver triunfar al hijo mayor, el más inteligente, entre las élites de la burguesía y las propensiones de Hölderlin a la errancia y la zozobra económica.

El artista enseña muy pronto el desapego radical a las necesidades materiales. En una carta fechada el 1 de julio de 1794 y dirigida a su madre desde Waltershausen, le advierte:

Ya comprendí hace tiempo que tendría que abandonar mi formación o poco menos, si quería escoger tan pronto una situación fija para establecer mi hogar. Usted me opondrá tal vez, como en otras ocasiones, el ejemplo de otros que se estimarían felices de poder encontrar tan tempranamente una fuente de sustento, como dice la gente. Pero creo que no es ni inmodestia ni una quimera si considero que a mi ser, *por ahora*, hasta donde conozco sus necesidades, le es necesaria todavía una situación en la que veo mayores posibilidades de alimentar mi espíritu y mi corazón, sin las limitaciones de un acomodo burgués fijo, a través de variados objetos. ¡Querida madre!, es un deber conocer nuestro propio carácter, sea bueno o malo, y hasta donde sea posible, mantenerse en situaciones o intentar alcanzar aquellas que le son precisamente más favorables a ese carácter. Además, va totalmente en contra de mis principios entrar por tales caminos en un puesto de la sociedad burguesa. Aunque en mi caso se

tratase sólo de una falsa mala apariencia, también quiero y debo evitarla, particularmente en este caso concreto.⁵⁴⁸

La defensa de la libertad para consagrar el tiempo a una formación espiritual, a la creación poética y al cuidado del ser del Dasein se encuentran por encima del estrecho mundillo clerical en el que lo quería ver su madre. No comparte la idea de un futuro con un puesto cómodo en la sociedad burguesa: “va en contra de mis principios entrar por tales caminos...”

De cualquier manera, a juzgar por la cantidad de cartas dirigidas a la madre, desde las primeras hasta las últimas de la locura, Hölderlin guarda profundo respeto y cariño por ella, aunque nunca por las ideas y consejos derivados de una muy estrecha comprensión y aplicación del pietismo.

Las consideraciones de la incomprensión entre la madre y el hijo son agravadas por disputas económicas. La herencia que Hölderlin recibió del padre y que la madre le entregaba por goteo. La posición arbitraria y chantajista de la madre cancelaba la independencia económica del poeta y lo orillaba a desempeñar trabajos que lo alejaban de la literatura.

A los seis años es enviado a la escuela conventual de Kloster Maulbornn. El compromiso con la familia era que el estudiante no debía practicar ninguna otra actividad que las relacionadas con el conocimiento teológico. De la misma manera, le eran prohibidos todos los libros que pudieran distraerlo de aquellos estudios. Lleva entonces una vida austera que marcará profundamente la vida posterior de Hölderlin. La escuela de Nürtingen mantenía su prestigio por la base de sus enseñanzas del latín y de los clásicos griegos.

A los trece años aprueba el examen para ingresar a una escuela de Stuttgart en la capital. Se recibe brillantemente con notas excelentes en latín, en dialéctica y en retórica. Las calificaciones revelan que a esa edad posee un conocimiento profundo de latín. A los diecisiete años lee *Los bandidos* –antes había leído *Amor e intriga*– y acaricia la idea de conocer personalmente a Friedrich Schiller, a quien dirigirá una buena cantidad de las

⁵⁴⁸ Friedrich Hölderlin, *Correspondencia completa* (traducción e introducción de Helena Cortés y Arturo Leyva), Hiperión, Madrid, 1990, pp.192-193.

epístolas con muestras de reverencia y respeto por su pensamiento, así queda plasmado el deseo en una carta de principios de enero de 1987 dirigida a Immanuel Nast:

Desearía poderte enviar ya la música sobre Bruto y César, pero cuando uno quiere algo de los honorables académicos de Stuttgart la cosa marcha a paso de caracol, por muy buena que sea su voluntad. Quiero aprenderla también al piano en honor de Schiller, por muy difícil que me resulte teclear. ¡Ah, cuántas veces le he estrechado ya la mano en el pensamiento cuando hace que Amalia se apasione de ese modo por su Karl!⁵⁴⁹

Friedrich Hölderlin queda sorprendido del amor incondicional de Amalia por el monstruo Karl Moor. Un amor trágico e imposible, a medio camino entre la vida y la muerte. Un amor que es la vida más viva que la muerte. Un amor de la misma naturaleza trágica, en que la locura desplaza a la muerte, será el de Hölderlin por Suzanne Gontard: Diótima, la mediadora del amor, la locura amorosa irreverente, clandestina, a un tiempo creación y destrucción.

El 18 de marzo de 1787 Hölderlin celebra una novedad sobre su escritorio. Era un libro bellissimo que daba felicidad al corazón del poeta. Eran los cantos de Ossian (siglo III), el rapsoda de Escocia –en realidad documentos apócrifos redactados por James McPherson. La historia es la siguiente. Algunos filósofos y pensadores de la época, entre los cuales sobresalía David Hume, habían encargado pocos años atrás al profesor McPherson que compilara los cantos populares de Escocia y los tradujera del gaélico-celta al inglés. De tal suerte que por 1761 el profesor McPherson dio la noticia de haber encontrado un gran poema épico escrito por Ossian.

La obra fue comparada incluso con la *Iliada* y la *Odisea*. Los trabajos de Ossian fundamentaron incluso la filosofía de la historia de Gottfried Herder en lo que respecta a la defensa del derecho de los pueblos y comunidades a la individualidad cultural y lingüística. Y sin embargo los textos resultaron falsos; así pues, una de las fuentes inspiradoras del romanticismo alemán surgió del delirio literario de McPherson, un profesor de provincia.

No sólo Herder sino también Goethe y Hölderlin estaban fascinados con los poemas de Ossian. *Werther* mismo es una continuación de Ossian.

⁵⁴⁹ *Ibid.*, p.40.

Esa era la dicha literaria que Hölderlin disfrutaba a los diecisiete años de edad. Ese mismo año escribe, desde el convento de Maulbronn, una carta a Nast en la que revela su estado de ánimo contradictorio y dividido. La ternura excesiva de su corazón lo conduce al llanto aparentemente sin razón y esa carga es la más pesada de su vida conventual:

...conservo una predisposición a la rudeza que me hace caer a menudo en una repentina cólera sin saber por qué y arremeter contra mi hermano sólo con haber percibido la sombra de una ofensa. ¡Oh, no!, mi corazón no late como el tuyo, ¡es tan malévolos!; alguna vez tuve uno mejor, pero me lo han arrebatado, y a menudo no puedo por menos de sorprenderme de que dieras a pesar de todo en llamarme tu amigo. Aquí no hay alma alguna que me quiera; ahora estoy empezando a buscar la amistad de los niños, pero, como comprenderás, eso es muy poco satisfactorio.

Cierto que Bilfinger es amigo mío, pero vive demasiado feliz como para perocuparse por mí. Tú ya me entiendes, él está siempre de broma, mientras que yo llevo la cabeza gacha, y ya verás como de ahí sale poca cosa. Puedo asegurarte que soy el único de aquí que, no siendo de nombre, no conoce a ninguna muchacha, a ningún escribano, o lo que se estile en las reuniones del mundo de Maulbronn.⁵⁵⁰

Esta frecuente inestabilidad, que pasa de un estado emocional a otro, aparentemente sin causa justificada, permite a los biógrafos sostener que desde entonces había desórdenes psicológicos en el comportamiento de Hölderlin. El mismo Nast recibe noticias del sufrimiento desolador que, desde la niñez y hasta la juventud, dice experimentar Hölderlin.

Acerca de la juventud Hölderlin irónicamente se burlaba: “¡Y dicen que ésta es la edad más feliz! ¡Santo Dios! ¿Estoy entonces solo? ¿Son todos más dichosos que yo?...”⁵⁵¹ Son quejas similares por la prisión conventual y la milicia moral de los seminarios. Una crítica severa a la cruel educación prusiana.

En una excursión por Oggersheim, en la que visita la antigua residencia de Schiller, el poeta se emociona hasta las lágrimas. La atmósfera sacra del castillo de la princesa reaviva la admiración que siente por la lírica del autor de *María Estuardo*, en la que la

⁵⁵⁰ *Ibid.*, p.41.

⁵⁵¹ *Ibid.*, p.43.

sensualidad de la capilla sixtina, con la música de Bach y el arte de Miguel Ángel, realizan el milagro dionisiaco de la transformación de un protestante en cristiano.

Al regreso del viaje le esperan la pesadumbre de la prisión del convento y el deseo de libertad: “Nunca se me hizo tan estrecho; me gustaría tomar mi Iglesia por la catedral, mis muros por palacios, mis lagos por el Rhin, y mi oscuro dormitorio bajo el tejado, por avenidas principescas.”⁵⁵²

Por ese tiempo Hölderlin escribe algunas cartas enamoradas a la prima de Immanuel, Louise Nast. Hacia finales de abril de 1788 le expresa el inmenso amor que lo inspira al deseo de abrazar el mundo entero, por entonces Hölderlin se encuentra leyendo el *Don Carlos* de Schiller, publicado un año antes.

Una carta fechada en el otoño de 1788 muestra que Louise Nast corresponde plenamente al sentimiento amoroso de Hölderlin:

¡Que pase cuanto tiempo quiera!
¡Que sus años se desvanezcan!
Él ¡oh caro amigo! Jamás verá
mudado nuestro cariño.
Por ello, ¡ni deseos ni promesas ahora!
¡Pues estamos atados para la eternidad!⁵⁵³

Los efectos sensibles de la carta de Louise Nast sobre el estado de ánimo de Hölderlin pueden ser leídos en la respuesta de éste a su amada, misiva fechada el 19 de enero de 1789: “¡Qué carta la tuya, alma querida! Tenías que haber visto cómo derramaba lágrimas de la más íntima alegría ante esta nueva señal de tu inexpresablemente dulce amor...cómo transcurren de nuevo mis días dichosos, tan tranquilos. ¡Oh, muchacha! Tu amor es felicidad hasta en la separación...”⁵⁵⁴

La respuesta del poeta es fatalmente apasionada. Rememora un sueño pagano, el *Amor constante más allá de la muerte* de Francisco de Quevedo: *nadar sabe mi llama el agua fría/y perder el respeto a ley severa... polvo serán, más polvo enamorado*. El polvo de la muerte que somos está infectado con el virus de la vida, con el amor que desafía las leyes humanas y divinas.

⁵⁵² *Ibid.*, p.81.

⁵⁵³ Friedrich Hölderlin, *Correspondencia amorosa*, Hiperión, Madrid, 1998, p.30.

⁵⁵⁴ Friedrich Hölderlin, *Correspondencia completa, Op.cit.*, p.85.

Hölderlin se encuentra colmado de dicha por el amor de Louise y le escribe “la letra no es más que letra y prefiero que sientas cómo se levanta mi corazón con esta esperanza.”

Deja que amenacen tormentas y sufrimientos
Deja que separen los años de separación
¡Ellos no nos separan!
¡No nos separan!
¡Pues eres mía! Y hasta más allá de la tumba
tendrá que durar el inseparable amor.
¡Ah, cuando llegue al fin,
el feliz gran más allá,
en que reluce la corona para el doliente peregrino
y la palma para el vencedor!
Entonces, amiga, también la amistad recompensará,
también la amistad, el Eterno.⁵⁵⁵

Las únicas notas de un sentimiento afortunado las derrama Hölderlin en esa temprana correspondencia con su amada. La dicha amorosa dura muy poco porque los síntomas que el poeta mismo reconoce como carácter de “loco peligroso” se agudizan —reconoce que así le llaman en el convento.

A los treinta y cinco años la medicina informará que Hölderlin padece *dementia praecox catatonica*.

En la primavera de 1790 Hölderlin remite a Louise una desalentadora carta de amor en la que después de prometerle amor eterno la deja en libertad para romper su palabra y amar a quien ella considere conveniente, el argumento es que sus permanentes crisis emocionales serían una sombra constante para la paz y felicidad de la pareja:

¡Mira, Louise!, te quiero confesar mi debilidad. La invencible melancolía que me domina – “pero no te rías de mí” – no es, sino *siempre*, al menos *casi siempre*... más que vanidad insatisfecha. Nuestro amor podría seguir siendo el mismo, pero precisamente por eso, te dolerían aún más mis malos humores, mis quejas sobre el mundo y qué sé yo cuántas locuras más que se han convertido en mi *segunda naturaleza*, cuanto más fuertemente me amases y por más intenso que, por lo demás, fuese mi amor por ti en los buenos momentos. Pero no podré tornarme infiel. Y, tú tampoco lo harás nunca, pues no es infidelidad si tú, a petición de tu amado, que te suplica desde el convencimiento de que no te habría podido hacer tan

⁵⁵⁵ Friedrich Hölderlin, *Correspondencia amorosa*, *Op.cit.*, p.31.

feliz como el más digno, eliges por lo tanto el más digno. ¡Eso no es infidelidad! Tú seguirías pensando, en tu calidad de feliz esposa de otro, en el amigo de tu juventud, y tu anterior amor por él sólo se encontraría limitado por el pensamiento de que, debido a sus insuperables y aplastantes debilidades, tú no hubieras podido nunca ser totalmente feliz con él. Y de este modo, ciertamente, no serías nunca infiel. Y yo pensaría que mi amor no es de este mundo. Y hasta confiaría en alegrarme con tu felicidad y en verte al lado de tu marido..., y ser amigo de ambos.

Ya sé, amada, lo que me contestarás a esto. Tal vez tampoco te habría escrito nada de ello si hubiera deseado ocultarte aunque sólo fuera un único rasgo de mi carácter. ¡Adiós, querida, única muchacha amada! Eternamente,

tu

Hölderlin ⁵⁵⁶

Esta es la última carta dirigida a Louise Nast. Después habrá referencias indirectas en las misivas enviadas a su amigo Immanuel.

El tono sombrío y melancólico de Hölderlin aparece en todo su esplendor en las nutridas y extensas cartas dirigidas a la madre. En 1789, muy respetuosamente, el poeta le recordaba la naturaleza rebelde de su carácter, quizá con la intención, inútil por lo demás, de frenar las imposiciones caprichosas de la furibunda pietista que era Johanna: "...ya conoce mi temperamento, que, precisamente por ser temperamento, en última instancia no se puede ocultar a sí mismo lo poco que está hecho para los malos tratos, la opresión y el desprecio."⁵⁵⁷

Las cartas son un retrato de la angustia, la culpa y el tedio que Hölderlin padece en su entorno: "¡Oh, mamá querida, mi bienaventurado padre solía decir tan a menudo que sus años de universidad habían sido los más alegres!; ¿tendré que decir alguna vez que mis años de universidad, me amargarón la vida para siempre?"⁵⁵⁸

Otra vez la atmósfera asfixiante del encierro escolar. Hölderlin es consciente de tener una escritura penitente cuando en una carta a Neuffer le confiesa que está "perdido sin remisión para el estoicismo."

No todo es oscuro, en algunas de esas misivas es posible encontrar trazos de la trayectoria de su formación intelectual. El 14 de febrero de 1791 Hölderlin le platica a su madre el

⁵⁵⁶ Friedrich Hölderlin, *Correspondencia completa*, *Op.cit.*, p.96.

⁵⁵⁷ *Ibid.*, pp.88-89.

⁵⁵⁸ *Ibid.*, p.89.

contenido de uno de sus sermones dominicales en el que pone en juego los estudios acerca de “las *pruebas de la razón* para la existencia de Dios y de sus propiedades, que *debemos* conocer por medio de la naturaleza.”⁵⁵⁹ Las pruebas de la razón corresponden al pensamiento kantiano que, como era de esperarse, orillan al poeta a la duda teológica. El entusiasmo de esas lecturas, le cuenta a la madre, lo “...condujo durante un tiempo a unos pensamientos que tal vez a usted la habrían intranquilizado de haber sabido cuáles eran.”⁵⁶⁰

La consuela con el carácter pasajero de tales razones, porque las pruebas contra la existencia de Dios aparecieron muy pronto limitadas e imperfectas. Los escritos de Spinoza, de quien Hölderlin opinaba que era un hombre grande, noble y ateo, lo llevan a concluir que, bien vistas las cosas, “con la *razón*, la fría razón alejada del corazón, *tiene* uno que llegar forzosamente a sus ideas si quiere explicarlo todo.”⁵⁶¹ El dominio de la Idea sobre la existencia individual y comunal, la explicación como la única forma válida de la verdad.

En 1788, a los dieciocho años, abandona por primera vez su patria suaba y conoce el majestuoso espectáculo del Rin, el río al que años más tarde dedica un poema fundamental muy celebrado, en su interioridad, por Heidegger.

La madre recibe la descripción emocionada de la travesía:

De Oberhausen fui a Rheinhausen. Allí tuve que atrevesar el Rin; tuve que esperar bastante tiempo antes de que vinieran los barqueros desde la otra orilla, porque la travesía dura normalmente media hora, pero nunca he esperado con tanto agrado como entonces. El tiempo no se me hizo largo en absoluto.

Hay que imaginárselo: una corriente que es tres veces más caudalosa que la de Neckar en sus partes más anchas, sombreada por bosques en sus dos orillas río arriba y río abajo con una vista tan extendida de la corriente, que se le va a uno la cabeza. Fue un espectáculo que nunca olvidaré, pues me conmovió sobremanera. Finalmente vinieron los barqueros. Se pasa el río sobre barcas tan grandes que además de la gente caben dos coches con caballos.⁵⁶²

⁵⁵⁹ *Ibid.*, p.115.

⁵⁶⁰ *Ibid.*, p.115.

⁵⁶¹ *Ibid.*, p.116.

⁵⁶² *Ibid.*, pp.74-75.

El Rin, como ya dije, se convertirá años más tarde en la inspiración para un himno que es un destino, una palabra polisémica que puede ser vista o bien “como un determinado poder dominante” o, bien, “como un modo del ser” y también “como un ente cada vez determinado de la especie de este Ser, que está bajo aquel poder.”

Heidegger advierte que la palabra destino no debe interpretarse como fatalidad (*Fatum*) “con que un Ser se representa, en el sentido del involuntario e inconsciente empujar – hacia-allí (*Dahintreiben*), en una torpe, simple y arrolladora condena, dentro de la totalidad del ente encerrado en sí.”⁵⁶³

La lectura que hace Heidegger del poema apunta a una interpretación del río como esencialidad del Ser, el impulso primordial hacia el origen. Advierte que Hölderlin desea comunicar que “...el actual *Dasein* histórico no puede retornar, como tampoco el río puede volver atrás, a su origen. La originaria dirección del río ya está desgajada. La ruptura empero no es un desplazamiento para lo surgido.”⁵⁶⁴ El nuevo comienzo no entierra las aguas originales del Rin aunque la dirección haya girado.

Heidegger encuentra que el temple fundamental del *El Rin* conduce al poeta “a avanzar en la tarea de pensar el medio del Ser desde el cual ha de ser nuevamente inaugurado el todo de lo ente – dioses, hombres, tierra–, el Ser de los semidioses.”⁵⁶⁵ De tal manera que el habitar poéticamente el hombre sobre la tierra, el acontecer del mundo, permite al poeta “instaurar el Ser.”

El *Dasein* histórico ha sido experimentado previamente por el poeta y luego entregado al pueblo por la palabra. Volveremos al Rin en el pasaje en el que me aprovecho de la mirada del filósofo Heidegger para leer al poeta Hölderlin.

La profundidad que *El Rin* cavó en el espíritu del joven Friedrich Hölderlin lo llevó a la soberbia de celebrar las ventajas de un corazón sensible a las bellezas del mundo y de no tener un “corazón de manteca de puerco.”

⁵⁶³ Martin Heidegger, *Los Himnos de Hölderlin...*, *Op.cit.*, p.159.

⁵⁶⁴ *Ibid.*, p.183.

⁵⁶⁵ *Ibid.*, p.167.

La Toma de la Bastilla en el seminario de Tubinga (1788-1793)

El 21 de octubre de 1788 ingresa al famoso seminario de Tubinga. Un espacio de la teología protestante donde el poeta-filósofo aprende latín, griego y hebreo. Es también el inicio del cultivo de las bellas artes. Aunque la música era la única formación autorizada y la poesía resultaba sospechosa en ese recinto.

Ocho meses después del ingreso estalla la Revolución Francesa.

Para esas fechas el poeta mantenía vivas las expectativas de verse bien dentro de un hábito religioso.

En los muros del seminario vivía una generación deslumbrante de inteligencias alemanas. Además de Hölderlin, estudiaban ahí Hegel y Schelling. El poeta entabla con ellos una fructífera y duradera amistad, caracterizada por la misma voluntad de saber. Era un círculo inseparable de amigos, una especie de hermandad espiritual proclive al ímpetu y a la tormenta.

Por ese tiempo fundan el denominado “colegio de patafísica” que, durante las noches, se dedicaba a organizar recitales de poesía y prosa. Frecuentemente se trataba de comedias satíricas en las que se ridiculizaba a las autoridades del seminario y a la propia religión protestante.

En opinión de Bertraux, dos grandes sucesos habrán de trastornar la vida del seminario de Tubinga; por una parte, la filosofía de Emmanuel Kant y, por la otra, La toma de la Bastilla. Las tendencias democráticas y anarquistas se manifiestan en el seminario llegando incluso a festejar y aplaudir el regicidio francés.

Schelling traduce la Marsellesa al alemán.

¿Cuál es el grado de simpatía de Hölderlin por la Revolución Francesa?

Es difícil conocer con certeza el grado de compromiso político de Hölderlin, aunque sí es posible afirmar una temporal afinidad del poeta con la Revolución Francesa y con el jacobinismo. En noviembre de 1792 le narra a la madre que el “ardor juvenil tomó el camino de la melancolía”, pero con la salida de ese estado anímico espera también que

huyan “los humores sombríos.” Continúa rechazando las compañías necias y engañosas aún cuando en opinión de la madre y la gente resulte un honor estar junto a ellas.

Le pide que no se preocupe por la guerra que se aproxima al margen derecho del Rin con la conquista de Maguncia:

Venga lo que venga, no será tan malo como tal vez usted teme. Es cierto que tal vez no podamos evitar ser testigos de ciertos cambios también en el lugar en que vivimos. Pero ¡gracias a Dios! no nos encontramos entre aquellos a los que se les priva de sus correspondientes derechos, aquellos a los que se les podría castigar por su uso de la violencia y la opresión. En Alemania, llegue a donde llegue la guerra, el buen ciudadano tiene poco o nada que perder y mucho, mucho que ganar. Y si ha de ser, también es dulce y grande sacrificar bienes y sangre por la patria, y si yo fuera padre de uno de los héroes que murieron en la gran victoria de Mons, me enojaría cada lágrima que pugnase por salir pensando en ellos.⁵⁶⁶

Friedrich Hölderlin entiende y quiere hacer comprender a su madre que los ideales de la Revolución Francesa no lastiman económicamente la posición social de la familia. Y, de manera exaltada, agradece a Dios que ni él ni ningún otro miembro figuren entre los tiranuelos que oprimen con violencia al pueblo alemán que, en esas condiciones sociales de existencia, nada tenía que perder y sí mucho que ganar con el ideario revolucionario. Evoca la tarea de los héroes cuando fustiga moralmente a los padres que lloran el sacrificio de los hijos por la patria.

El ardor patriótico lo lleva incluso al extremo de aplaudir el hecho de que en el ejército francés haya “filas enteras de muchachos de 15 y 16 años” que podrían ser asesinados por sus propios compañeros y amigos bajo “...el derecho de pegarle un tiro al primero de entre ellos que vacilen en la batalla.”⁵⁶⁷ Tiene entonces 22 años y, paradójicamente, la profunda convicción de sobrellevar en su corazón el amor a la humanidad, el cultivo del amor por el género humano y confía en la *formación para el mejoramiento del género humano*.

El 14 de julio de 1793 se conmemora en Tubinga la Toma de la Bastilla como el acontecimiento histórico que inaugura la modernidad y Hölderlin, junto a Hegel y Schelling, plantan un árbol en Tubinga para celebrarlo: el árbol de la libertad.

⁵⁶⁶ Friedrich Hölderlin, *Correspondencia completa*, *Op.cit.*, pp.142-143.

⁵⁶⁷ *Ibid.*, p.143.

En un mensaje dirigido a Karl, su medio hermano, le transmite su miedo de que la Revolución Francesa fuese derrotada por las fuerzas conservadoras del orden internacional: “Que Francia se vaya a pique o que se convierta en una gran nación cuelga de la punta de un pelo”.⁵⁶⁸

Para julio de 1793 la opinión de Hölderlin en torno a las asesinato de Jean Paul Marat, a quien trata de tirano traidor a los intereses del pueblo, muestra una fisura en torno a los resultados efectivos de la Revolución Francesa. Compadece a Jacques-Pierre Brissot de Warville, jefe de los girondinos ejecutado, por contrarrevolucionario, el 31 de octubre de 1793. A su juicio, la idea y la realidad revolucionaria se distancian sensiblemente con los juicios sumarios y las masivas ejecuciones de los jacobinos. Difícilmente la filosofía amorosa y panteísta de Hölderlin podría ser compatible con la venganza ciega y sangrienta que destacados historiadores franceses atribuyen al periodo de La Convención (1793-1794).

A mediados de septiembre del mismo año le plantea a la madre la enorme incertidumbre que lo agobia cuando piensa en su futuro inmediato, en la conclusión de los estudios. La pertinaz voz quejumbrosa que usa en las epístolas a la madre se recrea:

Créame, mamá querida, en estos momentos estoy tan satisfecho generalmente con el mundo como amargamente insatisfecho conmigo mismo. ¡Ah! ¡Qué ilusiones me hacía hace aproximadamente seis años de lo que sería a mi edad actual! ¿Es una suerte o una desgracia ese insuperable impulso por educar incansablemente a las fuerzas que me dio la naturaleza?⁵⁶⁹

El escepticismo consume a Hölderlin hasta considerar como ilusiones perdidas los proyectos vitales de un lustro atrás. Lo verdaderamente significativo es la vuelta a la “nostalgia del comienzo” y a la duda del progreso. Jean Jacques Rousseau fue uno de los principales filósofos que sugirió un camino hacia la infancia de la humanidad. Un lugar en el que existe una coincidencia inmediata entre el mundo interno y el mundo externo, entre el sujeto y el objeto, es la recuperación de la totalidad perdida bajo el dominio unidimensional de la razón instrumental que promueve sistemáticamente la separación del mítico Estado de Naturaleza.

⁵⁶⁸ *Ibid.*, pp.146-147.

⁵⁶⁹ *Ibid.*, p.158.

La propuesta educativa de Rousseau que puede leerse en el *Emilio* trata de renovar la convergencia entre la conciencia interior y la conciencia externa que, de manera degradada, aún existe en los seres humanos. En el Estado de Naturaleza sostiene Rousseau, y también lo hará Schiller, el ser humano recobra la ingenuidad perdida, la coincidencia feliz del yo consigo mismo. La mismidad.

Rousseau observa dos factores que afectan perniciosamente el uso de la imaginación. Por una parte, la socialización y, por la otra, los efectos de la lectura en edades tempranas, porque entorpece el uso de la propia razón y hace huir al genio propio. Es el deseo obsesivo de perfección, piensa el ginebrino, el que conduce a la humanidad a la búsqueda de la satisfacción de necesidades dictadas desde el exterior, no para cumplir el “amor de sí” sino con la sola pretensión del “amor propio.” La voluntad de poder como vanidad había sido pensada por Thomas Hobbes en el Estado como *Leviatán*: “el rey de los soberbios.”

De tal suerte que la historia convierte al ser humano en “tirano de sí mismo y de la naturaleza.”⁵⁷⁰ La influencia de Rousseau sobre Hölderlin fue apreciada por su hermano Karl en una carta de 1788:

Ya he comparado algunas veces tu carácter con el de Rousseau, y creo que tendrás que reconocer el parecido que existe, en lo esencial, entre tu predilecto y el nuestro. Porque también el amor por la callada y gran naturaleza, por la verdad más pura y por la verdadera libertad, que animaban a ese hombre, son precisamente lo más propio de tu carácter; y también es tuya esa irritabilidad, consecuencia natural de un corazón creado para el sentimiento, que amargó algunos momentos de la vida de este hombre excelente y que desgraciadamente también a ti te procurará horas sombrías.⁵⁷¹

Las palabras del medio hermano resultaron proféticas.

En el *Himno a la libertad I*, Hölderlin evoca el momento del comienzo de la siguiente manera: “cuando el amor aún vestía de pastor/caminaba con inocencia entre las flores,/

⁵⁷⁰ Jean Jacques Rousseau, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Alianza, Madrid, 1992, p.151. Es famoso el pasaje de el *Emilio* en el que Rousseau le permite leer exclusivamente el *Robinson Crusoe* que enseña a necesitar, para vivir dignamente, sólo lo más indispensable y necesario con el que el género humano pueda subsistir. Ninguna necesidad debe depender de el capricho, los antojos o los deseos infundados. Se trata de restringirse exclusivamente a los deseos del instinto. Cfr., *Emilio o la educación*, Hermanos Garnier, París, 1905, p.272.

⁵⁷¹ Friedrich Hölderlin, *Correspondencia completa*, *Op.cit.*, pp.125-126.

y el hijo de la tierra en paz y alegría/estaba unido al seno materno de la naturaleza/la altanería de las cátedras de los jueces/no había desgarrado ciega y terriblemente la unión.”⁵⁷² La vanidad de los académicos y los jueces, la razón es la causante del divorcio con la naturaleza. Son sentimientos e ideas muy próximas al Rousseau del *Discurso sobre las artes y las ciencias* en las que éstas serían las responsables del desgarramiento entre la humanidad y la naturaleza.

A medida que avanzamos, la miseria moral, la hipocresía, la pobreza y el hambre se multiplican en el género humano. Las promesas de la Ilustración son jaqueadas por la vida miserable y criminal que arrastra la humanidad. Pero es un error pensar que Rousseau era tan ingenuo como para no reconocer el papel benéfico de las ciencias y así lo hace ver en una carta enviada al abate Reynal: “La ciencia es muy buena en sí, y habría que haber abdicado del sentido común, para decir lo contrario”.

Algunos estudiosos de Rousseau han sugerido que la rebeldía y las críticas del filósofo se lanzaban contra los pensadores que veían en la cultura un medio para la obtención de dinero y de prestigio social, un valor de cambio que atropella e ignora los valores morales. Los pensadores se convierten por esa vía en mercancías sociales.

Otros subrayan que la crítica de Rousseau tiene como destinataria a la pedantería insufrible de los especialistas que disfrazan las cadenas del ser humano con fraseología perfumada: “el hombre nació libre y por todas partes está bajo cadenas.” La formación del ser humano tendría como finalidad vitalizar el arte del restituir la existencia humana con la naturaleza.

En 1800, durante el periodo de mayor lucidez poética, Friedrich Hölderlin le dedica un poema:

Rousseau

Es nuestra jornada breve en demasía: nacer,/abrir los ojos, admirarse y ya cae la tarde;/nos dormimos y pasan como estrellas/ todas las eras de innumerables pueblos./

Algunos ven más allá de su tiempo,/un dios les abre lejanas perspectivas, más tú,/te quedas nostálgico en la orilla, escándalo para los tuyos, como sombra que/ nunca los querrá./

⁵⁷² Friedrich Hölderlin, *Los himnos de Tubinga*, *Op.cit.*, pp.77-79.

¿Dónde están los que nombras y anuncias,/raza nueva cuyo amistoso abrazo te reanimará?/ ¿Se la ve llegar? quizás entonces/sea por fin oída tu solitaria prédica./

(...)

¡Tú has vivido! eres también de aquellos/de frente iluminada por el sol futuro./ Los rayos, heraldos de tiempos más hermosos/ hallaron el camino de tu corazón./

Esperaste y entendiste el lenguaje/de la nueva estirpe y leíste en su alma/a tu corazón lleno de deseo un signo/fue suficiente y es por signos que desde/ siempre los dioses nos han hablado./

Y milagro, como si desde el principio/el espíritu humano viera el porvenir/ y las antiguas maneras de la vida./

sabes al primer signo lo que se cumplirá/y entonces remontas el vuelo, audaz espíritu,/como el águila antes de la tormenta próxima,/ precedes con tu vuelo a los dioses venideros./⁵⁷³

Los rayos son las señales de los dioses que, expuestos en la tormenta, con la cabeza descubierta, los poetas cazan con sus manos para convertirlas en palabras, que luego entregan al pueblo. Esas palabras eléctricas constituyen el fundamento del *Dasein* histórico de los pueblos.

Hölderlin considera la obra y el pensamiento de Rousseau como el espíritu libre y audaz de un visionario.

Como los heroicos personajes de sus dramas: *Hiperión* y *Empédocles*, Hölderlin admira en Rousseau al profeta del tiempo futuro, al interprete del lenguaje divino. El lenguaje es para el poeta alemán el más peligroso y el más inocente de todos los bienes del ser humano, pues de él depende la salvación o la condena.

En julio de 1973 la exaltación invade a Hölderlin. Escribe a su amigo Neuffer, le dice que junto a la llama serena de su poesía la de él “tal vez” sea únicamente un fuego de pajas convertido en humo. Pero ese tal vez –afirma Hölderlin- no lo “asusta siempre y mucho menos en las horas divinas en que regreso del regazo de la naturaleza colmadora de dicha o de ese bosquecillo de plátanos junto al Iliso.”⁵⁷⁴

La Naturaleza y el arte son las dos alas de la experiencia extática del acontecimiento apropiador.

El juicio de Hölderlin sobre los trabajos de Neuffer es una expresión generosa y condescendiente con el amigo, y de muy precaria sinceridad al respecto de la inferioridad

⁵⁷³ Friedrich Hölderlin, *Poesía*, Letras Vivas, México, 2000, pp.105-106. Traducción de Rex Goldstein.

⁵⁷⁴ Friedrich Hölderlin, *Correspondencia completa*, *Op.cit.*, p.148.

de su creación poética. Quiero decir, los elogios se olvidan en los párrafos subsiguientes, cuando prepara el terreno para el mensaje verdaderamente significativo:

...por las oscuras lejanías del mundo originario o la acompañaba lleno de vértigo a la profundidad de los abismos, a los más remotos con fines de la tierra de los espíritus, donde el alma del mundo regala su vida a través de mil pulsaciones de la naturaleza, a la que vuelven las fuerzas emanadas después de recorrer su inconmensurable órbita... o bien, cuando embriagado de copas y de sociable amistad socráticas, espiaba en el banquete a los entusistas jovencitos cuando rinden homenaje al sagrado amor con discurso dulce y ardiente, y el bromista Aristófanes chanceándose entre ellos, y finalmente al maestro, al propio divino Sócrates, enseñándoles a todos con su celestial sabiduría qué sea el amor.⁵⁷⁵

Es una prosa que puede considerarse la extensión de su “ensayo de novela griega.” Por cierto, un fragmento de *Hiperión* acompañaba la carta. La humildad de Hölderlin se disipa en el momento en el que profetiza que su novela “debería tal vez algún día ocupar un pequeño lugar entre los héroes que sin duda nos entretienen algo mejor que los caballeros ricos de aventuras y palabras.”⁵⁷⁶

Intuía que su obra trascendería los siglos.

Advierte que no es posible dar cuenta prolija del desarrollo de la obra, por lo que cuenta “sólo lo esencial”:

Este fragmento más parece una amalgama de humores casuales que la meditada evolución de un carácter bien concebido, porque dejo todavía oscuros los *motivos* que explican las ideas y sentimientos, y ello, porque me importaba más ocupar la capacidad del gusto por medio de una pintura de ideas y sentimientos (para el placer estético), que ocupar el entendimiento a través de un regular desarrollo psicológico.⁵⁷⁷

No es la idea de razón y la coherencia la que ordena la escritura de Hölderlin. Es la imagen, la luz, la pintura, el primer lenguaje del ser humano. No es una referencia a la lógica sino a los sentimientos del placer estético. Tampoco es un cuadro que muestre el

⁵⁷⁵ *Ibid.*, pp.148-149.

⁵⁷⁶ *Ibid.*, p.149.

⁵⁷⁷ *Ibid.*, pp.149-150.

mundo externo, es la voluntad férrea de fundir el lenguaje con el mundo sensible; descubrir la belleza de la naturaleza y la belleza como dimensión divina que habita a todos los seres. La triada belleza-naturaleza-divinidad que Hölderlin despliega en su escritura revive el espíritu heroico que caracterizó a la cultura griega. Es justamente la pretensión de renovar el espíritu de los griegos lo que mueve la inspiración poética del autor de *Empédocles*. En opinión de Salvador Mas “el problema no era cómo escribir tragedias o poesías de temática griega, *à la grecque*, sino cómo sacar a la luz, en un arte verdaderamente nacional y moderno, el espíritu griego adormecido durante tantos y tantos siglos”.⁵⁷⁸

Y, en buena medida, es posible afirmar que el deseo de autoafirmación de la identidad nacional alemana miraba en la Grecia clásica su más gloriosa antecesora. Hölderlin también contemplaba el amor y la reconciliación cristianas. De este periodo proceden también los himnos a la alegría, a la humanidad, al valor, a la libertad, a Goethe, a la verdad, a la inmortalidad, a Shakespeare, a la naturaleza, al amor, a la amistad, al silencio, a la diosa de la armonía, a la belleza, al destino, al genio de la audacia, etc. Hiperión es un héroe leal a los principios de la libertad y la amistad. Era el responsable de dar cuenta del acontecer histórico de la humanidad. Por ello era “Un griego auténtico lleno de principios poderosos”.

Los himnos de *Tubinga*, como han sido publicados estos poemas, conforman los ideales y anhelos de Hiperión que en realidad pretenden responder a una pregunta central de la filosofía de la historia: ¿Qué es el ser humano?

Las letras se imantan en el *Himno a la diosa de la armonía*, Urania es la reina del mundo y fue la elegida del poeta entre todas las diosas, pues miles de vidas brotan de su rostro. Urania reina “sobre las olas del viejo caos.”

En agosto de 1793 Hölderlin le redacta a su madre una misiva en la que después del acostumbrado estira y afloja por el dinero, le platica el contenido solidario de algunos de los sermones dominicales: “Cuando se tiene que contemplar la miseria de sus hermanos y sin embargo y a pesar de todos los esfuerzos no se puede ayudar ¡resulta muy amargo! – Este gran tema es también el contenido habitual de los sermones que le predico al

⁵⁷⁸ Salvador Mas, *Hölderlin y los griegos*, *Op.cit.*, p.17.

pueblo”.⁵⁷⁹ Y se encuentra inflamado de amor al género humano cuando en septiembre le confiesa que dejó atrás la juventud en la que los seres humanos se apegan a todo con tanto calor:

¿Debo confesártelo?: pronto habré dejado atrás ese bello periodo. Ya no me apego con tanto calor a hombres *singulares*. Mi amor es al género humano, por supuesto, no el corrompido, servil, indolente, con el que se suele topar desgraciadamente con demasiada frecuencia, incluso dentro de la experiencia más limitada. Pero también amo la gran y hermosa disposición de los hombres corruptos. Amo el género de los siglos venideros. Pues esa es mi más profunda esperanza, la creencia que me mantiene vivo y activo, la de que nuestros nietos serán mejores que nosotros, que la libertad tendrá que llegar algún día y que la virtud florecerá mejor en medio de una libertad alumbrada por sagradas luces que den calor, (mejor) que en la helada región del despotismo.⁵⁸⁰

El amor de Hölderlin por la humanidad no lo ciega hasta desconocer la corrupción de los hombres singulares que viven a su alrededor, en sentido kantiano arremete contra el servilismo y la pereza intelectual de sus contemporáneos, que aparecen ante sus ojos por todas partes. Una fuerza espiritual de signo distinto al orgulloso *ethos* griego lo lleva a extender el amor incluso a los hombres corruptos. No son los dioses paganos los que inspiran la esperanza de perdón y de reconciliación, es la religión del amor, la muerte y la resurrección del inframundo –una veta explorada por los griegos y toda clase de romanticismos- la que siembra la esperanza en la libertad futura y el florecimiento de la virtud entre la humanidad.

Todos los estudiosos de la obra de Hölderlin están de acuerdo en que aunque comparta temas y puntos de vista de unos y otros no cabe situarlo ni entre los representantes del clasicismo ni entre los románticos: se trata de un hombre que es capaz de ver y sentir en sentido estricto la Grecia clásica y, a la vez, albergar profundos sentimientos cristianos. Extraña (y mal saldada) síntesis de elementos greco-paganos y escatología cristiana. En sus primeros himnos, a la diosa armonía, a la libertad, a la amistad, al amor, al genio de la juventud, resuenan indudablemente los ecos de una Grecia pasada por el tamiz intelectual y la técnica poética de Schiller; en los últimos,

⁵⁷⁹ Friedrich Hölderlin, *Correspondencia completa*, *Op.cit.*, p.154.

⁵⁸⁰ Friedrich Hölderlin, *Correspondencia completa*, *Op.cit.*, pp.156-157.

griegos por pindáricos, lo que salta al primer plano es San Juan, es la reconciliación final asociada a la segunda venida de Cristo.⁵⁸¹

Es Cristo el que lo consuela “en la helada región del despotismo”, no los dioses griegos. Es un cambio de los tiempos históricos: cíclico el griego y lineal-escatológico el cristiano. Hablamos de una visión plural de la historia, dos universos culturales contrarios fundidos por el arte de la poesía: una herencia del pensar estético de Friedrich Schiller. No se trata de abrazar lo *naïv* y anular lo *sentimentalisch*, la propuesta es la síntesis y la unidad de ambos. La búsqueda de la totalidad schilleriana es consciente de que la confusión armónica entre arte, ética, la comunión de lo humano y lo divino, se complicaban extremadamente después del edificio kantiano de la razón pura.

⁵⁸¹ Salvador Mas, *Hölderlin y los griegos*, *Op.cit.*, p.23.

La crítica a “el horizonte de lo inmediatamente útil” (1794-1795)

El 30 de diciembre de 1793 Hölderlin destina una carta a Stäudlin y Neuffer. Y aprovechando el movimiento de herreros que protestaba por el alza a los precios de bienes de primera necesidad decide compararlo con el ocurrido en el barrio de trabajadores de Saint Antoine, que participó activamente en *La toma de la Bastilla*. Se encuentra en casa de la familia von Kalb a la que llegó como preceptor por recomendación de Friedrich Schiller.

Lo atiende el mayor von Kalb quien participó en la guerra americana bajo las órdenes de Lafayette. El poeta opina que es un “hombre humanísimo y con una gran formación...es un hombre muy bueno, formado en el mar y la guerra y en el trato con las mejores cabezas de nuestro siglo en Alemania, Francia y América.”⁵⁸²

En ese periodo termina el poema *Al destino*.

La jornada de Hölderlin es la siguiente: entre las 7 y 8 de la mañana toma café y se dedica a trabajar en lo suyo. Comen después del mediodía. Disfruta de tiempo libre hasta las tres de la tarde en que regresa a dar clases a su discípulo, hasta las cinco. A esa hora termina su jornada y puede dedicarse enteramente a la escritura. Aunque confiesa que algunas veces se dedica a tomar una cerveza tan estupenda que olvida el vino de Neckar. Se encuentra confortablemente instalado y traba pronto amistad con el pastor del pueblo. Pasea a caballo o a pie por las tardes admirando los palacios góticos y los bosques de abetos. Es tal la influencia benéfica de Waltershausen sobre el carácter del poeta que se convierte en el hombre “...más sociable de lo que nunca fui.”⁵⁸³

En igual sentido el 23 de enero de 1794 le expresa a la madre que se siente como en su casa y que incluso su salud se fortalece. Aunque en todas partes le brindan amistad, le dice a su abuela que vive bastante solo, porque es la condición más apropiada “...para la formación del espíritu y del corazón.”⁵⁸⁴

⁵⁸² Friedrich Hölderlin, *Correspondencia completa*, *Op.cit.*, pp.168-171.

⁵⁸³ *Ibid.*, p.172.

⁵⁸⁴ *Ibid.*, p.175.

A principios de abril del mismo año expresa su esperanza de que el pueblo alemán participe más activamente en la valoración de lo bello y lo grande, en lugar de la propensión a valorar ideas y objetos “...del horizonte de lo inmediatamente útil.”⁵⁸⁵ Guarda la esperanza en el mejoramiento futuro de la humanidad, en el triunfo de los principios sagrados del derecho y en el pensamiento más puro. Friedrich Hölderlin concentra sus esfuerzos en el fragmento de *Hiperión* que sería publicada a finales de ese año, en la revista *Thalia* que dirigía Schiller.

El 20 de marzo le manda una carta para informarle de los avances que ha tenido con su discípulo:

Mi meta era y es formar a un *hombre* en mi discípulo. Convencido de que toda humanidad que no signifique también razón en otras palabras, ni se rija exactamente por ella, no es digna de ese nombre, pensaba no poder desarrollar lo suficientemente pronto en mi discípulo su parte más noble. Ahora ya no podrá nunca encontrarse, ni nunca se encontró, en un inocente estado natural. No se podía preservar al niño hasta el punto de cortar toda influencia de la sociedad sobre sus fuerzas en despertar. Por lo tanto, sí era posible hacerle tomar conciencia de su libertad ética, esto es, convertirlo en un ser responsable de sus actos, había que hacerlo. Pues bien, si bien es cierto que, según me parece, hasta ahora difícilmente dispone de una auténtica receptividad propia para los asuntos morales más amplios, sin embargo, sí que dispone con seguridad de ella para los más estrechos, entre los cuales la relación del amigo con el amigo es en mi caso lo único aplicable.⁵⁸⁶

La educación aparece como confesión de intenciones pedagógicas y morales: desarrollar en Fritz, su discípulo, la parte más noble del ser humano. La relación del ser con el ser.

El tiempo programado para la obtención de tales aprendizajes era lento y extenso para la edad del alumno, el alumno tenía apenas diez años. Por otra parte, quizá parafraseando a Rousseau, Hölderlin anota que después de la formación ética se perderá, en un viaje sin retorno, en el inocente estado natural. Imposible aislar a Fritz de la convivencia social. En esas condiciones consideró Hölderlin pertinente priorizar la formación de la libertad ética y la responsabilidad individual en el educando. En la relación que guarda con el alumno

⁵⁸⁵ *Ibid.*, p.178.

⁵⁸⁶ *Ibid.*, p.180.

destacan más los vínculos de la hermandad que los de la autoridad y cuando hubo de ejercer la autoridad lo hizo de la manera más inocente.

Pero, debido a que cualquiera autoridad que se tome como referencia para el pensar y actuar humanos, trae consigo tarde o temprano graves inconvenientes, intenté al cabo, como complemento, que todo lo que él hiciera o dejase de hacer no tuviera que hacerlo o no hacerlo en consideración suya o mía, y estoy seguro de que si me ha entendido en esto, ha entendido lo más importante de lo necesario ⁵⁸⁷

Un amante de la libertad humana que anuncia el crepúsculo de los ídolos. La autoridad canónica suele ir acompañada de pesados lastres para la imaginación y el vuelo del pensamiento. No eran aparentemente ambiciosas las expectativas del preceptor Hölderlin, solo quería que Fritz entendiera “lo más importante de lo necesario”: ser él mismo. ⁵⁸⁸

Muy probablemente estas reflexiones pedagógicas convencieron al propio Herder de contratar, por intermediación de Schiller, a Hölderlin como preceptor para su hijo en Weimar.

En la primavera de 1794 Hölderlin enfoca sus mejores esfuerzos a la escritura de *Hiperión*. Combina sus tareas con la lectura de Kant y lee *Sobre la gracia y la dignidad*, de Schiller, publicada por primera vez en 1793. Es un ensayo sobre la belleza, “una especie de precursor de su teoría de lo bello.” Conmovido Hölderlin reseña el ensayo: “No recuerdo haber leído nada en donde lo más escogido del reino de los pensamientos y del campo del sentimiento y de la fantasía estuvieran fundidos de tal manera en *uno*”. ⁵⁸⁹

También Herder se encuentra entre las referencias literarias de Waltershausen; así, en el verano de 1794 cita un pasaje del “Titán y Aurora” para consolar a su amigo Neuffer que atraviesa por una crisis de esterilidad creativa: “lo que nosotros llamamos supervivencia de nuestro ser, no es, en las mejores almas, más que un sueño para un nuevo despertar, un arco que se tensa para ser usado de nuevo... por eso muere el árbol en invierno, para

⁵⁸⁷ *Ibid.*, p.181.

⁵⁸⁸ Las altas expectativas que tenía de su alumno Fritz desaparecen muy pronto y el 10 de octubre de 1794 le escribe a su amigo Neuffer que se encuentra muy insatisfecho con su trabajo de preceptor pero le duele que su trabajo no tenga éxito “casi por completo debido a los talentos más que mediocres de mi discípulo y a un trato totalmente fallido durante su temprana niñez.” En la carta Hölderlin ofrece noticias de una obra que estaría dedicada a la muerte de Sócrates.

⁵⁸⁹ Friedrich Hölderlin, *Correspondencia completa*, *Op.cit.*, p.183.

volver a germinar y brotar en primavera.”⁵⁹⁰ Se refiere Hölderlin de la misma manera a la importancia de la traducción para ejercitar al lenguaje y, de paso, retoma los aprendizajes de Herder:

El lenguaje es el órgano de *nuestra* cabeza, *nuestro* corazón, signo de *nuestra* fantasía y *nuestras* ideas; nos tiene que obedecer a *nosotros*. Si ha vivido demasiado tiempo al servicio de extraños, entonces creo yo que casi hay que temer que no vuelva a ser nunca más la expresión de nuestro espíritu libre, (expresión) pura, y no moldeada por nada, que no reproduzca nuestra intimidad, que deje de ser así y no de otro modo.⁵⁹¹

Es la defensa del lenguaje como órgano y al servicio de la libertad humana. No puede ni debe, bajo ningún precepto, subyugarse a los deseos de los extraños. Es la hora de la liberación del lenguaje secuestrado.

En ese mismo verano, el 10 de julio para ser exactos, manda una carta a Hegel en la que rememora el lema “reino de dios” con el que solían identificarse junto a Schelling. Detrás del lema estaba la creencia en la fundación de una nueva Iglesia y la fe en la regeneración histórica de la humanidad. La Revolución Francesa estaba muy cercana. Igualmente le hace saber que se encuentra muy concentrado en el estudio de Kant y los griegos, “especialmente con la parte estética de la filosofía crítica.”

En el otoño remite una carta a su hermano Karl en la que le recuerda que sólo bajo la condición de hacerse hombres es posible reconocerse como hermanos. Y hacerse hombres significa actuar por deber aunque no haya muchas alegrías en ello, despreciar los deseos, en la renuncia y la superación de la parte egoísta del ser...

...con una serenidad que no irrite ninguna de las flaquezas humanas ni turbe ninguna vana pompa de las mismas, ninguna falsa grandeza, ninguna pretendida humildad y que sólo se vea quebrantada por el dolor y la alegría ante el bienestar o el dolor de la humanidad y ante el sentimiento de la propia imperfección, con todo ello, maduramos y nos convertimos en hombres, aspirando sin desmayo a justificar y ampliar los propios conceptos, siguiendo la máxima inquebrantable de no reconocer decididamente ninguna autoridad a la hora de juzgar todas las afirmaciones y acciones posibles así como su rectitud y grado

⁵⁹⁰ *Ibid.*, pp.175-176.

⁵⁹¹ *Ibid.*, p.196.

de razón, sino comprobando uno mismo con la sagrada e inmovible máxima de no permitir que la conciencia se deje persuadir nunca por filosofías propios o extranjeros, por luces de ilustración completamente tenebrosas o por la encumbrada estupidez que oprobia a tantos deberes sagrados dándoles el calificativo de prejuicio, pero no dejándose tampoco confundir por los necios o malvados que en el nombre de la libertad espiritualista y de la patraña libertaria quieren condenar o poner en ridículo a un espíritu que piensa, a un ser que siente su dignidad y sus derechos en la persona misma de la humanidad, con todos estos presupuestos y otros muchos, madura el hombre.⁵⁹²

La formación de la humanidad reconoce en la libertad de pensamiento, por encima de autoridades eclesiales o laicas, el medio más perfecto para enfrentar la imperfección humana. La serenidad debe estar en el centro de los aprendizajes, lejos de estériles ilusiones de grandeza, la única alteración razonable de ese estado del espíritu debiera ser provocada por el sentimiento de la injusticia y el sufrimiento de la humanidad.

La conciencia moderna no puede alumbrar el camino con las “luces de ilustración completamente tenebrosas” que convierten a los “deberes sagrados” en prejuicios morales.

La filosofía de la historia converge con las de Gottfried Herder, particularmente pienso en las expuestas en el ensayo *Filosofía de la historia. Para la educación de la humanidad* publicado 20 años atrás, en 1774.

El 25 de agosto destina a Neuffer un complemento de lo que podría ser el credo educativo de Hölderlin:

El hombre madura a través de grandes alegrías y grandes pesadumbres. Te espera un futuro como el del héroe en la batalla. No avanzarás por la vida falto de sentimientos, te acompañará la regia conciencia de haber superado dolores sin cuento, luchando te elevarás a la región de lo imperecedero, te quedarás entre los hombres y serás uno de ellos, pero un hombre divino.⁵⁹³

El sentimiento trágico de la existencia es reiterado en este periodo de la vida de Hölderlin. La novia de Neuffer, Rosine Stäudlin, estaba condenada a muerte por la tuberculosis y el poeta ensalza la fortaleza que debe tener su amigo en esa hora fatal:

⁵⁹² *Ibid.*, pp.203-204.

⁵⁹³ *Ibid.*, p.206.

“Conquistar mundos derribar o edificar estados, nunca me parecerá tan grandioso como superar tamaño dolor”.⁵⁹⁴

En el invierno de 1794 se encuentra embriagado de proyectos futuros y, al mismo tiempo, lo invade una especie de resignación que le pesa, contra la cual se rebela:

La proximidad a los espíritus verdaderamente grandes y también a corazones asimismo grandes, independientes y arrojados, me abate y me yergue alternativamente; tengo que esforzarme por salir del crepúsculo y el ensueño, tengo que despertar y educar suavemente o con violencia a fuerzas a medio desarrollar y a medio extinguir, si es que no quiero acabar refugiándome en una triste resignación, en la que uno se consuela con otros menores de edad e impotentes, dejando que el mundo continúe su marcha habitual en dirección a la decadencia y al auge de la verdad y la justicia, al florecimiento y marchitamiento del arte, hacia la muerte y la vida de todo lo que le interesa al hombre en tanto que hombre, esto es, en una resignación con la que uno contempla todo eso tranquilamente desde su rincón y a lo sumo opone a las exigencias de la humanidad su virtud negativa. ¡Antes la tumba que ese estado! Y sin embargo muchas veces casi no veo otra alternativa.⁵⁹⁵

A Hölderlin le preocupa que el mundo siga inexorablemente marchando hacia la decadencia. Prefiere la muerte antes que el ocaso, no aspira a la resignación- aunque percibiera un mundo casi sin alternativas. El poeta es consciente de la trascendencia moral e intelectual de la generación del seminario de Tubinga. Al momento de escribir saborea las mieles de la libertad, pues aún están muy frescas las rutinarias experiencias de una vida austera, ascética y asfixiante.

La vida de preceptor había significado, eventualmente, la solución al problema material. Estaba absorto en *Hiperión* y había escrito que “la compañera de juego de los héroes: férrea necesidad.” Por si fuera poco mantenía correspondencia con Hegel y, más significativo, visitaba con frecuencia a Schiller y había compartido una tarde con Goethe aunque vino a saberlo en el club de profesores de Jena:

También he estado algunas veces con Schiller, la primera vez, por cierto, con poca fortuna. Entré, fui saludando a todos amistosamente y

⁵⁹⁴ *Ibid.*, p.207.

⁵⁹⁵ *Ibid.*, p.213.

apenas reparé en un extraño que estaba en el fondo y en el que ningún aspecto, ni durante mucho tiempo más tarde, ninguna palabra, dejaba adivinar nada especial. Schiller me lo nombró, me nombró a él, pero no entendí su nombre. Fríamente, casi sin dirigirle una mirada, lo saludé y estuve interna y externamente ocupado únicamente con Schiller; el extraño guardó silencio durante mucho tiempo. Schiller trajo la *Thalia* en la que está impreso un fragmento de mi *Hiperión* y mi poema al destino, y me la dio. Como Schiller se alejó de allí un momento, el extraño tomó la revista de encima de la mesa en donde yo estaba, se puso a ojear el fragmento a mi lado, y no dijo palabra. Sentí que me ponía cada vez más rojo. Si hubiera sabido lo que ahora sé, habría palidecido como un cadáver. A continuación, se dirigió a mí, se informó sobre la señora von Kalb, sobre la religión y los vecinos de nuestro pueblo, y contesté a todo con un laconismo que raras veces suelo mostrar. Pero estaba en uno de esos momentos de mala fortuna. Schiller volvió, hablamos sobre el teatro en Weimar, el extraño dejó caer un par de palabras que eran de suficiente peso como para dejarme adivinar algo, pero no sospeché nada. También vino el pintor Meyer de Weimar. El extraño conversó con él sobre varias cosas, pero no adiviné nada. Me fui y el mismo día me enteré en el Club de profesores de... ¿qué crees tú?: de que *Goethe* había estado en casa de Schiller aquella tarde. Espero que el cielo me ayude a reparar mi mala fortuna y mi tontería cuando vaya a Weimar.⁵⁹⁶

Estaba experimentando la dicha de la libertad, no puede abstenerse de comentar el ánimo que lo invadía al momento de escribir la carta: “tengo la cabeza y el corazón rebosantes de lo que quiero llevar a cabo haciendo uso del pensamiento y de la escritura y también mediante obras escuchando la voz del deber, aunque esto último por supuesto no yo solo.”⁵⁹⁷

No importa si las exigencias de su educación; es decir, de su humanización, se presentaran afables o adversas; si fueran humanas o divinas o si representaran la diferencia entre la vida y la muerte: la grandeza del espíritu humano podría incluso frenar la decadencia, destruir el ciclo de la historia maldita con la humanización de la especie: “escucharnos los unos a los otros.”

Jena le brinda la oportunidad de estar cerca de Schiller, de frecuentar salones públicos “y el resto del tiempo estoy en casa sepultado en algún trabajo.” Es amigo de un librero que

⁵⁹⁶ *Ibid.*, pp.214-215.

⁵⁹⁷ *Ibid.*, p.213.

es al mismo tiempo su casero y proveedor de las últimas novedades editoriales. No ocurría lo mismo en la pequeña comunidad de Waltershausen.

El 17 de noviembre de 1794 habla por primera vez, en mensaje enviado a su madre, del tiempo que destina a estudiar la filosofía de Fichte y, en diciembre, muestra la vena de la censura ascética cuando confiesa las razones *reales* por las cuales decide no seguir como preceptor del pequeño Fritz en Waltershausen. El muchacho era adicto a los vicios solitarios propios de la edad y nada hubo que lo sacara de su ensimismamiento, ni los consejos de los padres ni la sabiduría del poeta. Además el juicio en torno al desempeño del discípulo era muy pesimista y escribió, por ejemplo, que tenía “una mediocre disposición natural... y total falta de sensibilidad para todas las enseñanzas razonables con las que yo creía influir sobre su naturaleza inculta”.⁵⁹⁸

Por diciembre de 1794, un día después de las fiestas navideñas, Hölderlin se encuentra en Jena, donde ya estaba instalado Schiller, el poeta de la libertad. El famoso autor de *Los bandidos* había impartido la lección inaugural sobre “*Qué significa historia universal y con qué fin se estudia.*”.⁵⁹⁹

El 26 de diciembre Hölderlin escribe en un tono de lamento por la incertidumbre que su próximo cambio de rumbo despertaba en el alma de la madre, “a mí me parece más acertado esperar hasta poder darle a usted noticias seguras de mi paradero.”⁶⁰⁰

Las relaciones con el gremio de profesores de la ciudad eran muy cálidas, “y particularmente Schiller se interesó especialmente por mí”⁶⁰¹ –con la intención de suavizar el desasosiego maternal y, al mismo tiempo, hacerle comprender su vocación de poeta.

Al final de la carta Hölderlin rechaza firmemente la posibilidad de ocupar una parroquia en Neckarshausen por resultar contrarias a la “prosecución de mi formación como para

⁵⁹⁸ *Ibid.*, p.222.

⁵⁹⁹ Rüdiger Safranski escribe que cuando Schiller dictó su lección “...en Jena se seguía con atencional manera en que se precipitaban los acontecimientos en Francia: las elecciones para los Estados Generales, el aluvión de quejas y propuestas de reforma que se desbordó sobre la capital; las revueltas por el hambre en todo el país; la caza de los recaudadores de impuestos. Aquí y allá ardían los castillos, y se decía que en París se discutía acaloradamente en todas partes. Todos presentían que era una gran época.” Aunque Schiller procuró no dar muestras de aprobación manifiesta a la Revolución Francesa, como habían hecho Herder, Forster, Wieland Klopstock y, en el Seminario de Tubinga, Hölderlin, Hegel y Schelling. Cfr., Rüdiger Safranski, *Goethe y Schiller. Historia de una amistad*, *Op.cit.*, pp.77-78.

⁶⁰⁰ Friedrich Hölderlin, *Correspondencia completa*, *Op.cit.*, p.218.

⁶⁰¹ *Ibid.*, p.219.

no provocar una crítica revolución en mi carácter.”⁶⁰² La unión de los conceptos de crisis y de revolución revela la cercanía del poeta con la Revolución Francesa.

La misiva también entredeja ver un resentimiento amoroso contra su amiga Elise Leuret, de quien opina a su madre que no es que tuviera un comportamiento malo, “...sino porque no fue lo bastante bueno como para poderme determinar a una elección inapelable.”⁶⁰³

La carta del 16 de enero de 1975 es la confesión de un silencio que explica por qué se encuentra aún en Jena y con sus propios gastos, y no en Nuremberg –como había adelantado Hölderlin a la madre. No quiere volver a Nuremberg por Fritz, el discípulo.

Como ya dijimos, en una muestra clara de los rígidos y conservadores criterios pedagógicos de los alemanes, el poeta trata de formar al niño “con una escrupulosidad extrema”. Pero al parecer ningún método le da los resultados que él espera obtener con sus enseñanzas. Reconoce entonces que tiene en Nuremberg un alumno de pocas luces.

Escuchemos a Hölderlin:

Comprobar que albergaba una total falta de sensibilidad para todas las enseñanzas razonables con las que yo quería influir sobre su naturaleza inculta, que ni le prestaba atención a una palabra seria ni mostraba una amistosa inclinación por lo bueno, fue para mí, naturalmente, un amargo descubrimiento. Busqué el origen de este embrutecimiento en el método de castigos corporales que hasta mi llegada había sido practicado con él hasta el más alto exceso. A veces parecía como si le hubiera despertado de su sueño, se mostraba abierto, comprensivo, y no parecía quedar en él ni rastro de su tosquedad, y esos días hacía progresos increíblemente rápidos en sus conocimientos. Me endiosaron como si hubiera operado milagros con el niño, mi buen pastor de Walterhausen me apretó muy cariñosamente la mano y me confesó que también él, después de todos los intentos que había hecho con el niño, había desesperado, y que yo lo había cubierto de vergüenza, y que también las gentes no cultivadas de la casas y del pueblo sintieron la metamorfosis que se había operado en él. Eso me alegró y me animó. Pero volvió a recaer con la misma e inesperada rapidez en su antiguo embotamiento y apatía.⁶⁰⁴

Los métodos de castigos corporales anteriores son advertidos por el poeta como una posible causa del embrutecimiento del niño. Con modos más suaves obtuvo mejoras

⁶⁰² *Ibid.*, p.220.

⁶⁰³ *Ibid.*, p.221.

⁶⁰⁴ *Ibid.*, p.222.

notables en los aprendizajes de Fritz, pero fueron fugaces, pues el chico volvió a la pereza y el desgano. La punta de la madeja se la dio a Hölderlin el propio padre, quien le advirtió de los afanes lúbricos del muchacho, de su manía erótica.

Desde ese momento Hölderlin es una mirada “que vigila día y noche” los movimientos del estudiante.

Ambos, alumno y preceptor, viajan a Jena con la intención de que el niño aprenda baile y se distraiga con otras actividades y personas—siempre bajo la observación y la severidad del poeta del Neckar. Resulto que en Jena tenía más tentaciones nocturnas, por lo que Hölderlin vivió el verano de 1774 en el insomnio, atento a ahuyentar los instintos de Fritz: “pues eso era necesario por el mal que padecía.” Ese estado de cosas minó su ánimo y su salud, “destrozó mi cabeza y casi me incapacita para mi trabajo en el día.”⁶⁰⁵

Las cosas se agravaron en el viaje por Weimar, pues “...como allí el mal del niño aumentó de día en día a pesar de los esfuerzos de los médicos y de mi continuado empeño...la mayora me dijo que no podía seguir viéndome sufrir...y me aconsejó venir aquí (a Jena), y me proveyó de dinero para un cuarto de año.”⁶⁰⁶ Concluye la confesión a la madre.

En esa histórica misiva Hölderlin se muestra feliz por su relación con Schiller, con Herder y, en el sitio de honor, presume a la madre que en Weimar tuvo el privilegio de hablar con “el gran Goethe”. Una relación que, a diferencia de la que mantuvo con Schiller, jamás pudo fraguar en amistad dialogante.⁶⁰⁷

El mes de enero de 1795 envía una carta a su amigo Neuffer en la que le cuenta que abandonó la plaza de Waltershausen para trasladarse a vivir en Jena y “vivir aquí en calidad de persona independiente”. Le dice que en Weimar conoció a Herder y recuerda el cariñoso recibimiento que éste le brindó provocándole “una impresión inolvidable.” Y vuelve a rememorar el encuentro con Goethe:

⁶⁰⁵ *Ibid.*, p.223.

⁶⁰⁶ *Ibid.*, p.223.

⁶⁰⁷ El encuentro entre Hölderlin y Goethe es celebre por la involuntaria frialdad del joven poeta con Goethe, Safranski la refiere de la manera siguiente: “Hölderlin se encontraba en el cuarto de visitas de Schiller, y por culpa de su estado de excitación, había ignorado a otro huésped casi de manera descortés: más tarde se enteró, para consternación suya, que aquel desconocido no era otro que Goethe. “Que el cielo me ayude”, escribe después Hölderlin a su amigo Neuffer, “a reparar mi desdicha y mis tonterías.” En cualquier caso poco después sería recibido por Goethe, amistosamente, pero sin compromiso.” Cfr. Rüdiger Safranski, *Goethe y Schiller. Historia de una amistad, Op.cit.*, p. 288.

El corazón me latía al atravesar el umbral de su puerta. Ya te lo puedes imaginar. Pero no lo encontré en casa, sino más tarde en la casa de la mayora. Tranquilo, con mucha majestad en la mirada, y también amor, extremadamente sencillo en la conversación, aunque con algunas amargas invectivas aquí y allá contra la estupidez que le rodea y también con trazos amargos en el rostro- y luego de nuevo sazónando la charla con alguna chispa de su ingenio en absoluto extinguido todavía.⁶⁰⁸

El 26 de enero, siete días después de la carta a Neuffer, le escribe a Hegel y vuelve otra vez al tema educativo y las dificultades para permanecer en Waltershausen: “Y regresé a Jena completamente en paz, con una independencia de la que, en el fondo, gozo por primera vez en mi vida y espero no quede sin fruto.”⁶⁰⁹

Le narra su encuentro con Goethe diciendo que es una delicia encontrar reunidas en un ser humano tanta humanidad y tanta grandeza.

En este tiempo Hölderlin admira profundamente la filosofía del absoluto de Fichte, con quien toma clases en Jena. El poeta encuentra una similitud muy grande entre la teleología de Kant y la de su amigo Hegel, en particular el uso del concepto de Providencia: “la manera en que reúne el mecanismo de la naturaleza (es decir, también del destino) con su finalidad, me parece contener propiamente todo el espíritu de su sistema y por supuesto es la misma con la que sustenta todas sus antinomias.”⁶¹⁰

Compañeros en el seminario de Tubinga, junto a Schelling, los tres solían ironizar sobre la manera en que los teólogos trataban de usar la razón crítica de Kant para sostener la dogmática de la fe.

En noviembre Hölderlin le escribe otra vez a Hegel y se refiere a los teólogos como los “enterradores de Tubinga”. Es así como rechaza la propuesta de Hegel para ocupar la plaza de profesor auxiliar en el Seminario de Tubinga: “Si no encuentro pronto una buena plaza de preceptor, volveré a ser egoísta, no buscaré de momento ninguna actividad pública y me abandonaré a la indigencia.”⁶¹¹ ¿No es la indigencia el estado natural de los poetas?, ¿No cabe la sospecha de que Hölderlin se abandonó a la indigencia para cumplir un destino de renuncia, de vuelta a la naturaleza y en repudio contra las bajas avidedeces del poder, reviviendo la vida de Empédocles?

⁶⁰⁸ Friedrich Hölderlin, *Correspondencia completa*, *Op.cit.*, p.227.

⁶⁰⁹ *Ibid.*, p.231.

⁶¹⁰ *Ibid.*, p.233.

⁶¹¹ *Ibid.*, p.270.

El ideal de una educación para el pueblo (1796-1798)

Friedrich Hölderlin llega a un alberge en Frankfurt el 28 de diciembre de 1795, día de los inocentes. Después se vuelve preceptor en la familia de banquero Gontard. El día de san Silvestre se presenta en la casa de los Gontard, donde conoce a su alumno Henry, que en ese tiempo tiene ocho años de edad. Es el mayor de los cuatro hermanos, los otros tres cifran los siete, cinco y medio y cuatro años. En ese primer encuentro su mirada roza la de Susette Gontard, (1769-1802), la joven esposa del banquero: ninguno de los dos sospechaba, eran inocentes, que el capricho de Cupido los había elegido para escenificar un amoroso juego trágico.

Susete tenía entre 25 y 26 años y había nacido en Hamburgo. Era descendiente de abuelos franceses hugonotes que habían emigrado como refugiados religiosos a Alemania, después del Edicto de Nantes (1685). Los Gontard, la familia del marido, era originaria de Grenoble, habían hecho fortuna comerciando con lana inglesa y, a la postre, habían fundado su propio banco.

Jakob Friedrich Gontard, a cuyo servicio entró Hölderlin, era un ser humano muy poco interesado en el arte, pues jerarquizaba por encima de todo los negocios.

El 11 de enero Hölderlin escribe una carta dirigida a su hermano en la que afirma que los hijos de los Gontard son ingenuos y puros, son “unos pupilos como no se podrían volver a encontrar con facilidad.”

El 24 de febrero de 1796 le escribe a Immanuel Niethammer para contarle que las condiciones de vida en Frankfurt son las mejores que se pueden esperar. Está trabajando en la filosofía kantiana, pero no olvida las enseñanzas de Niethammer y el “consejo de que me guarde de las abstracciones me es hoy todavía muy caro como me lo fue antaño cuando caí en esa trampa por haber entrado en desacuerdo conmigo mismo.”⁶¹² Hölderlin se encuentra a la espera de que Friedrich Schiller la mande las galeras de *Hiperión*, mientras tanto se dedica a escribir las *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo*.

⁶¹² *Ibid.*, p.288.

En las cartas filosóficas quiero encontrar el principio que me explique las escisiones en las que pensamos y existimos, pero que también sea capaz de desaparecer el antagonismo entre el sujeto y el objeto, entre nuestro yo y el mundo, esto es, también entre razón y revelación, de modo teórico, en la intuición intelectual, sin tener que recabar ayuda de nuestra razón práctica.⁶¹³

La superación de la metafísica de la subjetividad, cuyo fundamento de verdad es la escisión del sujeto con el objeto, trasciende al sujeto racional para que, por medio del pensamiento y la intuición puras, alcance la esencialidad del ser.

La superación estética de las contradicciones espera resolverlas en las roussonianas y schillerianas *Nuevas cartas sobre la educación estética del hombre*. No se puede pasar por alto que es la formación estética del ser humano la llama que mueve la escritura de Hiperión y la misión más trascendente de su existencia es la de heredar “el ideal de una educación para el pueblo.”

Es el comienzo de una nueva configuración epocal de la metafísica que se coronó con el desarrollo maduro del pensamiento nietzscheano. Empezaba a desocultarse el ser como voluntad de poder que desemboca en el nihilismo del tiempo moderno.

El 15 de junio de 1796 le escribe al hermano para dibujarle el horizonte profesional que podría desarrollar con el concimiento de ciertas materias y le pide el plan de estudios para poder sugerirle las más adecuadas a su carácter y habilidades. Se abre Hölderlin con franqueza: “en cualquier caso puedes imitarme y hacerte preceptor y ser dichoso y reírte, como yo, de todas las bajezas de políticas y espirituales de Wuttemberg, Alemania y Europa.”⁶¹⁴

Una fecha de finales de junio de 1796 Hölderlin avanza las primeras letras de un corazón enamorado. Su amigo Neuffer se encuentra sorprendido de apreciar el cambio de tono en la correspondencia de Hölderlin. El manto de la melancolía deja el paso al entusiasmo amoroso.

...desde lo que estoy contemplando con mis propios ojos me gustaría reirme de toda mi ciencia. ¡Querido amigo!, existe un ser en el mundo

⁶¹³ *Ibid.*, p.289.

⁶¹⁴ *Ibid.*, p.298.

en el que mi espíritu puede detenerse y se detendrá durante siglos...Gracia y altivez, calma y vivacidad de espíritu, ánimo y figura, todos constituyen un feliz uno en este ser. Puedes creerme, te juro que raras veces se adivina y difícilmente vuelve a encontrarse algo semejante en este mundo. Tú ya sabes cómo era yo, qué frecuentemente sufría, ya sabes cómo vivía sin fe, qué mezquino me había tornado con mi corazón, y con ello cuán miserable. ¿Hubiera podido volverme como soy ahora, alegre como una águila, si no se me hubiera aparecido ésta, ésta una, y me hubiere rejuvenecido, fortalecido, alegrado, glorificado la vida a la que ya no concedía ningún valor, con sus primaverales luces? ⁶¹⁵

Friedrich Hölderlin encuentra a Diótima cuando la primera parte de su novela griega se encuentra a punto de ver la luz. Es una visión dionisiaca de la educación del ser humano: “El gran dolor y el gran deseo son los que mejor forman al hombre”. ⁶¹⁶ El espíritu libre, ya sabemos, es para Nietzsche el ser que sólo atiende sus deseos. Y el deseo es el criterio de fundamentación entre el bien y el mal.

En noviembre de 1796 espera en ascuas la publicación de *Hiperión*. Le escribe al hermano para informarle que para la Pascua de 1797 aparecerá, por fin, su novela. Aunque para esas fechas se publicó sólo la primera parte en tanto que la segunda hubo de esperar unos meses, hasta el otoño del mismo año.

En enero de 1797 Hölderlin observa el mundo con una oscura certeza.

...el mundo nunca tuvo tanto colorido como ahora. Ahora hay una increíble variedad de contrastes y contradicciones. ¡Antiguo y nuevo! ¡Cultura y barbarie! ¡Maldad y pasión! ¡Egoísmo bajo piel de cordero y egoísmo con piel de lobo! ¡Supersitición e incredulidad! ¡Esclavitud y despotismo! ¡Inteligencia sin razón y razón ininteligente! ¡Sentimiento falto de espíritu y espíritu sin sentimiento! ¡Historia, experiencia y tradición sin filosofía y filosofía sin experiencia! ¡Energía sin principios y principios sin energía! ¡Rigor sin humanidad y humanidad sin rigor! ¡Amabilidad hipócrita e insolencia desvergonzada! ¡Jóvenes impertinentes y hombres petulantes!...Creo en una futura revolución de las ideas y modos de representación que hará enrojecer de vergüenza a todo lo anterior. Y Alemania tal vez pueda contribuir mucho a ello. ⁶¹⁷

⁶¹⁵ *Ibid.*, p.300.

⁶¹⁶ *Ibid.*, p.301.

⁶¹⁷ *Ibid.*, p.319.

Este pasaje contiene la confianza de que una nueva aurora está tocando las puertas de la historia, es una revolución metafísica la que anuncia para superar el gris escenario de Alemania. Es el anuncio del otro pensar.

Se trata de una revolución en los modos de representación humana, una representación que deje atrás el caos de degradación moral y soberbia fatua que observa por todas partes a su alrededor. Confía en que lo que vendrá habrá de conceder un mejor sitio para la filosofía y para la belleza.

Esa visión necesita la unión vital entre los principios éticos y la energía necesaria para valorizarlos socialmente y convertirlos en educación, en formación de la humanidad. Está convencido que en el *Dasein* del pueblo alemán se encuentra una reserva moral que puede contribuir a remontar la barbarie, el egoísmo, la petulancia, la esclavitud, la maldad, la hipocresía y la vergüenza de vivir sin la dignidad de la belleza. En muchos sentidos llama a pensar lo digno de ser pensado.

Con *Hiperión* en prensa Höderlin escribe a su madre para reiterarle que la vocación que siente más profundamente no es la de ser pastor en ninguna Iglesia alemana, ni, mucho menos, tiene deseos de casarse con la hija del pastor –como la madre pretendía. Su latir está en otra parte. Se niega a ocupar una plaza por conveniencia, critica el comportamiento patrimonial de una Iglesia que debiera regirse, en lo concerniente a la designación de los pastores, exclusivamente por un régimen meritocrático. “Y además me siento más indicado para ser educador que para ser predicador...el oficio de profesor es en los tiempos que corren más efectivo que el de predicador.”⁶¹⁸

Ser educador es el mismo destino fundamental del héroe de su novela griega y será también el de *Sigfrido*, el héroe de la ópera de Richard Wagner.

El 16 de febrero de 1797 se aleja del tráfago y la decadencia del mundo para recrear los sentimientos de felicidad que ha vivido desde que conoció a la señora Gontard: “He navegado alrededor de todo un mundo de dicha desde que no nos escribimos... la ola me arrastró a lo lejos; todo mi ser se encontraba en cada momento demasiado vivo como para reflexionar sobre sí mismo. Y aún ocurre eso. Aún soy tan feliz como el primer instante –escribe emocionado a Neuffer”.⁶¹⁹

⁶¹⁸ *Ibid.*, p.323.

⁶¹⁹ *Ibid.*, p.325.

Imagina a Susette Gontard como un ser divino errante “en este pobre siglo superficial y caótico.” El sentido estético del poeta está a salvo de “perturbaciones” mientras tenga como inspiración “esa cabeza de Madona. Ella es la escuela a la que va mi entendimiento...es bella como un ángel, un rostro tierno, espirirtual, arrebatadoramente celestial.”⁶²⁰

Con esa carta quijotesca viaja el primer himno a Diótima.

Largamente muerto y replegado en sí mismo,/mi corazón saluda a la hermosura del mundo,/sus ramas florecen y echan brotes,/abultadas por una savia nueva./¡Oh! Volveré a vivir,/así como el dichoso empeño de las flores/ que atraviesan su dura cápsula/ y se lanzan al aire y a la luz...¡Diótima, dichoso ser!/alma sublime, por quien mi corazón/repuesto de la angustia de vivir/se promete la juventud eterna de los dioses./¡Nuestro cielo durará!/antes ya de verse, nuestras almas,/ unidas en sus insondables honduras,/se habían reconocido.⁶²¹

La fuerza, el valor y la belleza volvieron al poeta para empujar la barca en búsqueda de un ideal formador de la humanidad. Quizá la conquista de un espacio donde ni la fuerza terrenal ni el orden divino sean obstáculos para la unión total, un lugar donde los cálculos sin valor y las necesidades queden suprimidas y olvidadas. Es un tiempo para sentir la experiencia de la vida sin sometimientos estériles a la verdad de la lógica y la certeza que fundamentan la metafísica de la subjetividad.

Lamentablemente la correspondencia amorosa de Hölderlin a Susette Gontard desapareció y sólo es posible consultar cuatro cartas escritas entre el invierno de 1798 y el invierno de 1799. Las escribe desde Homburg, ciudad cercana a Frankfurt, donde decide vivir una vez que el banquero, que es el esposo, descubre el clandestino romance y lo echa con desaforado discurso de la casa de Frankfurt.

⁶²⁰ *Ibid.*, pp.326-327.

⁶²¹ Friedrich Hölderlin, *Poesía, Op.cit.*, p.9.

El devenir en el perecer (1798-1800)

Comienza para Hölderlin la vida del educador peregrino. Cumplía el destino rebelde de quienes no toleran la grosera descortesía de la nobleza hacia los artistas. En septiembre de 1798 comunica a la madre la decisión de abandonar Frankfurt:

Pero el descortés orgullo, la acostumbrada humillación diaria inflingida a toda ciencia y a toda formación, las manifestaciones de que los preceptores también forman parte del servicio y que no pueden exigir nada especial para ellos porque se les paga por lo que hacen, etc., y alguna cosa más que me arrojaban a la cara simplemente porque es de buen tono en Frankfurt, me ofendieron cada vez más por mucho que intenté pasarlo por alto, y en ocasiones me causaron un callado enfado que nunca es bueno para el cuerpo ni para el alma.⁶²²

Hölderlin no puede ni quiere abandonar su orgullo de poeta. Los aristocráticos modales de la familia Gontard no alcanzan a comprender la grandeza de los artistas, pues son juzgados con igual rasero que la servidumbre de la casa.

Confiesa con enojo el venenoso resentimiento que ese trato puede generar en el ser humano. Quizá ese estado de ánimo pueda contribuir a comprender, por lo menos en parte, el “plan detallado para una tragedia.” Se refiere a *La muerte de Empédocles* que fue escrita en el cuaderno escolar de Henry Gontard, el mismo lugar en el que había escrito las cartas que van de la catorce a la diecinueve de la segunda parte de *Hiperión*.

La muerte de Empédocles es una obra dramática inconclusa en cinco actos. Nacen también en este periodo las *Grandes elegías* y algunos de sus ensayos más conocidos, como *El devenir en el perecer* y *El fundamento para el Empédocles* y *Lamento de Menon por Diótima*. Es un tiempo cruzado por el amor clandestino, por la incertidumbre económica y por el fracaso de sus proyectos intelectuales, en particular le hiere que sus amigos no colaboren en *Iduna*, la revista que, piensa alegremente, podría contribuir al alivio de sus penurias materiales.⁶²³

⁶²² Friedrich Hölderlin, *Correspondencia completa*, *Op.cit.*, p.383.

⁶²³ “Tengo planeado –le escribe Hölderlin a Schiller el 5 de julio de 1799- ir publicando y desarrollando poco a poco en una revista humanista los ensayos literarios y poéticos que tengo en mis manos, y preferiría

Los amigos y conocidos con los que proyecta la edición de *Iduna*, una revista poética, lo abandonan o guardan silencio cada vez que son invitados a colaborar con la publicación. Ni Schiller ni Goethe, y eso le duele eternamente, le envían nada para la revista. En la carta dirigida a Susette se explaya: “...me parece que reina entre ellos, entre los que puedo considerar aproximadamente como mis iguales, un poco de envidia de oficio.”⁶²⁴

Hölderlin recuerda los consejos de Schiller, en los que le sugería, con base en la experiencia de la para entonces desaparecida revista *Las Horas* – que Schiller había fundado-, que dejara de lado ese proyecto editorial, por incosteable.

Durante este período se afilan las ideas que descreen de la filosofía y de la política como formadoras de la humanidad y de una patria libre. Por más graves y profundas que resulten, jamás alcanzarán la fortaleza del arte poético:

¡Ya se ha dicho tanto acerca del influjo de las bellas artes sobre la formación del hombre! Pero siempre de un modo que al final no parecía serio, y era comprensible, porque no meditaban qué es el arte, y sobre todo la poesía, según su naturaleza. Sólo se quedaban con el aspecto meramente externo que, desde luego, es inseparable de su ser, pero en la misma medida en que el conjunto del carácter es el que la constituye; la tomaron como un juego, porque aparece bajo la forma humilde del juego y por consiguiente tampoco pudo darse razonablemente otro efecto suyo más que el del juego, esto es, la dispersión, casi exactamente lo contrario de lo que produce cuando se la toma en su verdadera naturaleza. Pues entonces el hombre se recoge junto a ella y ella le da paz, y no una paz vacía, sino viva, en la que todas las fuerzas están en movimiento y si no son reconocidas como activas es sólo debido a su íntima armonía. Ella alimenta a los hombres y los une de manera distinta al juego, que únicamente los reúne haciendo que cada cual se olvide de sí mismo sin que salgan a la luz las características propias de cada uno.⁶²⁵

esperar a concluir finalmente un producto bien conseguido, del que pudiera estar seguro de su mérito y fortuna, si las circunstancias me otorgasen la tranquila independencia que se precisa para ello. Pero en mis circunstancias, tengo que dar pruebas que tal vez prometan algo más de lo que de hecho son y no puedo prescindir ante el público de la autoridad de un famoso gran hombre si es que no quiero fracasar, conociéndome como me conozco a mi y a nuestra época. Por ello me tomo la libertad de pedirle unas pocas colaboraciones, si es que no encuentra contrario a su dignidad dejarme publicar esa señal de su favor y su bondad.” Friedrich Schiller, igual que la mayoría de sus amigos, Hegel y Schelling incluidos, le responden con el más indiferente de los silencios. Cfr., Friedrich Hölderlin, *Correspondencia Completa*, p. 447.

⁶²⁴ *Ibid.*, p.475.

⁶²⁵ *Ibid.*, p.406.

La posibilidad de alcanzar libremente el propio ser autónomo, singular e independiente, se encuentra en el movimiento de todas las fuerzas del arte poético que, superando la misma acción del juego de Schiller -pues no únicamente los conduce a la dispersión y al olvido de sí mismos sino a su naturaleza más verdadera- se convierte en una paz viva que permite la libre elección de su ser más propio.

En la poesía devela Hölderlin una nueva forma de participación del ser en el mundo. Eso lo observa y desarrolla muy bien Heidegger. De la misma manera es posible advertir que comparte con Nietzsche el pensamiento de que el arte es la auténtica actividad metafísica de los humanos; es en la poesía que se encuentra la paz, una armonía íntima, plena, que, a diferencia del juego y el olvido de sí que lo acompaña, hace brotar las características peculiares del ser.

Es la noche vieja de 1798 y el año nuevo de 1799: Heráclito preside su escritura. La misiva está dirigida al hermano y constituye la síntesis de una rebelión metafísica en clave poética.

Líneas atrás se refirió al pensamiento de Emmanuel Kant y lo reconoció como "...el Moisés de nuestra nación, que la conduce desde la postración egipcia al desierto libre y solitario de su especulación."⁶²⁶ Con un contundente añadido:

¡Claro que siguen bailando alrededor de sus terneros de oro y que reclaman sus ollas de carne!, y seguramente él mismo tendría que emigrar con ellos, en sentido propio a algún retiro solitario, si es que han de dejar de servir a su estómago y abandonar los usos y opiniones ya muertos, sin corazón y sin sentido, en medio de los que suspiran imperceptiblemente su mejor naturaleza viva como una prisionera encarcelada en las profundidades de la tierra.⁶²⁷

Hölderlin busca otros caminos, otros fundamentos metafísicos para el ser histórico y se distancia de las ideas de Emmanuel Kant, pues es un Moisés cuyas tablas yacen muertas por falta de sentido y, sobre todo, por la carencia de sentimientos y pasiones: es un sistema sin corazón. Un mecanismo inexorable que rinde culto a la certeza de la razón como fundamento de la verdad del ser y, de manera simultánea, entroniza la verdad de la técnica y de la ciencia en el mundo moderno.

⁶²⁶ *Ibid.*, p.405.

⁶²⁷ *Ibid.*, p.405.

En Homburg inicia el doloroso peregrinar de Hölderlin. Realiza largas caminatas con la aspiración de ver, aunque sea de lejos, la figura presa de Susette. Se alivia en parte con los recuerdos, aún frescos, en que las horas pasaban imperturbables junto a ella.

Hölderlin se ensombrece, vive como un “¡muerto viviente!”

Los jueves son tiempo sagrado que dedica a caminar sigilosamente, a veces entre la nieve, con la intención de visitar a su amada, quien le escribe encendidas y esperanzadoras cartas desde Frankfurt. Al llegar a la casa de Susette, que encarna en Diótima -el símbolo del amor en *Hiperión*-, Hölderlin observa agazapado y a veces logra deslizarse por la puerta trasera para encontrarse con ella.

Los misterios y los signos se suceden unos a otros. A veces un pañuelo blanco, colocado en formas acordadas, le avisa si puede o no darse el encuentro; igual una puerta abierta o una ventana cerrada que un bastón son señales entre los amantes separados. Los libros viejos renuevan su antiguo papel de alcahuetes y transportan recados amorosos. Hölderlin debe permanecer alerta para escabullirse en caso necesario, está convertido en un hambriento cazador.

Una carta de Diótima a Hiperión fechada el 4 de abril de 1799 es elocuente:

Así pues, vendrás el primer jueves de cada mes, si hace buen tiempo; si no es posible, vendrás el siguiente, y así sucesivamente, siempre sólo los jueves. Para que el tiempo no nos confunda, también podrías salir de H...por la mañana y cuando den las diez en la ciudad, te harás ver junto al ceto pequeño, el que está cerca de los alamos; yo me encontraré arriba, en mi ventana, y podremos vernos; como señal pon tu bastón a la espalda y tomaré un pañuelo blanco. Si entonces cierro la ventana durante unos minutos, es señal de que bajo, pero si no lo hago, es que no me es posible intentarlo; si bajo, irás al principio de la entrada, cerca del pequeño cenador pues detrás del jardín no podemos llegar el uno junto al otro debido a la fosa y es más fácil ser vistos, mientras que de este modo me tapa el cenador y tú puedes observar con facilidad si viene alguien por alguno de los lados, y ganamos mucho tiempo intercambiando nuestras cartas a través del seto.⁶²⁸

Hölderlin la persigue como fantasma por todas partes, pegado a los muros, en el rincón del jardín, se confunde entre los comediantes y la busca en la penumbra de la oración. La moral pietista de la época, la culpa, el resentimiento, el miedo al escándalo, la

⁶²⁸ Friedrich Hölderlin, *Correspondencia amorosa*, *Op.cit.*, p.87.

inestabilidad emocional y la falta de tiempo para estar juntos echaron su negro manto sobre los amantes. Susette le manda días más tarde una carta de despedida:

¡Y si vienes!, también es difícil mantener el equilibrio y no sentir con excesiva viveza. Prométeme que no regresarás más y que te volverás a marchar de aquí con calma, porque si no sé esto, la enorme tensión y la intranquilidad me mantendrán hasta la madrugada a la ventana, y finalmente no nos queda otro remedio que apaciguarnos de nuevo. Por lo tanto, deja que sigamos nuestros caminos con confianza y que nos sigamos sintiendo felices en medio de nuestro dolor y deseemos que éste permanezca con nosotros mucho tiempo, porque en él, sentimos con plena fuerza y nobleza.
¡Adios! ¡Adios! Te doy mi bendición.⁶²⁹

En el dolor se templa el espíritu de la libertad y la comunión con la naturaleza, como en *Hiperión* y en *Empédocles*.

Cualquier día posterior al 8 de marzo, según Bertraux, Hölderlin se habría encontrado fugazmente con Susette por última vez. El mensaje cerró definitivamente el romance, pero los efectos de la ruptura fueron devastadores y en más de un sentido trágicos.

El 23 de marzo de 1800 Hölderlin anuncia a su madre la decisión de mudarse de Homburg a Stuttgart...

En las lamentaciones de Menón por Diótima quedarán los sentimientos oscuros del poeta, le pregunta a los caminos por el rumbo de su amada, como ciervo herido huye hacia los bosques en busca de reposo y nada aparece, sombras, agujijones e insomnios “y ninguno de los céfiros calma su sed ardiente y nadie...¿nadie puede quitarme de la frente el triste sueño?...Pues todos reunidos a vuestro alrededor, días, años, estrellas, fueron Diótima, uno con nosotros, un todo íntimo y eterno.”⁶³⁰

El triste sueño lo acompañó toda la vida, el ángel pálido de la melancolía lo acompañaría desde entonces.

⁶²⁹ *Ibid.*, pp.131-132.

⁶³⁰ Friedrich Hölderlin, *Las grandes elegías*, Hiperión, Madrid, 1998. Versión castellana y estudio preliminar de Jenaro Talens, pp.49-53.

Diálogo entre el pensar filosófico y el pensar poético (1800-1804)

La primera misiva de este periodo está fechada hacia fines de junio de 1800 y va dirigida a la madre para decirle que se encuentra muy bien instalado en casa de Christian Landauer, un comerciante que conoció durante su vida con los Gontard. Friedrich Hölderlin pide a su mamá que le mande más carolines para comprar algunos muebles indispensables para su trabajo, una mesa donde mejor acomodar sus papeles. Es un tiempo de penuria económica, pues con los tres luises que gana no le alcanza para vivir, por eso busca contratarse en Suiza como preceptor.

La mayoría de cartas están dirigidas a la familia, a la madre y a la hermana. Lo mismo sucede cuando se traslada de Stuttgart a Hauptweil y de ahí a Constanza, a principios de 1801. Desaparecen de la correspondencia los detalles sobre los proyectos en los que trabaja arduamente. El 24 de enero le escribe a la madre: “Por esta vez no quiero adentrarme más en las descripciones; tal y como están las cosas me basta para estar encantado y mi trabajo ya ha sido puesto en marcha y va bien...”⁶³¹

Silenciosamente destilaba el mejor vino poético de Alemania, era el momento más alto de la creación.

En este período tardío de Hölderlin, el más creativo, se prepara un nuevo lenguaje que rompe con la gramática al uso, pues es el camino del diálogo entre el pensar filosófico y el pensar poético.

La madurez que Heidegger recreó con lucidez en los ensayos sobre *Germania* y *El Rin*.

Es el momento en que el filósofo desplaza la ontología fundamental para dedicarse a pensar el ser como tiempo. Lo nuevo es un pensar ontológico que aspira a un pensar unitario. De la pregunta preparatoria por el ser a la pregunta fundamental por la verdad del ser.

⁶³¹ Friedrich Hölderlin, *Correspondencia completa*, *Op.cit.*, p.528.

...que impide una determinación del ser humano como sujeto fundamentado y, por ende, también de los modos de apertura del ser de los entes y su articulación. Por ello el lenguaje es abierto no desde el ámbito de lo puesto entitativamente, sino desde lo otro de tal entidad. Así, cuando Heidegger habla de la correlación entre lenguaje y ser exige que esto no sea pensado desde el ámbito metafísico de la entidad del ente, sino desde el ser como lo otro de tal posición.⁶³²

El ser como lo otro de la metafísica es el ser que participa de la lengua y de la historia. El Heidegger tardío descubre que “la esencia del lenguaje en el pensar ontológico será abordada a partir del diálogo entre el filosofar y el poetizar. Será precisamente el diálogo –escribe Xolocotzi– aquel estilo ensayado por Heidegger desde el inicio de su giro (*Kehre*)...”⁶³³

Volvamos a la correspondencia, luego dedicaremos un espacio más extenso a la reflexión de la lectura heideggeriana de Hölderlin.

El 23 de febrero de 1801, a propósito de la paz de Lunéville (firmada el 9 de febrero), Hölderlin escribe *Fiesta de paz*: “Un coro somos ahora./Por eso todo/lo celestial que fue nombrado, un número,/cerrado, santo, debe salir puro de nuestra boca.”⁶³⁴

Willelm Dilthey escribió para referirse a esta etapa de luminosa fecundidad del poeta: “La nueva melodía que se desplegó en este genio musical fue una creación profética. En ella se preparó el estilo rítmico de Nietzsche, la lírica de un Verlaine, Baudelaire, Swinburne y lo que busca nuestra más reciente poesía.”⁶³⁵

De la obra de madurez provienen *Las grandes elegías*, poemario en el que reúne, entre otros, *El archipiélago*, *Lamentaciones de Menón por Diótima* y *Pan y Vino*. El peregrinaje por Suiza, a principios de 1801, lo lleva a los Alpes donde se muestra profundamente impresionado, pues lo que escucha le parece “una fantástica leyenda de la época de la juventud heroica de nuestra madre tierra.”⁶³⁶

El interés por el estudio y comprensión de los griegos continúa y goza de cabal salud. El 2 de junio de 1801 le escribe a Schiller con el objetivo de manifestarle una gran

⁶³² Ángel Xolocotzi Yáñez, *Fundamento y abismo, aproximaciones al Heidegger tardío*, *Op.cit.*, p.152.

⁶³³ *Ibid.*, p.153.

⁶³⁴ Friedrich Hölderlin, *Fiesta de la paz*, El Áncora, Editores, Bogotá, Colombia, 1995, p. 65. Traducción y prólogo de Rafael Gutiérrez Girardot.

⁶³⁵ *Ibid.*, p.10.

⁶³⁶ Friedrich Hölderlin, *Correspondencia completa*, *Op.cit.*, p.533.

admiración, le dice que lo que perseguía junto a él, cuando vivieron en Jena, era la consolidación de una formación estética y le recuerda su amor por los griegos:

Me he ocupado desde hace años casi sin interrupción de la literatura griega. Una vez que me metí en ella no me fue posible interrumpir este estudio hasta que me devolvió la libertad que al principio roba con tanta facilidad, y me creo capaz de serles especialmente útil a los jovencitos que se interesan por ella, liberándolos del servicio a las letras griegas y haciéndoles entender la gran precisión de estos escritores como una consecuencia de su plenitud de espíritu. También me he visto conducido a pensar especialmente sobre la necesaria igualdad entre principios supremos y puros, métodos necesariamente distintos, lo que dentro de la totalidad del contexto y representado con las líneas fronterizas apropiadas, podía tal vez derramar alguna luz sobre el círculo de la educación y los campos excluidos por él.⁶³⁷

La tragedia griega le devolvió la libertad después de una larga vida juntos, después de reflexionar sereno y estremecido sobre los métodos de los principios supremos y puros. Es la plenitud de la vida griega la que posibilita la escritura de Sófocles. La fuerza de un espíritu reside, ya se sabe, en la capacidad para pensar lo tremendo, lo monstruoso.

El nacimiento de la tragedia, el estilo y el espíritu dionisiaco de Nietzsche es alimentado por el pensar trágico, épico de Hölderlin.

En *El Archipiélago*, por ejemplo, queda expresado el amor que siente por Grecia: “busca con el alma la tierra de los griegos.”⁶³⁸ ¿Florece Jonia?, ¿era ya tiempo?, ¿era Grecia un *a priori* para Hölderlin?, ¿encarnaba Grecia un destino histórico que enlazaba a la naturaleza con el poderoso mar y con el ser humano?

Las islas del archipiélago heleno eran al mismo tiempo la cuna de los dioses y el lugar de la vida feliz. El universo cambia de centro, ahora es el mar, entre el éter y las profundidades misteriosas de la tierra, el lugar donde gira la vida de los griegos. Las islas nacen de los misterios silenciosos del mar, donde los griegos eran, donde se libró la batalla de Salamina entre los griegos y los persas, la segunda guerra médica efectuada el 29 de septiembre del 480 antes de Cristo.

⁶³⁷ *Ibid.*, pp.540-541.

⁶³⁸ Friedrich Hölderlin, *El archipiélago*, Alianza Editorial, Madrid, 2001, p.23.

El recuerdo de la edad de oro es la primavera que aviva la llama renovada del primer amor, “cuando a los vivientes se les renueva el corazón.” Es un diálogo con Poseidón: ¡Siempre poderoso! El padre de las islas que forman el archipiélago de Grecia, aún con vida y laureles. Atenas, Creta, Salamina, Delos, Tenos, Chíos y Calauria, abundantes en frutos y riquezas son “las madres de los héroes” y viven aún. Aunque a veces, cuando se desata la llama del abismo, algunas de ellas sucumben en las profundas oscuridades del mar. Pero el mar es el Ser que permanece, las estrellas, las altas potestades y la luna “se encuentran en tus olas, luces tú con fulgor celeste, cambiándose tus aguas a su paso.”⁶³⁹

La presencia del sol que todo lo transfigura. Prende su broche de luz a las hirsutas cabelleras marinas. Cuando el divino mar, pese a todo, se siente solo, es cuando lo miramos desesperarse, es el instante en que sus olas rozan con el cielo. Aladas olas: “Pues ya no viven contigo tus muy nobles predilectos que te honraban y orlaban en otros tiempos tus orillas con templos y ciudades.”⁶⁴⁰

El poeta interroga a Poseidón, le pide que le diga dónde quedó Atenas. Acaso es sólo ceniza de los grandes de la antigüedad, “¿o existe todavía un indicio suyo, para que el navegante al pasar, la nombre y la recuerde?”⁶⁴¹ George Steiner, al recordar el pasaje, responde que Atenas está en el corazón de los modernos.

Un joven solitario absorto en las olas experimenta un sobresalto: “algo grande presiente el grave adolescente cuando escucha sentado a los pies del que conmueve la tierra : y no en vano lo educó el Dios del mar.”⁶⁴²

El que conmueve y educa es el arte de la tragedia. Y llora la destrucción de Atenas.

Es un canto amargo que narra la decadencia del fundamento de la verdad del imperio heleno y, con el nuevo modo de estar en el mundo, la emergencia de la grandiosa muchedumbre persa que, como lava del Etna, arrasa con ciudades enteras y corona su canallada con la espléndida Atenas.

Los persas aparecen en la historia como enemigos del genio de los helenos, son saqueadores del tesoro griego y van ebrios de crimen, avanzan sembrando muerte. Es el choque de dos mundos morales, de dos verdades fundamentales y es la imagen del pueblo salvaje contrapuesta a la del civilizado.

⁶³⁹ *Ibid.*, p.53.

⁶⁴⁰ *Ibid.*, p.55.

⁶⁴¹ *Ibid.*, p.57.

⁶⁴² *Ibid.*, pp.57-59.

En Salamina aguardan los atenienses a los persas, pues la voz profunda de Poseidón les profetiza la salvación. Los descendientes de los héroes reaccionan con noble energía al estímulo divino, se contagian con la visión de la gloria y vuelcan lo que parecía una batalla perdida: “Y recomienza la lucha más encarnizada”.⁶⁴³

Rayos sangrientos y olas estruendosas desbaratan a la poderosa flota persa.

Los versos de Hölderlin hablan de los antiguos, de los hombres libres, seguros de lo porvenir; alas migrantes a través del tiempo, seres que entonan himnos y se mueven como “príncipes del bosque y de las aguas errabundas.”⁶⁴⁴

Algunos estudiosos enfatizan la frecuencia con la que el pensamiento y la figura del errante peregrino aparece en la poesía de este periodo.

La madre tierra abraza a Grecia. Poseidón contagia a los helenos, sus preferidos, con sueños de grandes hazañas; las olas de la noche alimentan los deseos del Dios del mar.

Mas en honor de la madre tierra y del dios de las olas/ florece ya la ciudad, creación soberana, fundada tan sólidamente/ como los astros, obra del genio, que gusta de sujetarse/ con vínculos de amor y cerrarse en grandes formas/ que él mismo se fabrica, sin perder su eterna actividad./ ¡Mira! Y al constructor sirve el bosque, y el Pentélico/ y los otros montes le ofrecen al alcance de su mano, mármol y metales./ Mas viviente, como él, gozosa y magnífica, surge de sus manos,/ y fácil, como la del sol, prospera su obra.⁶⁴⁵

Son los hijos de la dicha convertidos en figuras iguales a los dioses, cuya lengua el poeta entiende y traduce muy bien. Expresa el deseo de vivir junto a los griegos “allá en el valle silencioso”, donde las preguntas puedan dirigirse a los vivos, a los muertos y a los altos poderes celestiales. Igualarse con los dioses fue la falsa condena que pesó sobre Empédocles, aquí de nuevo el desafío, reaparece la rebelión metafísica que amenaza con desatar el crepúsculo de los dioses y diosas. Muerte y renacimiento de la historia de la verdad del ser, fundamento y absismo.

Hölderlin cuenta el terror que le causa presenciar los desvaríos de los mortales, no hay respuesta ni consejo para el consuelo. El oráculo de Delfos está mudo y los puentes y caminos por donde antes transitaban los profetas están en ruinas:

⁶⁴³ *Ibid.*, p.61.

⁶⁴⁴ *Ibid.*, p.67.

⁶⁴⁵ *Ibid.*, pp.67-69.

Mas, ¡ay!, nuestro linaje vaga en la noche, vive como en el Orco,/ sin lo divino. Ocupados únicamente en sus propios afanes,/cada cual sólo se oye a sí mismo en el agitado taller,/y mucho trabajan los bárbaros con brazo poderoso,/ sin descanso, mas, por mucho que se afanen, queda infructuoso, como las Furias, el esfuerzo de los míseros./ Hasta que, despertando de angustioso sueño, se levante/ el alma de los hombres, juvenilmente alegre, y el hábito bendito del amor,/ de nuevo, como muchas veces antes entre los hijos florecientes de la Hélade,/ sople en una nueva época, y el espíritu de la naturaleza,/ el que viene desde lejos, el dios, se nos aparezca entre nubes doradas/ sobre nuestras frentes más libres y permanezca en paz entre nosotros.⁶⁴⁶

La barbarie avanza con fuerza fúnebre, ocupada con las cosas no repara en los seres. Hasta que el alma de los humanos, cansada del sueño gris de la razón vuelva al espíritu de la naturaleza, a un nuevo comienzo, la libertad para realizar el ser más propio será impensable.

No obstante, la siempreviva primavera vaticina un día de fiesta, “...donde se funde sosegadamente el alma del pueblo en la más libre canción en honor del dios,”⁶⁴⁷ donde en medio de flores y frutos se coronan los bosques de laureles. Es la canción que el destino, por voluntad de Gea y Poseidón, reservó para el pueblo de Grecia.

Se entristece el poeta del silencio, del olvido del dios del mar. Friedrich Hölderlin celebra jubiloso el himno a Poseidón, al estruendo de las olas en su alma es un elixir contra los miedos:

...el espíritu sobre las aguas, como el nadador,/se ejercite en la fresca dicha de los fuertes, y comprenda el lenguaje de los dioses,/el cambio y el acontecer; y si el tiempo impetuoso,/conmueve demasiado violentamente mi cabeza, y la miseria y el desvarío/ de los hombres estremece mi alma mortal,/¡déjame recordar el silencio de tus profundidades.⁶⁴⁸

El cambio y el acontecer son el lenguaje de los dioses. Hölderlin quiere comprender el lenguaje de los dioses en la soledad y el silencio de un abismado mar.

⁶⁴⁶ *Ibid.*, pp.73-75.

⁶⁴⁷ *Ibid.*, p.75.

⁶⁴⁸ *Ibid.*, p.79.

Este mismo año (1801) escribe dos poemas grandiosos: *Germania* y *El Rin*. Heidegger, como ya dijimos, poetiza y filosofa sobre ellos para mostrar la penuria, la miseria metafísica del mundo contemporáneo para los poetas.

Una miseria que busca la soledad no para separarse del ser del pueblo sino porque, para el poeta, el pueblo representa “una necesidad metafísica.”

Los humanos dedicados a poetizar “deben persistir en tal lugar”; es decir, en la penuria metafísica, porque “—precisamente en ella— impera la suprema intimidad de pertenecer al ser del propio pueblo, aunque la apariencia muestra sólo lo apartado e inadvertido.”⁶⁴⁹

Friedrich Hölderlin escribió en el poema *Mnemosyne* que: “Una señal somos, sin sentido/sin dolor somos, y casi hemos perdido/el lenguaje en tierra extraña.”⁶⁵⁰

La plenitud de vida que permitió el maravilloso milagro de la tragedia griega se había convertido en ruinas.

Martin Heidegger mira esas palabras y encuentra en ellas la forma redonda de imaginar el desamparo y la penuria metafísica del mundo. Sin dolor somos, sin la fuerza y el temple fundamentales el Dasein queda alienado, “sin determinación, indeterminado y, por eso, “sin interpretación....sin la forma fundamental del saber del espíritu.” Sin las fisuras del ser, sin ese temple inaugurante, no es necesario buscar otra gramática y estamos perdiendo el lenguaje en tierra ajena.

La fuerza templante es una disposición afectiva, un existencial del ser del Dasein. El cuidado, integrado con la angustia, el impulso, el deseo y la voluntad, encarna el fundamento de la existencia del Dasein, pero Alemania carece de esa energía. Heidegger advierte que los alemanes deben escuchar estas palabras terribles de Hölderlin, pues es la transformación del *Dasein* la que puede tornarlos lúcidos.

El temple fundamental del poeta habla del dolor de la opresión y agrega:

Templando, ella nos debe determinar para el lugar desde el cual el todo de lo ente deviene nuevamente experimentable, llega al poder estructurado y es guarecido en un genuino saber. El temple fundamental no puede quedar para nosotros como un presentimiento evanescente. Ya hemos pensado la determinabilidad e individuación propias del temple.

⁶⁴⁹ Martin Heidegger, *Los Himnos de Hölderlin...*, *Op.cit.*, p.123.

⁶⁵⁰ *Ibid.*, p.122. La traducción de los versos del alemán es propia.

Este duelo y esta queja son un condolerse y un quejarse con las “aguas de la patria” (Germania, v.4) ⁶⁵¹

El modo ontológico existencial de interpretar todo de lo ente desde su fundamento nos conduce al “todo originario del Dasein fáctico en la perspectiva de las posibilidades del existir propio e impropio”, cuyo sentido se encuentra en el tiempo; es decir, en una meditación histórica sobre el ser.

Pero el temple no es algo nebuloso porque el conocimiento que se obtiene de él se funda en el estar-en-el-mundo que es un constitutivo fundamental del Dasein: “¿Puede el Dasein ser comprendido de un modo todavía más originario que el modo como es comprendido en el proyecto de su existencia propia?”⁶⁵²

El temple es una experiencia existencial, no es un epifenómeno o un sentimiento alimentado por las vivencias anímicas y no se puede entender desde las doctrinas tradicionales del alma y el espíritu ni tampoco representa nada: “...el temple transporta nuestro *Dasein* a la relación templada con los dioses en su ser-así-y-asá”: es un éxtasis “transportante a la relación con lo divino (*Entrückung*) y, simultáneamente, insertante (*entrückend*) en la tierra.”⁶⁵³

Es por ese temple fundamental que nos enlazamos al ente inaugurado y puede ser identificado, a falta de palabras, como la *retención* y por ella nos movemos al otro inicio. Ángel Xolocotzi Yáñez lo entiende de la manera siguiente:

Los temples fundamentales desempeñan pues un modo de acceso al pensar transitorio de la historia del ser y a la vez arrojan luz en torno al paso de la ontología fundamental al pensar ontohistórico. Como vimos no se trata de un asunto romántico e irracional, la tematización de los temples en su carácter histórico refleja más bien las consecuencias de lo ganado en un primer momento por la ontología fundamental. La “retención” (*Verhaltenheit*) es un título que indica el carácter del temple fundamental, del otro inicio del pensar y desempeña un papel central en la tematización ontohistórica del ámbito afectivo.⁶⁵⁴

⁶⁵¹ *Ibid.*, p.124.

⁶⁵² Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, *Op.cit.*, p.386.

⁶⁵³ Martin Heidegger, *Los Himnos de Hölderlin...*, *Op.cit.*, p.126.

⁶⁵⁴ Ángel Xolocotzi Yáñez, *Fundamento y absimo, aproximaciones al Heidegger tardío*,

Heidegger escribe que “precisamente la mirada en la esencia del temple fundamental fuerza a renunciar a la idea corriente del modo del ser del hombre, y a fundamentar una más originaria.”⁶⁵⁵

El transporte del temple inaugura lo ente de una forma originaria e inaugura, además, el lugar interior donde “algo puede llegar a ser propiamente re-presentado.”

La apertura inaugural del mundo acontece en el temple fundamental. El poder transportante, insertante y así inaugurante del temple fundamental es, simultáneamente, *fundante*, es decir, sitúa al *Dasein* en su fundamento y ante sus abismos. El temple fundamental determina para nuestro *Dasein* el lugar revelado a él mismo, y el tiempo de su ser (que no es un lugar espacial ni un tiempo temporal, en el sentido habitual).⁶⁵⁶

Los poderes del temple colocan al *Dasein* sobre su fundamento y determinan “...el lugar revelado a él mismo y el tiempo de su ser...: el *Dasein* del hombre es exposición (*Ausgesetztheit*).”⁶⁵⁷ Una exposición que ocurre “en medio del ente manifiesto en totalidad” y que el *Dasein* del ser humano debe salvaguardar. Es en el entendimiento y el resguardo de esa misión del *Dasein* que la historia se cumple o se desperdicia. Es el pensar ontohistórico.

En el temple acontece la inaugurante exposición al ente. En esto reside a la vez, el que el *Dasein* del hombre ya está, en sí, transpuesto al *Dasein* de los otros, es decir, que él es como es, solamente en el ser con (*Mitsein*) los otros. El *Dasein* es esencialmente ser-con-otro, para-otro y contra-otro. En conformidad con el mundo inaugurado cada vez en el temple fundamental dominante, en cuya patencia el *Dasein* se funda, éste encuentra su suelo y los ámbitos de sus decisiones y actitudes. Este ser-con-otro del *Dasein*, de acuerdo al carácter fundamental del existente, es en sí histórico, y-con ello- está ensamblado y atado a los poderes de la historia.⁶⁵⁸

La historia en Heidegger es un acontecer, un movimiento que nos involucra y nos importa a nosotros mismos. Yo soy el acontecer y soy la historia entendida como

Op.cit., p.83

⁶⁵⁵ Martin Heidegger, *Los Himnos de Hölderlin...*, *Op.cit.*, p.126.

⁶⁵⁶ *Ibid.*, p.127.

⁶⁵⁷ *Ibid.*, p.127.

⁶⁵⁸ *Ibid.*, p.128.

movimiento, de cambio, de transformación y en el anticiparse a los cambios soy un proyecto siempre hacia el futuro, pero sin dejar de ser pasado: “nuestro futuro vive del pasado.”

Para Dilthey, de quien Heidegger reconoce la herencia de la historicidad, eso se puede traducir en que cada uno de nosotros es su propia generación, pues es anterior a los individuos que viven del pasado, del presente y, finalmente, “de las fuerzas que libera una nueva generación.”

Así es posible comprender mejor el sentido del *Mitsein*. Co-estar con los otros, es el carácter fundamental del ser humano, es una convivencia fundamental del *Dasein*, el tiempo que somos y el habitar la historia de los pueblos. Es una historia que mira hacia el pasado y el presente con proyección al tiempo futuro.

El origen de la determinación de la “verdad de un pueblo” se encuentra en los poderes del temple fundamental. Y la verdad de un pueblo está relacionada íntimamente con la “patencia del ser a partir de la cual” él sabe lo que quiere y elige históricamente ser.

El temple fundamental, y esto significa la verdad del *Dasein* de un pueblo, es originariamente instaurado por el poeta. Pero el Ser del ente así develado es concebido y estructurado (*gefügt*) como Ser, y, recién con ello, inaugurado por el pensador: de modo que el Ser así concebido llega a ser situado en la seriedad última y primera del ente, es decir, en la verdad históricamente de-terminada (*be-stimmte*), para que el pueblo se traiga a sí mismo como pueblo. Esto acontece mediante la creación del Estado, a-cordada (*zu-bestimmen*) en su esencia por el creador del Estado.⁶⁵⁹

Para Heidegger tanto los poderes de la poesía, como los de la creación estética y la política, aparecen hasta muy adelantado el proceso histórico. Caminan en direcciones contrarias, algunos poderes lo hacen hacia delante y otros hacia atrás, son movimientos que “en ningún caso” se pueden calcular. Actúan un poder frente al otro, uno junto al otro, pero sin reconocerse y sin conexión visible.

En la poesía de Hölderlin encuentra Heidegger la búsqueda de lo grande, de lo único del espíritu de los griegos; no obstante, cree en lo que busca a sabiendas de que la persistencia de la grandeza regresa “históricamente” cambiada y transformada.

⁶⁵⁹ *Ibid.*, p.129.

Hölderlin es un poeta tal. El temple fundamental despertado en su última y más madura poesía, el de la sagrada, doliente, pero dispuesta a la opresión, instauro el lugar metafísico de nuestro futuro Ser histórico, a fin de que se luche por la determinación de su grandeza. Huida, ausencia y advenir de los dioses del pueblo se inauguran en ese temple fundamental. Con ello nuestro *Dasein* histórico es situado en la suprema penuria, y en una decisión que está muy por encima y antes de la pregunta de si hay o no cristianismo, de si hay o no discrepancia en las confesiones; por encima y antes de todo, porque la pregunta es si acaso, y cómo funda el pueblo su *Dasein* histórico en la experiencia originariamente unitaria del religarse a los dioses, y de tal modo que pueda entender y salvaguardar su determinación....Se trata del verdadero aparecer o no-aparecer del dios en el ser del pueblo, desde la necesidad de su ser y para éste. Este aparecer debe devenir un acontecimiento fundamental.⁶⁶⁰

Vom Ereignis. Un evento apropiador que te proyecte al otro comienzo.

¿Cómo funda el pueblo su *Dasein* histórico en la experiencia originalmente unitaria...de tal modo que pueda entender y salvaguardar su determinación?

Martin Heidegger lamenta en los *Conceptos Fundamentales* que el pensamiento occidental “haya descuidado meditar” sobre sus inicios. Preguntarse, por ejemplo, por qué de manera tan frecuente “...se atribuye al ente la “unidad” como su caracterización esencial...: una segunda palabra conductora sobre el ser.”⁶⁶¹ La confusión del ente con el ser, la yoidad, es la limitación más grave de la metafísica de la subjetividad:

Por todas partes encontramos en todo ente, con independencia de su contenido y condición, igual uniformidad: que él es. Podría parecer, en tanto el ser se ha diseminado en tantas direcciones y agotado allí en el país de lo ente más múltiple, que el ser sería lo que en modo alguno nos causa propiedad ese “carácter común”; pero el ser no se agota en ello. Pues, al mismo tiempo, el ser es, en contraposición con lo anterior, la unicidad. El Ser sólo esencia como único, mientras que por el contrario el ente es, según el caso, éste o aquel, tal cosa y no la otra. El ente tiene siempre su semejante. Pero el ser es incomparable. Sin embargo no puede decirse que el ser sea, en el sentido del mencionado carácter común, lo Igual, sino que constantemente es, en

⁶⁶⁰ *Ibid.*, p.131.

⁶⁶¹ Martin Heidegger, *Conceptos fundamentales*, Altaya, Barcelona, 1994, pp.110-111. Traducción, introducción y notas de Manuel E. Vázquez García.

tanto que lo único, lo Mismo. En tanto que eso Mismo, no excluye lo diferente.⁶⁶²

Es ser es lo mismo y lo diferente, lo esencial único y la unicidad. El ente se puede representar como semejante al ser, pero el ser es incomparable en su mismidad. “El ser es lo más común de todo y al mismo tiempo la unicidad (la mismidad de ser y nada)”.⁶⁶³

Al referirse Heidegger a los poemas *Germania* y *El Rin* advierte que el desafío y tarea fundamental de la filosofía greco-alemana es una misión emergida y determinada desde sus necesidades más íntimas: consiste en comprender cómo el pensar se relaciona con la poesía y la idea del habitar y de la penuria. Es el pensar unitario. Es un diálogo construido con la experiencia del pensar y del poetizar que Heidegger hereda de Hölderlin y de Nietzsche.

Ellos “experimentaron por primera vez el final de Occidente”.

El olvido del decir poético y del pensamiento filosófico. El triunfo de la técnica en escala planetaria. En esa dirección Heidegger escribe que la fuerza instauradora del poeta “fuerza al ente en total hacia un nuevo proyecto; naturaleza, historia y los dioses.”

Para finalizar la revisión de la *Correspondencia completa* me refiero ahora a la memorable carta fechada el 4 de diciembre de 1802, la cual fue destinada a su amigo, el escritor Casimir Ulrich Böhlendorff –quien linda con la locura y finalmente se suicida- en la que después de elogiar el drama *Fernando o la consagración del arte. Un idilio dramático* que Hölderlin califica de tragedia moderna, le expresa sus ideas alrededor del espíritu griego y su relación con lo nacional, lo propiamente alemán:

No aprendemos nada más difícil que el uso libre de lo nacional...Suenan paradójico. Pero lo vuelvo a afirmar una vez más y lo dejo al arbitrio de tu examen y tu aplicación: lo propiamente nacional será siempre el menor mérito en el progreso de la formación. Por ello son los griegos menos maestros del sagrado Pathos, porque era innato a ellos, y sin embargo son excelentes en el don de la descripción desde Homero, ya que este hombre extraordinario tuvo la suficiente inspiración como para ganar para su reino de Apolo la occidental sobriedad de Juno y para apropiarse de ese modo tan auténtico de lo ajeno.

⁶⁶² *Ibid.*, pp.110-111.

⁶⁶³ *Ibid.*, p.110.

Entre nosotros sucede a la inversa. Y por ello es tan peligroso abstraer las reglas artísticas única y exclusivamente del genio griego. He trabajado largamente sobre esto y ahora sé que, aparte de aquello que deba ser lo elevado entre lo griego y entre nosotros, en concreto, la proporción y la destreza vivas, no tenemos por qué tener nada igual a ellos. Pero lo propio debe aprenderse tan a fondo como lo ajeno. Por ello los griegos nos son tan imprescindibles, solo que precisamente en lo que nos es propio, lo nacional, no podemos alcanzarles, porque, como ya he dicho, el uso libre de lo propio es lo más difícil.⁶⁶⁴

No en el *pathos* sino en la sobriedad de Apolo se comprende lo nacional y, con la misma inspiración, se puede uno apropiarse de lo ajeno. Pero es la pasión enfebrecida por lo nacional lo que a Hölderlin le interesa poner de relieve al referirse a sus contemporáneos. El odio y la ira que pueden brotar del orgullo ciego de lo propio por encima de lo que nos es ajeno o, incluso, contrario. Es *El huevo de la serpiente* el que atisba el poeta a través de la membrana transparente, es el destino de los particularismos fundamentalistas. ¿Fue víctima Heidegger de esta metafísica del eidos platónico cuando participó como aliado del fascismo de Adolf Hitler?

Hölderlin subraya el peligro de abstraer, para apropiárselo, todo el canon griego. Se puede admirar y perseguir la nobleza y la habilidad estética de los imprescindibles helenos, pero, fuera de eso, “no tenemos por qué tener nada igual a ellos.”

Y el credo de Hölderlin devela su credo en la pluralidad cultural: “...lo propio debe aprenderse tan a fondo como lo ajeno.” El *pathos* por lo propio puede incendiar a los seres humanos -piensa Hölderlin- es un fuego que fácilmente escapa a su dominio. Lo escribe un poeta que ama a su patria y tiene la voluntad de permanecer alemán, aunque la miseria lo lleve a buscar sustento como preceptor en una familia evangélica en Francia: profeta del holocausto. ¿No fue el amor a un particularismo racial el germen del genocidio más vergonzoso del género humano durante el siglo XX?

Escuchar a los otros es el aprendizaje más complejo porque significa pensar, haber realizado antes los preparativos para orientar la pregunta por el sentido del ser en general y por la esencia de la verdad.

El final de esta famosa carta ha sido interpretado en muy diversas claves por los estudiosos, no sólo porque Hölderlin se encontraba en un momento inspirado de su

⁶⁶⁴ Friedrich Hölderlin, *Correspondencia Completa*, *Op.cit.*, p.545.

escritura sino porque el poeta intuye, percibe, roza un estado de ánimo extático mayor a lo que humanamente es posible resistir. Está parado sobre los límites:

Por lo demás, podría gritar de júbilo debido a una nueva verdad, una visión mejor de lo que se encuentra por encima de nosotros y a nuestro alrededor, pero ahora temo que al final me ocurra lo que al antiguo Tántalo, que estuvo más cerca de los dioses de lo que podía soportar.⁶⁶⁵

Hölderlin calla el éxtasis para eludir el destino trágico de Tántalo, quien no pudo con las verdades del Olimpo y las divulgó entre los mortales.

Está próximo a partir para Burdeos, Francia, y la salida de Alemania, el abandono de la amada patria -“¿qué es lo que más quiero en el mundo?”- lo ensombrece, lo invade el sentimiento de la melancolía. Simultáneamente se encuentra exaltado con la idea del mar y el sol de Provenza y le confiesa a Böhlendorff las emociones que siente y que intentará “no perder la cabeza en Francia, en París...”⁶⁶⁶

El viaje a Burdeos, que emprendió el 10 de diciembre de 1801, resultó accidentado porque pasó 14 días en Estrasburgo, como extranjero sospechoso. Luego llegó a Lyon sin mirar París. Desde Lyon le escribe a la madre para decirle que a partir del día siguiente (el 10 de enero de 1802) se pondrá en camino de Burdeos, a donde llegará el día 28 del mismo mes. Era la primavera cuando dejó atrás “las temidas montañas cubiertas de nieve de Auvernia, en medio de la tempestad y la espesura silvestre, en la noche glacial... entonces sí que recé una oración que ha sido la que he rezado con más fervor en toda mi vida y que nunca olvidaré...”⁶⁶⁷

Después de ese pasaje oscuro el poeta siente que renace más endurecido y experimentado: “no temer nada y aguantar mucho.”

El trabajo con los seis hijos de Daniel Christoph Meyer, comerciante de vino de Burdeos, debió resultar contrario a los propósitos de dedicar la mayoría del tiempo a la escritura de su obra, porque para la Pascua de 1802 ya había dejado su trabajo y se disponía a regresar a Alemania, a Nürtingen, junto a la madre. En junio se encuentra en casa,

⁶⁶⁵ *Ibid.*, pp.546-547.

⁶⁶⁶ *Ibid.*, p.546.

⁶⁶⁷ *Ibid.*, p.549.

interna y externamente destrozado, en “el hundimiento psíquico” –anotan los responsables de la traducción.

Por esa y otras razones la carta dirigida probablemente en noviembre de 1802, desde Nürtingen, a Casimir Ulrich Böhlendorff, es una referencia obligada para la comprensión del desarrollo futuro de la vida y la obra de Hölderlin. Le dice que conoció a los pastores franceses del sur, le parecen “...hombres y mujeres que han crecido en medio del miedo a las dudas patrióticas y al hambre.”⁶⁶⁸

El paso por esa región paupérrima y solar lo perturbó en extremo:

El violento elemento, el fuego del cielo y la quietud de los hombres, su vida en la naturaleza y su limitación y satisfacción, me han conmovido constantemente, y si hablara imitando a los héroes podría decir sin duda que Apolo me ha vencido.

En las zonas que limitan con la Vendée me ha interesado lo salvaje y guerrero, lo puramente viril, a quien asoma inmediatamente la chispa de la vida en los ojos y los miembros, y que en medio de los sentimientos de la muerte siente como un virtuosismo y colma su sed de saber.

Lo atlético de los hombres meridionales, entre las ruinas del espíritu clásico, me dio a conocer mejor la verdadera esencia de los griegos, conocí su naturaleza y su sabiduría, su cuerpo, la manera en que crecían en el clima y las reglas con que preservaban de la violencia del elemento a su genio orgulloso.⁶⁶⁹

Lo venció Apolo en Francia. Entre los pobres pastores, viviendo de manera natural, como guerrero y como salvaje, inmerso en el sentimiento trágico de la existencia. Entre las ruinas del espíritu clásico Hölderlin es iluminado y se acerca a “la verdadera esencia de los griegos.” La sed de saber, los deseos y la fortaleza que renacen con la percepción de la muerte. La inquietud, la miseria, la necesidad y el límite temporal del ser: la muerte.

El espíritu de Dionisos corona la cabeza del poeta con *Pan y vino*. Esta mirada del poeta de la trascendencia es aprendida provechosamente por Nietzsche. En *El nacimiento de la Tragedia* desarrolla magistralmente la idea al confrontar la figura del sátiro, el hombre de los bosques de la cultura griega, contra la del pastor blandengue que toca la flauta dulce de los modernos. Es la búsqueda de lo natural, de lo originario. La guerrera y salvaje

⁶⁶⁸ *Ibid.*, p.552.

⁶⁶⁹ *Ibid.*, p.553.

figura del hombre mediterráneo de Hölderlin es muy similar a la del autor de *La gaya ciencia* :

Una naturaleza no trabajada aún por ningún conocimiento, en la que todavía no han sido forzados los cerrojos de la cultura – eso es lo que el griego veía en su sátiro, el cual, por ello, no coincidía aún, para él, con el mono. Al contrario, era la imagen primordial del ser humano, la expresión de sus emociones más altas y fuertes, en cuanto era el entusiasta asaltado al que extasía la proximidad de dios, el camarada que comparte el sufrimiento, en el que se repite el sufrimiento del dios, el anunciador de una sabiduría que habla desde lo más hondo del pecho de la naturaleza, el símbolo de la omnipotencia sexual de la naturaleza, que el griego está habituado a contemplar con respetuoso estupor. El sátiro era algo sublime y divino.⁶⁷⁰

Con “respetuoso estupor” es una disposición anímica, *Zum Ereignis*, de la que poco se puede decir, excepto que es un estremecimiento. El hombre verdadero, el griego, pretendía mirar la naturaleza sin velos ni disfraces, pero la ilusión de la cultura civilizadora había sido borrada de la imagen primordial del ser humano. La naturalidad de los antiguos hace aparecer a los modernos, al hombre civilizado, como remedo ridículo de aquellos.

Ante él, el hombre civilizado se reducía a una caricatura mentirosa. También en lo que respecta a estos comienzos del arte trágico tiene razón Schiller: el coro es un muro vivo erigido contra la realidad asaltante, porque él – el coro de los sátiros – refleja la existencia de una manera más veraz, más real, más completa que el hombre civilizado, que comúnmente se considera a sí mismo como única realidad. La esfera de la poesía no se encuentra fuera del mundo, cual fantasmagórica imposibilidad propia de un cerebro de poeta: ella quiere ser cabalmente lo contrario, la no aderezada expresión de la verdad, y justo por ello tiene que arrojar lejos de sí el mendaz atavío de aquella presunta realidad del hombre civilizado. El contraste entre esta auténtica verdad natural y la mentira civilizada que se comporta como si ella fuese la única realidad, es un contraste similar al que se da entre el núcleo eterno de las cosas, la cosa en sí, y el mundo aparential en su conjunto: y de igual modo que con su consuelo metafísico la tragedia señala hacia la vida eterna de aquél núcleo de la existencia, en medio de la constante desaparición de las apariencias, así el simbolismo del coro satírico expresa ya en un símbolo aquella relación primordial que existe entre la cosa en sí y la apariencia.⁶⁷¹

⁶⁷⁰ Friedrich Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia...*, *Op.cit.*, p.82.

⁶⁷¹ *Ibid.*, p.83.

La poesía no es concebida como la irreparable y deschavetada pérdida de la razón sino como una vuelta a la esencia de la verdad, que es plural. Y la rivalidad se encuentra entre la verdad natural y la mentira civilizada que se autoproclama la única verdadera realidad y, desde luego, la monoepistémica realidad histórica en que desemboca la metafísica de la subjetividad.

Sin embargo, la poesía es la primera de las formas del conocimiento que debe seguir al coro satírico en la resistencia contra la verdad de “la realidad asaltante.”

En el coro encuentra Nietzsche la presencia de una existencia más verdadera y plena que la existencia propuesta por el hombre civilizado. Friedrich Hölderlin es una profunda huella en su pensamiento.

En el coro, que es el lugar de la visión, el sitio del observador privilegiado, en cuyos cantos jubilosos los sátiros se transformaban, acontecía la comunión con el público: la magia dionisiaca, “no había ninguna antítesis entre público y coro.”⁶⁷²

Es en el coro que danza entusiasmado, es ahí donde se revela la imagen del hombre dionisiaco que “proclama la verdad desde el corazón del mundo.”⁶⁷³

Es una nueva verdad y un distinto ser histórico el que se deriva del afán de hablar desde el corazón del mundo. Friedrich Nietzsche piensa que la poesía no acontece fuera del mundo, en un espacio fuera de la historia, por ello rehúye nombrar a la naturaleza y a los seres con alambicadas expresiones que velen la visión de lo originario primordial y que confundan la cosa en sí con la apariencia. Atribuye a una debilidad del mundo moderno la inclinación a “representarnos el fenómeno estético primordial de una forma demasiado complicada y abstracta. Para el poeta auténtico la metáfora no es una figura retórica, sino una imagen sucedánea que flota realmente ante él, en lugar de un concepto.”⁶⁷⁴

La metáfora no es una técnica del discurso sino una suerte de necesidad de los poetas por la imagen. La transvaloración realizada por los modernos convierte la esencia de la verdad en cosas mensurables, abstractas, conceptuales, en una relación de los seres con las cosas que cosifican la conciencia al grado de presentarse como “la única realidad”. Sin lugar para los otros. No solamente es una verdad edulcorada y embustera sino que además cultiva la sangrienta soberbia excluyente de la razón universal.

⁶⁷² *Ibid.*, p.84.

⁶⁷³ *Ibid.*, p.88.

⁶⁷⁴ *Ibid.*, p.85.

Hans Georg Gadamer escribe en *Poema y diálogo* (1990) que el autor de *Hiperión* sufre los sombríos rigores, "el sufrimiento en la búsqueda de la expresión... Ningún otro de los grandes poetas estuvo como él tan penetrado por la incapacidad, por la imposibilidad de expresar aquello que vislumbraba... Para nosotros –continúa Gadamer- Hölderlin fue también, y siguió siéndolo, el precursor del descubrimiento nietzscheano del sustrato dionisiaco de lo apolíneo en la cultura griega."⁶⁷⁵

La preocupación central de Gadamer es saber si el reino de la civilización técnica permitirá, en el futuro inmediato, sobrevivir, y cómo, al espíritu que emerge de su poesía. Es un aprendizaje de su maestro Martin Heidegger.

En *El Rin* de Hölderlin encuentra Heidegger a Dionisos como testigo del ser divino y humano. El río es una meditación y un anhelo sobre la percepción del destino, un "errabundo extravío" que arrastra al poeta hacia un "nuevo querer-saber y deber-saber" lo que en el lugar del origen, en las montañas de los Alpes, acontece. Vale la pena aprovechar la traducción de la estrofa del poema para encontrar el sustrato dionisiaco que lo precede.

Sentado sobre la oscura hiedra, en el pórtico
del bosque, justo cuando el dorado mediodía,
visitando la fuente, descendía
los peldaños de la montaña de los Alpes,
que es para mí contrucción divina,
el castillo de los Celestiales
según se dice desde antiguo, donde
secretamente muchas cosas que alcanzan
a los hombres aún se deciden; así
percibí sin sospechar,
un destino, pues estando aún
en la cálida sombra
discutiendo muchas cosas, mi alma
hacia Italia erraba
y más lejos aun, a las costas de Morea.⁶⁷⁶

Heidegger fija su mirada sobre el primer verso y se pregunta quién está "sentado sobre la oscura hiedra, en el pórtico del bosque." Le extraña que la hiedra se mencione en un lugar

⁶⁷⁵ Hans Georg Gadamer, *Poema y diálogo*, Gedisa, Barcelona, 1999, pp.10-11.

⁶⁷⁶ Martin Heidegger, *Los himnos de Hölderlin...*, *Op.cit.*, pp.169.

geográfico que no tiene nada que ver con el paisaje de los Alpes, la patria del poeta. Es Dionisos.

La hiedra es “la planta favorita del campesino griego”, pues es anunciadora de la fertilidad y la vida, pero en este caso es nombrada en medio de una naturaleza congelada por el hielo de los Alpes. Recuerda el filósofo que la hiedra es la planta favorita del Dios del vino, de Dionisos, a quien los rapsodas cantan y es capaz de reconciliar el día con la noche. Y evoca el poema *Pan y vino*: “Sí, habla con verdad, es él quien reconcilian el día con la noche,/conduce las constelaciones que eternamente suben y declinan,/siempre dichoso, como el verdor perenne de los pinos que ama/y como la corona de hiedra que eligió para sí,/porque él permaneció y a los que abajo viven en tinieblas, /abandonados y sin dioses, ”⁶⁷⁷

Con Hölderlin los dioses huyeron y es Dionisos el que comprende y comunica las señales de los dioses a los hombres, por medio de la palabra de los poetas: es el cénit de la rebelión metafísica. El fin de una verdad del ser y el nuevo comienzo.

El rapsoda para Hölderlin, como para Platón, es un ser en medio de los hombres y de los dioses, es un ser “al modo de los semidioses (destino).” En otro poema, “como en un día de fiesta” le ofrece a Heidegger la posibilidad de fortalecer su interpretación dionisiaca:

Pensamientos del espíritu común son
quietamente acabados en el alma del poeta.

Que repentinamente asaltada, lo infinito
ha largo tiempo ella reconoce, recordando
se estremece, e inflamada por el trueno sagrado,
da a luz el fruto del amor, obra de dioses y hombres,
el canto logrado con que, a ambos, él testimonia.
Así cayó, como dicen los poetas visiblemente, cuando ella
pidió ver al dios, su rayo sobre la casa de Sémele
y entonces, divinamente herida parió
al fruto de la tormenta, el sagrado Baco.

Y por eso beben ahora el fuego celeste
sin peligro, los hijos de la tierra.⁶⁷⁸

⁶⁷⁷ Friedrich Hölderlin, *Las grandes elegías*, *Op.cit.*, p.119.

⁶⁷⁸ Martin Heidegger, *Los himnos de Hölderlin...*, *Op.cit.*, p.171.

Sémele es la cuarta hija del tebano rey Cadmo y su madre es Harmonia. Sémele tiene un destino trágico, pues, una vez embarazada de Zeus, muere por un rayo de éste. La historia es la siguiente. Sémele mantenía relaciones amorosas con Zeus, el rey de los olímpicos está tan dichoso que le dice a su amante que le concederá cualquier deseo, sin límites, para mantener su amor. La celosa Hera descubre el romance y concibe la venganza. Disfrazada de vieja consejera aparece con el nombre de Béroe y engaña a Sémele diciéndole que su amante no es Zeus, que ha sido engañada por un farsante. Para verificar la verdad de sus palabras le aconseja que pida una prueba de los poderes inmensos del Dios padre.

Sémele cae en la trampa y le exige a Zeus una prueba, si en verdad es Dios, le exige que se muestre en todo su esplendor y grandeza; el rey de los dioses se niega obstinadamente a cumplir el deseo de la mortal. Sémele insiste y Zeus se ve obligado a descargar todo su poder divino sobre ella, los rayos incendian a la imprudente y embarazada princesa. Hermes extrae del vientre a Dionisos, lo protege del fuego con la hiedra, “el follaje báquico” y lo cose al muslo de Zeus, de donde nacerá de nuevo: Dionisos se traduce como dos nacimientos.

Heidegger escribe que Dionisos fue protegido de las llamas de Zeus “con el frío brote de la hiedra.” En esas condiciones, nacido del padre de los dioses y de una mortal, Dionisos es el insigne semidios que puede testimoniar para ambos, para los dioses y para los humanos, es el ser que une el origen:

...es el Sí de la más agreste e inagotable vida, en el apremio (impulso) engendrador y testimoniante, y es el No de la más temida muerte, la aniquilación. Él es la bienaventuranza de la seducción mágica y el horror de un caótico espanto. Él es lo uno en tanto es lo otro, es decir, él es en tanto – a la vez – no es; en tanto él no es, es. Pero Ser, para los griegos, significa “presencialidad” (*Anwesenheit*) *παρουσια*. Presenciante, este semidiós es ausencia y, ausente, despliega presencia. El símbolo de la ausencia presen-ciante y la presencia ausente es la máscara; es un símbolo insigne de Dionisos, metafísico – griegamente comprendido: la referencia mutua y originaria de ser no-ser (presencialidad y ausencialidad).⁶⁷⁹

⁶⁷⁹ *Ibid.*, pp.171-172.

Es en el poder no ser que se expresa en el alejamiento de las apariencias, de la publicidad y de la tentación de la caída donde alumbra la presencia del ser. Es la verdad como ocultamiento desocultamiento, como *Aletheia*. No como verdad de certeza absoluta hija de la lógica formal.

Hölderlin piensa en los semidioses y en el pensar se poetiza el poema, porque en el pensar del poeta se instaura “lo originariamente proyectante”, porque en su decir “anuncia la copertenencia originaria y la misma penuria (*Not*) del poeta pensante y del pensador poetizante.”⁶⁸⁰ Y lo orginariamente proyectante es para Heidegger, como para el romanticismo alemán, obra de el cuidado.

¿Cómo acontece esa relación? No se trata de una mezcla inspiradora, metafísica, entre el pensar y el poetizar sino de una meditación mediadora que rebasa los límites tanto de la poesía como de la filosofía para escuchar y comprender la esencia del diálogo y “lo propio de esta relación tan sólo puede ser pensado en la medida que se piense lo común entre filosofía y poesía.” La relación comprensora, originaria, del ser del Dasein.

Esta idea de Heidegger también es coincidente con la tesis doctoral de Walter Benjamin, quien escribe en *El concepto de crítica de arte en el romanticismo alemán* (1917) que la poesía romántica se encuentra en devenir, esa es su esencia, “eternamente sólo poder llegar a ser, nunca ser perfecta.” La belleza suprema no es en ellos un vago poetizar mejor “sino ...un despliegue e intensificación cada vez más comprehensivos de las formas poéticas...Estas fórmulas no son intensificaciones retóricas, sino definiciones de la naturaleza reflexiva de la poesía trascendental.”⁶⁸¹

La poesía romántica no lleva la idea de perfección moral platónica en la proa sino la invitación a continuar el camino para vivir, para existir y tratar de comprender, de pensar lo uno en lo múltiple, al ser que se agita entre decisiones trágicas. Y las metáforas y personajes creados no son formas evasivas de la realidad, son las formas naturales de expresión de la poesía trascendental.

Siguiendo a Friedrich Schlegel, Benjamin subraya que el órgano de la poesía trascendental es la forma simbólica, porque es la forma que sobrevive en lo absoluto,

⁶⁸⁰ *Ibid.*, p.198.

⁶⁸¹ Walter Benjamin, “El concepto de crítica de arte en el romanticismo alemán”, En *Obras*, Libro I, Volumen 1, Editorial, Akal, Madrid, 2010, p.95. Traducción de Alfredo Brotons Muñoz.

después del hundimiento de las formas profanas. Y arremete contra las pretensiones de absoluto de la poesía romántica alemana, lo mismo que Heidegger.

La “forma simbólica” es la fórmula bajo la cual se resume la importancia de la reflexión de la obra de arte. “La ironía y la reflexión son las propiedades fundamentales de la forma simbólica del poema romántico; pero, puesto que la reflexión se encuentra también en la base de la ironía y, por tanto en la obra de arte, es totalmente idéntica a la obra de arte...Las propiedades fundamentales de la forma simbólica consisten por una parte en una pureza tal de la forma de exposición que ésta es depurada en mera expresión de la autolimitación de la reflexión y distinguida de las demás formas profanas de la exposición, consistiendo por otra en la ironía (formal) en que la reflexión se eleva a lo absoluto...pese a todas las plasmaciones conceptuales, en el marco de las teorías románticas nunca se puede llegar a la plena claridad en la distinción entre la forma profana y la forma simbólica, y entre la forma simbólica y la crítica. Sólo al precio de tan borrosas delimitaciones pueden todos los conceptos de la teoría del arte encontrarse incluidos, como en último término ambicionaban los románticos, en el ámbito de lo absoluto.”⁶⁸²

Para Walter Benjamin es en la novela, en el continuo de sus formas, donde el romanticismo alemán encuentra la forma suprema de las formas simbólicas, en el *Wilhelm Meister* de Goethe, observa Schlegel, que “Una filosofía de la novela...sería la forma angular” de una filosofía de la poesía en general -completa Benjamin. Es un fundamento nuevo de la filosofía del arte que sostiene que la poesía es la prosa, porque es la prosa el medio de reflexión de las formas poéticas.

La concepción de la idea de poesía como prosa determina toda la filosofía romántica del arte. Por esa determinidad ha sido históricamente tan rica en consecuencias. No sólo se ensanchó con el espíritu de la crítica moderna, sin haber llegado a ser conocida en sus premisas y en su esencia propiamente dichas, sino que de forma más o menos expresa también penetró en los axiomas filosóficos de las escuelas artísticas posteriores, como en el subsiguiente romanticismo francés y en el neorromanticismo de Alemania. Pero esta concepción filosófica fundamental establece ante todo una peculiar relación en el seno de un círculo romántico más amplio, lo común del cual...es

⁶⁸²*Ibid.*, p.96.

incontrable mientras se busque sólo en el poema y no en la misma medida en la filosofía.⁶⁸³

Estaremos condenados a la ceguera si sólo nos concentramos en la poesía e ignoramos la unidad que en la totalidad originaria mantiene con la filosofía. Esta afirmación que “es absolutamente nueva en lo esencial” define un periodo de la filosofía del arte en Occidente. Es una idea que encuentro claramente expresada en la obra poética del Hölderlin tardío.

Walter Benjamin caracteriza esa poética final como poesía “sacrosobria”. Y más adelante advierte que lo que la ironía destruye es la ilusión, pero la esencia de la obra es indestructible en la medida en que no se sostiene en el éxtasis, que si puede diluirse, “sino en la intangible forma sobria prosaica”: la reflexión, el pensar filosófico en unidad con el pensar poético.

Para finalizar quiero recordar aquí que la rebelión metafísica, en el sentido de pensar los fundamentos del ser, conduce al Hölderlin de la locura a firmar sus poemas como Jesucristo, como Hércules y hasta como Dionisos.

Dionisos “es un semidiós delirante y enmascarado para el que la muerte es vida y la vida es muerte.” En este sentido Hölderlin es, como bien apunta Gadamer, el precursor de la visión apolínea-dionisiaca de la tragedia griega y del *Dasein* histórico de los pueblos.

⁶⁸³ *Ibid.*, p.101.

Consideraciones finales

Descubro en la plenitud de Hölderlin la voz de lo sacro. La búsqueda de la naturaleza oculta del ser en la tragedia griega, paradójicamente en la fragilidad de los héroes, es un camino hacia lo originario.

Pueden incluso morir los dioses, pero no la sed de eternidad que habita al ser humano. Hölderlin le canta a la libertad creadora, al amor, a la belleza, al silencio, a la inmortalidad, a la amistad. El otro gran fundamento de la filosofía holderliana es la Amistad entendida como la asociación de hombres libres para la consecución de una causa común.

Por ello en la *Fiesta de la Paz* la armonía y la libertad son el fundamento de la Amistad.

Tanto en *Hiperión* como en *Empédocles* la amistad aparece como protagonista central.

El yo trágico encuentra su ideal en la épica. En las tres versiones inconclusas del *Empédocles*, el protagonista lucha contra la blasfemia metafísica, imputada por los poderosos, de igualarse con los dioses. ¿Un elogio de Sócrates?

Retrata Hölderlin la conocida volubilidad del pueblo que una vez ama y otra desprecia lo que antes adoraba.

La mentira del sacerdote y el burócrata que ven en la supuesta desmesura de *Empédocles* la oportunidad para inyectar al pueblo los acumulados venenos de la envidia y el resentimiento.

Yo soy como los dioses. Yo soy un Dios -piensa *Empédocles* agradecido con la divinidad por uno de los dones recibidos: el don de la Palabra.

El sacerdote y el burócrata, incapaces de enfrentarlo directamente, imputan al profeta el sacrilegio de la rebelión metafísica. La pena es el exilio. El poeta es un ser exilado.

Empédocles parte con su único amigo y discípulo al rumor del mundo, al bosque. En un principio no quiere que Pausanias, su inseparable interlocutor, lo acompañe, le parece injusto el sacrificio.

Pausanias es un filósofo que ama a su maestro. Observa el languidecer de su espíritu y recibe, como los discípulos de Jesucristo, la noticia de la muerte del maestro de su propia voz. En la unión con la Naturaleza recobro mi parte de divinidad dice Empédocles antes de arrojar al volcán Etna: "...volver, en un bienaventurado olvido de sí, al todo de la naturaleza." Es el momento de la revelación de lo originario, de la naturaleza oculta del ser, que sólo se devela en la debilidad, en la fragilidad y final disolución del protagonista en la Naturaleza.

Es la crítica más severa a la metafísica de la subjetividad platónica y cartesiana, pues desaparece el sujeto racional.

La decisión de Empédocles representa, para algunos interpretes, la defensa del derecho a la muerte. Ni siquiera el amor renovado del pueblo que lo aclama rey puede disuadir al héroe de cambiar la elección: "No es tiempo de reyes", contesta Empédocles, cuando queda al descubierto la infamia y la mezquindad del sacerdote y el funcionario público.

Es el desprecio y/o el desdén por la volubilidad del pueblo. Pero más allá de eso, es el afán por eludir el tiempo humillante de la vejez, es la negación de la vida vulgar para morir y renacer en la sublime naturaleza.

Es también la afirmación del yo trágico.

Hölderlin proclama el monoteísmo en el corazón y en la razón, el panteísmo lo guarda para la imaginación y el arte.

La verdad y el bien sólo en la belleza están hermanados.

Respecto al Estado Hölderlin aspiraba a sentar los principios para una *historia de la humanidad* que desnudara las patrañas de una Constitución, un gobierno y una legislación. Pensaba que el Estado era una máquina, una miserable obra humana que trata como engranajes mecánicos a los hombres libres. Por ello se niega a tratar como *Idea*, como hace Kant, a la maquinaria estatal, pues "sólo lo que es objeto de la libertad se llama *idea*."

Igual desprecio le causan las falsas creencias y los sacerdotes que fingen razón, mediante la Razón misma. Para él el acto más alto de la Razón es un acto estético.

La poesía es la maestra de la humanidad: sólo ella sobrevivirá a las demás ciencias y artes.

(In)conclusiones

El romanticismo alemán es un movimiento del pensar occidental que busca volver la mirada a la pregunta por el sentido del ser. La vitalidad para comprender e interpretar la historia de nuestro tiempo se corresponde con la tenacidad por mantener con aliento la pregunta por el ser histórico y, con la misma voluntad férrea, por rechazar la metafísica de la subjetividad que subyace a la invención de una sola forma histórica de la verdad, la ciencia que se vuelve técnica, para el despliegue futuro de la humanidad. Los fundamentos de la verdad histórica que están en la base del pensamiento romántico son, como quedó claro, caleidoscópicos y plurales: cada cultura constituye su propio centro de gravedad.

La herencia del romanticismo alemán, una rebelión metafísica que deviene frecuentemente en rebelión histórica, vive aún en la obra de los filósofos, historiadores y poetas que perseveran, previa crítica del cristianismo, en buscar, en clave autónoma y laica, una manera de responder a la pregunta por el sentido del ser.

Las interrogantes metafísicas del romanticismo conducen el despliegue del pensar a los límites de la razón humana, representan el salto al abismo con la pretensión de fundir lo finito, orgánico, estable, fijo, permanente con lo infinito, aórgico, inestable y fugaz. La razón kantiana garantiza su prevalencia sólo sobre la empiria, sobre las cosas, pero guarda silencio sobre los seres, no puede resolver algo sobre la existencia de la nada, sobre el desamparo y triste carencia de los humanos: sin dolor vivimos.

La historia del cosmos y del ser humano se potencian significativamente cuando en lugar de los uniformes estereotipos del desarrollo histórico del mundo, de la belleza, de la preferencia sexual, del conocimiento científico, de la justicia y de la moral, etcétera, brotan en su lugar renovadas maneras de vivir en la diversidad cultural y en el pluralismo epistemológico. Pluralismo que devela, de maneras renovadas, el sentido del ser histórico y la esencia de la verdad. Una fértil vertiente del pensamiento occidental que ha sido lamentablemente desterrada de las universidades. La idea de comprensión del ser plural es

una solicitud generosa a la libertad de los otros, para ser ellos mismos lo que propiamente puedan y quieran en libertad ser. La comprensión del ser así pensado acuna solidaridades cognitivas que las obras del romanticismo alemán estimulan y promueven, porque son formas a la vez más cálidas, más filosóficas y más poéticas de saber; en pocas palabras, porque fundan una posibilidad unitaria de comprender y estar en el mundo. Un pensamiento simbólico.

Un agonismo armonioso, como desarrolla Hölderlin en *Hiperión* y *Empédocles*. La tragedia se cumple no en la fortaleza sino en la debilidad expuesta, en la pobreza y el desamparo de los protagonistas es que se devela lo originario, la naturaleza oculta del ser. Con el romanticismo alemán los humanos trascienden la unidimensionalidad de la identidad del ser en el sentido racional de “*sapiens, faber y oeconomicus* para devenir, simultáneamente, *demens, ludens y consumans*.”

El romanticismo concibe entonces la unidad del ser en la diversidad y en el pluralismo. Se funda así una mirada del mundo que alude a la perfección de las formas esféricas, sin duda una prefiguración de que “la vida es una cuestión de formas redondas,” a mostrar lo cual Peter Sloterdijk dedicó tres espléndidos volúmenes: *Esferas* (I, II y III).

Martin Heidegger, quien elevó a Hölderlin a maestro de la forma simbólica, lo formula de la manera siguiente:

Y si nuestra tierra se torna habitable por las plantas en sus múltiples especies, y no por la Planta, y si se hace hermosa por las flores, y no por la Flor, la realidad plenaria, tierra y alma, llegará a ser habitable por las ideas, no por la Idea; por las filosofías y no por la Filosofía. Respecto de la Filosofía, las filosofías –griega, romana, medieval, renacentista, panteísmo, racionalismo..., existencialismo...- parecen caer en la categoría, rencorosamente desprestigiada, de *ídolos*, de dioses falsos: de filosofías falsas; pero en realidad de verdad, y no en simple Verdad, por las filosofías, en plural tan significativo y rico como las flores y los frutos, nuestra tierra resulta habitable para la mente, para el entedimiento viviente, para la razón vital.⁶⁸⁴

⁶⁸⁴ Martin Heidegger, *Hölderlin y la esencia de la poesía*, Editorial Anthropos, Barcelona, 1989, p. 81. Edición, traducción, comentarios y prólogo de David García Bacca.

Las filosofías, las culturas, las lenguas, las cosmovisiones, las historias, las bellezas, las ciencias, las justicias; en una palabra, la diversidad nace y se fortalece significativamente con la rebelión metafísica de Hölderlin.

El entendimiento viviente, la interpretación ontológica-existencial de Heidegger, por el cual la tierra resulta habitable, sólo es rico y significativo en el plural de las filosofías, en la unidad de lo diverso que representan el éxtasis y la reflexión filosófica.

En las obras del romanticismo alemán prevalecen las nieblas, los bosques, la naturaleza, la noche y el atardecer con colores que confunden las fronteras del pensar; es el ocultamiento de la presencia, el núcleo tormentoso de la naturaleza, el que observamos en las pinturas de Friedrich y Turner. Ahí, en la semioscuridad ocurre la fusión de los contrarios que prefigura una ontología de la diversidad.

Hablo de la herencia romántica en el pensamiento de Martin Heidegger, quien reconoce como filosofía existencial preontológica las obras de Gottfried Herder, Johann Wolfgang Goethe y, sobre todo, la del poeta Friedrich Hölderlin.

No me canso de lamentar que una corriente tan relevante para la formación y el cuidado del ser del Dasein apenas sea contemplado en los planes de estudio de la escuelas contemporáneas de filosofía o de ciencias políticas. Es un destino paradójico para quienes buscaban la loca sabiduría del lenguaje del pueblo.

En el romanticismo alemán, pienso en Hölderlin, está presente el propósito de alcanzar una relación más múltiple y más íntima con el mundo; esto es, una experiencia sensible extraordinaria, situada muy por encima del sistema de las necesidades físicas y morales.

Se trata del disfrute de una vida humana más alta, de una conexión menos mecánica y artificial entre los seres humanos, más natural. Se trata de imaginar un más alto destino: “una vida mayor que la vida de la necesidad...una satisfacción mayor que la satisfacción de necesidades, una satisfacción más infinita.”⁶⁸⁵

Para los románticos alemanes no hay tiempo que perder, deben elegir entre un tiempo dominado por salvajes o la formación humana para celebrar *La fiesta de la paz* (1801). En ese poema acontece la disolución poética de las contradicciones, de los odios y las guerras que ensombrecen la historia:

⁶⁸⁵ Friedrich Hölderlin, “Sobre la religión”, en *Ensayos, Op.cit.*, p.98.

Ley del destino es ésta, que todos se compenetren,/que, cuando vuelva la quietud, haya también un lenguaje./ Mas allí donde obra el espíritu, estamos también y disputamos,/que será por cierto lo mejor (...) Y transfigurado por ello sale de su taller/ el sosegado dios del tiempo y sólo la ley del amor,/ la que bellamente armonizando vale desde aquí hasta el cielo.⁶⁸⁶

La ley del amor es el cumplimiento del destino humano y es necesaria para su consumación la construcción lenta de un lenguaje para la paz que debe ser entendido no como el cese final de la tensión contradictoria sino como el diálogo permanente de un agonismo armonioso.

Los románticos alemanes consideran que el pensar mítico que se encuentra en el desarrollo de la tragedia griega, especialmente en el *Edipo Rey* y en la *Antígona* de Sófocles, constituye una invitación ineludible para intentar el salto, sorteando del abismo, del Reino de la Necesidad al Reino de la Libertad.

Tanto Hegel como Marx, por diferentes vías, continúan con esa pretensión romántica.

Para Hegel son las Ideas, es decir, la religión, la filosofía y el arte las que abren el horizonte emancipador de la humanidad, pues el desarrollo de la idea posibilita el paso del espíritu objetivo al espíritu absoluto, aunque dicho tránsito es una experiencia fundamentalmente individual, no se trata de una empresa histórica colectiva.

Marx desplazó a la idea del centro de la reflexión filosófica occidental para, en su lugar, colocar a la materia y a la economía como el determinante del impulso motor de la humanidad. El audaz malabarismo marxiano, que pone de pie o de cabeza –según se mire- el sistema de pensamiento hegeliano, desplaza la sociedad civil del sistema de justicia al sistema de necesidades; es decir, el centro de reflexión sobre la formación y la liberación del ser humano pasa de la reflexión filosófica, teológica y estética a la empírica y científica reflexión económica.

Mi investigación desembocó en el resultado de que tanto las condiciones jurídicas como las formas políticas no podían comprenderse por sí mismas ni a partir de lo que ha dado en llamarse el desarrollo general del espíritu humano, sino que, por el contrario, radican en las condiciones materiales de vida, cuya totalidad ubica Hegel, según el procedimiento de los ingleses y franceses del siglo

⁶⁸⁶ Friedrich Hölderlin, *Fiesta de la paz*, *Op.cit.*, p. 53.

XVIII, bajo el nombre de “sociedad civil”, pero que era menester buscar la anatomía de la sociedad civil en la economía política.⁶⁸⁷

La economía política es la anatomía de la sociedad civil. La emancipación de la humanidad está determinada en última instancia por las relaciones sociales de producción y el grado de desarrollo de las fuerzas productivas.

Para Marx, como sabemos, el sistema capitalista se desenvuelve en medio de recurrentes crisis de sobreabundancia y sobreproducción, incertidumbres y sobresaltos para valorizar y asegurar la circularidad de las mercancías; esto es, tiene que encarar y resolver la tendencia decreciente de la tasa de ganancia y las correspondientes causas contrarrestantes: el final sobreviene con la organización política mundial del proletariado. La dialéctica marxista, diferente a la hegeliana que resuelve la tensión en la superación, sepulta a uno de los extremos opuestos y sobre ella nace el mundo nuevo que habrá de ser el reino de la libertad. Un tiempo futuro mejor, superior en las relaciones de los unos con los otros. Erradicada la forma mercantil de la naturaleza humana, donde el ser humano se forme plenamente y florezca con dignidad.

Quiero ahora contrastar brevemente la filosofía de la historia de Hölderlin y la imaginada por Karl Marx no sólo para mostrar que son contrarias sino para mostrar que el pensamiento del segundo continúa preso de la metafísica de la subjetividad, del antropocentrismo y del eurocentrismo, que entroniza a la verdad científica como la única y absoluta verdad del ser humano. Veamos.

Para Marx la dominación de un particularismo, de un sujeto histórico, el proletariado, tras la aniquilación del contrario, la burguesía, resolvería finalmente las contradicciones históricas que nacen de la diversidad social. Pero era necesario primero, para que la historia de la emancipación se cumpliera, consolidar las nuevas relaciones sociales de producción y el surgimiento del proletariado mundial, pues él sería el sujeto revolucionario de la historia.

El de Karl Marx era un discurso profético que miraba la causa del movimiento de la humanidad en los insalvables antagonismos clasistas. La dicotomía histórica central para Marx fueron las insalvables contradicciones y enfrentamientos violentos entre las clases

⁶⁸⁷ Karl Marx, *Prólogo a la Contribución a la crítica de la economía política*, Siglo XXI, México, 1980, p.4.

sociales fundamentales, la revolución social sería la partera del nuevo Prometeo: el proletariado mundial.

Así se explica que Karl Marx, inmerso en el furor teológico de sus creencias, compartiera con buenas expectativas históricas la invasión de Estados Unidos a México, se trataba del desarrollo universal de las fuerzas productivas, de las nuevas relaciones sociales de producción, del nacimiento del proletariado como condición *sine qua non* para el gran salto de la historia.

Aunque la muerte, la esclavitud y la degradación fueran el precio de los seres que habitaban el territorio de México, con un pasado histórico y cultural glorioso -aunque incomprensible para él-, la idea científica de una historia universal semejante a la europea estaba al frente de su optimismo. México era lo invisible, desapareció como realidad porque la dignidad y las preguntas por el ser de los mexicanos estaban del otro lado de la línea de los criterios de aceptación. De esa manera, México fue concebido por Carlos Marx y Federico Engels como un no-existente, radicalmente excluido, sin derecho a elegir su propia historia.

Para decirlo a la manera de Boaventura de Sousa Santos, esa era la distinción visible para el autor de la *Contribución a la crítica de la economía política*, pero la invisible, “sobre la cual se funda la otra, es la distinción entre metrópolis y territorios coloniales...Allí otra dicotomía fue la aplicada, la dicotomía entre apropiación/violencia, la cual por el contrario, sería inconcebible si se aplicase de este lado de la línea.”⁶⁸⁸

La idea de una interpretación superior de la historia está claramente presente en la obra de Marx, la grandeza pasada y la tragedia del pueblo de México no le merecieron ningún gesto de fraternidad solidaria, a nombre del futuro comunista cualquier sacrificio era menor, y, si encima se sabía que era un pueblo de perezosos, incapaces de enarbolar la bandera capitalista -con su *move your fucking ass* impresa en el centro-, pues qué mejor, que las ruedas de la historia, como ruedas de molino, trituraran a esos seres bajo las formas clásicas de la invasión y la conquista -en este caso por “los enérgicos yankees.”

En esa dirección Engels escribió un artículo tristemente célebre que apareció el 23 de enero de 1848 en la *Deutsche Brüsseler Zeitung*:

⁶⁸⁸ Boaventura de Sousa Santos, *Una epistemología del sur*, Editorial Siglo XXI, Buenos Aires, 2011, p.161.

En América hemos presenciado la conquista de México, la que nos ha complacido. Constituye un progreso, también, que un país ocupado hasta el presente exclusivamente de sí mismo, desgarrado por perpetuas guerras civiles e impedido de todo desarrollo, un país que en el mejor de los casos estaba a punto de caer en el vasallaje industrial de Inglaterra, que un país sea lanzado por la violencia al movimiento histórico. Es en interés de su propio desarrollo que México estará en el futuro bajo la tutela de los Estados Unidos. Es en interés del desarrollo de toda América que los Estados Unidos, mediante la ocupación de California, obtienen el predominio sobre California.⁶⁸⁹

La dignidad del ser humano le importa un comino al inglés enamorado de sus aberrantes ideas salvíficas.

Con todo lo absurdo de ese dislate filosófico de Marx, considero que las estadísticas sobre la pobreza en el mundo confirman la vigencia de sus profecías económicas sobre el desarrollo del capitalismo. El ser humano enajenado, pauperizado, degradado, convertido en apéndice de las máquinas y reducido al triste papel de mercancía oscurece la historia presente. En eso acierta Marx, en la idea de revertir la historia para desenajenar al ser humano de su relación anti-natural con las máquinas, pero su credo economicista ignora la pregunta por el ser y en ese sentido su pensamiento se orienta a la relación de los seres con las cosas y no a la relación de los seres con los seres.

De tal suerte que prevalece en el pensamiento de Karl Marx una idea de historia universal comandada por el conocimiento científico y por los alcances productivos de su aplicación técnica. La muestra más nítida del logocentrismo europeo.

El romanticismo alemán, por el contrario, es la negación de las leyes universales de la historia que determinan una misma dirección de la humanidad.

Friedrich Hölderlin, en sentido opuesto al de Marx, descubre que resulta fundamental, en la formación de la humanidad, conocer y respetar tanto lo ajeno como lo propio. Porque la unidad se manifiesta con y entre los otros. La unidad en la diversidad se resuelve dejando fluir la contradicción de los extremos contrarios que, sin dejar de ser enemigos, aprenden en la historia el arte de la convivencia. Es, en sentido contrario a la pedagogía de la lucha marxista, una pedagogía amorosa, en la que la política puede ser una actividad amigable.

⁶⁸⁹ Federico Engels “La tutela de los Estados Unidos” en *Materiales para la historia de América Latina*, Editorial Siglo XXI, Buenos Aires, 1975, p.188.

El poeta sabe de la penuria económica del pueblo, la conoció personalmente, pues Hölderlin caminó la legua entre el sur de Alemania, Suiza y Francia. Pero lo que a él le horroriza más profundamente es la penuria metafísica del ser humano. Y advierte del peligro que ronda a las ideas del exacerbado orgullo nacionalista alemán: profeta del holocausto.

La vida reverdece sobre el ocaso de Grecia.

Con Hölderlin asistimos a la disolución del antiguo enlace de las cosas para que de su muerte broten a la vida conexiones e ideas que reivindiquen el derecho a las libertades y al sensualismo. En el ensayo “El devenir en el perecer” Hölderlin escribe sobre la relación y el enlace de la humanidad con el principio real que él identifica con la Naturaleza.

La patria en ocaso, la naturaleza y los hombres en tanto que están en una particular acción recíproca, constituyen un *particular* mundo que se ha hecho ideal, así como un enlace de las cosas, y en tal medida se disuelven para que ellos y de la generación sobreviviente y de las sobrevivientes fuerzas de la naturaleza, que son el otro principio, el principio real, se forme un mundo nuevo, una acción recíproca nueva, pero también particular, tal como aquel ocaso procedió de un mundo puro.⁶⁹⁰

El principio real está en las fuerzas sobrevivientes de la naturaleza, el mundo nuevo requiere de una acción recíproca nueva, dice el poeta mirando la patria corrompida, podrida por el interés económico, el odio, la degradación moral, el canibalismo, la soberbia, la impunidad, el mal gusto, la burla y un miedo miserable que la empuja a no ser.

Era necesario volver a pensar en los fundamentos: una nueva metafísica para el ser.

No sería difícil emparentar el anhelo de un mundo nuevo de Hölderlin con la idea nietzscheana de la transvaloración de los valores, aquella “que piensa por primera vez al ser como valor”, el comienzo de una metafísica que piensa la determinación de la esencia de los valores sin la necesidad del entusiasmo metahistórico.

Aunque, ciertamente, con una clara propensión a la moral heroica, la misma de la aristocracia espiritual que se despliega en el cuidado del ser que, desde Herder, pasando por Goethe y Schiller, aparece en Hölderlin como un constituyente existencial.

⁶⁹⁰ Friedrich Hölderlin, “El Devenir en el Perecer”, *Ensayos, Op.cit.*, p.105.

El cuidado del ser del romanticismo alemán hereda a Friedrich Nietzsche la tentación de hacer de la vida una obra de arte. Y la sabiduría de que esa lucha es a muerte.

Para Peter Sloterdijk “la ideología estética (de Nietzsche) es en verdad un potente programa psicagógico para un tiempo universal de estrategias postclasicistas de superación del ser humano.” El llamado es a trascender el limitado programa de la escuela centrada exclusivamente en la racional religión civil de Kant que encarna, en los hechos, la reducción de las pasiones y en “la supresión de todo avasallamiento gracias a una incesante autoafirmación.”

La estética de Nietzsche es una suerte de metafísica de los artistas; no obstante, como bien acota Sloterdijk, es necesario tener presente que:

Por mucho que citeamos la fórmula de la justificación estética de la existencia, con ello sólo estaremos practicando un juego lingüístico aparentemente peligroso mientras no quede claro en qué medida lo estético puede considerarse un motivo de justificación para lo más serio de todo, la vida humana en su totalidad. La ideología estética no significa para Nietzsche la liberación de la irreflexión...descubre la seriedad de la lucha para el autonacimiento que el individuo debe lidiar consigo mismo y con su destino.⁶⁹¹

El superhombre es, en consecuencia, una invitación a buscar un viraje radical en la formación del ser humano. Una formación en la que el yo se forma plásticamente a sí mismo como una obra de arte. La jerarquía educativa cambia de centro: del autoconocimiento a la autorrealización. Si uno suspendiera el factor religioso-genial del superhombre, la exhortación a una individuación sacra, nos quedaría un concepto muy cercano al de sociedad de aprendizaje -escribe Sloterdijk.

Da a entender que la cultura actual tiene que inventar un sistema de educación y de autoeducación que sea capaz de producir en cantidades suficientemente elevadas individuos aptos para este mundo globalizado. Sin una revolución semejante en la autoeducación y en la autocrianza, la humanidad actual no tiene oportunidad alguna de solucionar los problemas que se le avecinan.⁶⁹²

⁶⁹¹ Peter Sloterdijk, *Temperamentos filosóficos. De Platón a Foucault*, Siruela, Barcelona, 2010, p.112.

⁶⁹² *Ibid.*, p.115.

Se trata de la educación para un nuevo comienzo de la historia, de la transvaloración e inversión de todos los valores, de permanecer fieles al sentido de la tierra. El racionalismo religioso, vigente desde Platón, es sustituido por “la naturaleza energética e impulsiva, exenta de razón del ser” de Hölderlin y de Nietzsche.

La confrontación de Peter Sloterdijk con el romanticismo alemán converge en lo central con la dirección y el sentido de las críticas que Friedrich Nietzsche dirige a los románticos en *El nacimiento de la tragedia*. La indiferencia por la vida misma, el odio por el tiempo presente que reproduce “una rabiosa resolución contra todo lo que es ahora, una voluntad que no está demasiado lejos del nihilismo práctico.”⁶⁹³

Si los dioses huyeron con los románticos, no es increíble que hayan sido encontrados posteriormente muertos por Wagner y por Nietzsche ni que para Heidegger la interpretación más esencial del nihilismo nietzscheano quede resumida en la frase “Dios ha muerto”: el nihilismo occidental es un prolongado movimiento histórico que pone fin al Dios cristiano. ¿Qué es el nihilismo para Heidegger? Veamos:

Esto quiere decir: “El “Dios cristiano” ha perdido su poder sobre el ente y sobre el destino del hombre. El “Dios cristiano” es al mismo tiempo la representación principal para referirse a lo “suprasensible” en general y a sus diferentes interpretaciones, a los “ideales” y “normas”, a los “principios y reglas”, a los “fines” y “valores” que han sido erigidos “sobre” el ente para darle al ente en su totalidad una finalidad, un orden y –tal como se dice resumiendo- “un sentido”...De este modo, el nihilismo no es para Nietzsche de ningún modo una determinada opinión “defendida” por alguien, ni un suceso histórico cualquiera entre otros muchos que es posible catalogar historiográficamente. El nihilismo es, por el contrario, ese acaecimiento que dura desde hace tiempo en el que la verdad sobre el ente en su totalidad se transforma esencialmente y se encamina a un fin determinado por ella.”⁶⁹⁴

Es el fin de un tiempo y el advenimiento del otro comienzo, la otra era. Pues cada momento histórico, cada humanidad están sustentadas en alguna metafísica de las que se

⁶⁹³ Friedrich Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia...*, *Op.cit.*, p.36.

⁶⁹⁴ Martin Heidegger, *Nietzsche II*, Destino, Barcelona, 2001, pp.34-35.

desprende “una determinada relación con el ente en su totalidad y por lo tanto también consigo misma.” Pero eso no significa, de ninguna manera, el fin de la historia.

No hay una sensación de pérdida en Nietzsche, sino más bien la seguridad de estar frente a una oportunidad para ampliar el ejercicio de la libertad de la voluntad. La filosofía de Nietzsche puede comprenderse como el comienzo de una nueva metafísica, más allá de la metafísica de la subjetividad y del nihilismo activo. Se trata de “la transvaloración de todos los valores habidos hasta el momento”; es decir, una diferente determinación de la esencia de los valores, una transformación de su dirección y de su posición.

Con la transvaloración de los valores por vez primera la metafísica sitúa al ser como un valor y lo suprasensible, lo religioso, como principio ordenador de valores languidece:

los nuevos valores y la norma que les corresponda sólo pueden extraerse del ente mismo. El ente mismo requiere, por lo tanto, una nueva interpretación por la que su carácter fundamental experimente una determinación que lo haga apto para servir como “principio” para la escritura de una nueva tabla de valores y como norma para un correspondiente orden jerárquico.⁶⁹⁵

El ente mismo es reinterpretado por Nietzsche ya no como medio sino como principio y fin en en sí mismo. De tal suerte que la filosofía de los valores constituye un nuevo ordenamiento. Así se comprende la crítica que Nietzsche levanta contra el dogmatismo teológico cristiano que invade, con excepción del pagano Hölderlin, las ideas estéticas del romanticismo alemán:

Escuche usted mismo señor pesimista y endiosador del arte, con un oído un poco más abierto, un único pasaje escogido de su libro, aquel pasaje que habla, no sin elocuencia, de los matadores de dragones, y que sin duda tiene un sentido capcioso y embaucador para oídos y corazones jóvenes: ¿o es que no es esta la genuina y verdadera profesión de fe de los románticos de 1830 bajo la máscara del pesimismo de 1850?, tras de la cual confesión se prelude ya el usual *finale* de los románticos –quiebra, hundimiento, retorno y prosternación ante el viejo dios...¿O es que su libro de pesimismo no es un fragmento de antihelenidad y de romanticismo, incluso algo tan

⁶⁹⁵ *Ibid.*, p.37.

“embriagador como obnubilante”, un narcótico en cierto caso, hasta un fragmento de música, de música alemana.⁶⁹⁶

Se trata de una genuina confrontación con la metafísica del artista romántico poseído por el entusiasmo cristiano y hundido, paralizado, en la subjetividad trascendente o en la consolación cristiana de la oración. Esa actitud solitaria los hace permanecer al margen o por encima de la historia. Por cierto, la forma de existencia romántica es muy poco compatible con la acción guerrera del fascismo nazi.

Con Friedrich Nietzsche, por vez primera en la filosofía, el origen de los instintos artísticos se encuentran en la naturaleza, una idea polémica por sus tintes darwinistas. Ahora son la energía de la “jovialidad griega” y el renacimiento del espíritu dionisiaco los que toman la palabra para mostrar los límites de la metafísica romántica, cuyo trasfondo es el credo y el consuelo cristianos. Nietzsche piensa que tales expresiones son una suerte de “autoeducación para la seriedad y el horror.” En sentido contrario recomienda “el consuelo intramundano” de la risa. Es la risa la que puede mandar al diablo los resignados consuelos de la metafísica cristiana. Y nos convoca a brindar por el renacimiento de lo griego:

Levantad vuestros corazones hermanos míos, ¡Arriba! ¡más arriba!, ¡y no me olvidéis tampoco la piernas! Levantad también vuestras piernas, vosotros buenos bailarines, y aún mejor: ¡sostenéos incluso sobre la cabeza!

Esta corona del que ríe, esta corona de rosas: yo mismo me he puesto sobre mi cabeza esta corona, yo mismo he santificado mis risas. A ningún otro he encontrado suficientemente fuerte hoy para hacer esto.⁶⁹⁷

Piensa Nietzsche en Zaratustra, “quien proyectó su ilusión más allá del hombre”, busca en él el sentido de la tierra, pero a buen resguardo de las promesas metahistóricas, sobreterrenales. Quiere responder de una manera novedosa a la pregunta por el ser. Y la respuesta no puede ser incondicional, grave, pesada y solemne sino que gusta de los

⁶⁹⁶ Friedrich Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia...*, *Op.cit.*, p.36.

⁶⁹⁷ *Ibid.*, p.37.

bailes, las risas, los saltos y las piruetas.

Martin Heidegger descubre que la esencia de la fiesta sólo puede pensarse a partir de su concepción fundamental de todo ente, a partir de la voluntad de poder. “La fiesta – cita *La voluntad de poder* de Nietzsche- incluye orgullo, insolencia, desenfreno: el escarnio de todo tipo de seriedad y bonhomía: un divino decir sí a sí mismo desde una plenitud y perfección animal...estados todos a los que el cristiano no le está permitido decir sí honestamente: La fiesta es paganismo *par excellence*.”⁶⁹⁸

La de Nietzsche es una filosofía en movimiento que aparece para Heidegger “como la eminente posición histórica final de la metafísica occidental.” La denominada determinación de la conexión esencial entre la doctrina del eterno retorno de lo mismo con la voluntad de poder conducen a ubicar el problema de la metafísica en el terreno de la mundanidad, de lo histórico y de su acabamiento. Emerge la era de la pérdida de sentido que así cumple el destino de la modernidad: “la necesidad de transición que asume todo lo ya sido y prepara lo venidero en el camino hacia la guardia de la verdad del ser” –sentencia el autor de *El Ser y el tiempo*.

Rüdiger Safranski, sin embargo, encuentra que el romanticismo vitalista de Nietzsche ha sido degradado hasta el extremo de convertirlo “...en una función de la vida.” Una vez desplazada la moral caduca del cristianismo brota en su pensamiento “la lógica salvaje de la autoafirmación y el ideal de la deshinibida autorrealización de la vida fuerte a expensas de la débil. Por tanto, este tipo de vitalismo creó un presupuesto intelectual para una moral sin escrúpulos que terminó dando vía libre a la liquidación de la vida que no merece vivir... y un antisemitismo asesino...”⁶⁹⁹

También en *La genealogía de la moral* y en *El crepúsculo de los ídolos* Nietzsche escribe frases de crueldad extrema contra los que considera naturalmente débiles e incluso directamente contra los judíos. La crítica de Safranski toma como punto de partida las páginas finales de *Ecce Homo*, en las que Nietzsche arremete contra el cristianismo por engendrar la moral

⁶⁹⁸ Martin Heidegger, *Nietzsche I, Op.cit.*,p.21.

⁶⁹⁹ Rudiger Safranski, *Romanticismo...* *Op.cit.*,p.322.

de la decadencia para la humanidad y por elevar a valor supremo “la despersonalización y el amor al prójimo.” En contraposición a ese “partido de todo lo débil, enfermo y malogrado” Nietzsche propone “un partido de la vida” que sea capaz de tomar “en sus manos la más grande de todas las tareas, la del cultivo de la humanidad, con la inclusión de una liquidación despiadada de todos los degenerados y parásitos.” Y llega Safranski al centro de la confrontación:

Es significativo que tales manifestaciones de Nietzsche se encuentren allí donde el punto de vista estético del incremento a la vida individual, que en general predomina, es sustituido por una perspectiva biológica; o sea, allí donde él ya no da continuidad a una tradición romántica, sino que cae bajo el influjo del biologismo y de un darwinismo social. En Nietzsche llega a su punto álgido la disputa entre el Romanticismo y el biologismo de su época, que nada tiene de romántico. Y ésta atmósfera de pensamiento, el de la ciencias naturales vulgarizadas, es el medio donde se incuban los monstruos del racismo, el cultivo de la raza pura de los germanos, la liquidación de la vida que no merece vivir y un antisemitismo asesino que ve a los judíos como bacilos y exige su asesinato como medida sanitaria.⁷⁰⁰

La manzana del romanticismo quedó envenenada temporalmente con el biologismo nietzscheano que pretendía una moral con base en la ciencias naturales, con sustento en el cientificismo. Justo lo contrario del espíritu común del romanticismo, pues esas ideas se derivan del pensamiento científico y se identifican más con la jerarquía académica y el monopolio de la verdad: es una ética muy poco romántica que es impreciso e injusto adjudicar al sentido del romanticismo germano.

Las ideas que desembocan en la aniquilación de los otros no corresponde, desde ninguna perspectiva, al *corpus* de ideas del romanticismo alemán. Pero Safranski se pregunta si más allá de las ideas no habría sido la actitud del espíritu romántico alemán el que hizo posible “que las ideas brotadas de otras fuentes pudieran traducirse a la acción tan desenfadadamente.”

Rüdiger Safranski rastrea el origen de lo que denomina un concepto ampliado del romanticismo para diferenciarlo del romanticismo histórico que habría sido mutilado y

⁷⁰⁰ *Ibid.*, p.323.

utilizado por el nacionalsocialismo. Se refiere, entre otras cosas, al denominado “romanticismo acerado” que surgió durante el nazismo hitleriano con la intención de hacerlo compatible con el proyecto de la gran industria alemana.

En el concepto ampliado del romanticismo alemán Safranski muestra cómo el lenguaje y algunos de los conceptos fundamentales fueron apropiados parcialmente, con adulteraciones y mutilaciones de por medio, por los propagandistas más fieles a Hitler. Con los argumentos de una reciente investigación de Ralf Klausnitzer, Rüdiger Safranski se pregunta: ¿Qué se adoptó, cómo se configuró y qué se rechazó del romanticismo alemán durante la dictadura hitleriana?

De la tradición romántica los nazis se interesaron por las leyendas y los cantos populares, las ideas sobre el pueblo y la cultura y las representaciones orgánicas entre el Estado y el pueblo. No obstante, desplazaron del centro al individuo creador para poner en su lugar la abstracción del pueblo. En marzo de 1933 Joseph Goebbels escribe: “si quisiera dar a la transformación política su denominador más sencillo, diría: el 30 de marzo murió definitivamente el tiempo del individualismo. El nuevo tiempo no en vano se llama época popular. El individuo particular es sustituido por la comunidad del pueblo.” El nuevo centro al que canta Goebbels es “ el pueblo como cosa en sí, el pueblo como el concepto de inviolabilidad, al que todo ha de servir y subordinarse.”

Safranski aporta elementos para saber que, muy pronto, esa versión neorromántica de Goebbels fue criticada y muy mal recibida por los aparatos ideológicos del Estado, pues los cimientos sobre los cuales se construía el nuevo Estado nazi debían ser realistas, pero nunca románticos. Los realistas se oponían a la concepción romántica de pueblo como “pueblo lingüístico” y exigían una fundamentación biológica, racial del pueblo. La comunidad del pueblo no podía confundirse con un “idilio romántico” y, en general, se consideraba que el romanticismo era demasiado quietista y que, “en su huida de una realidad no dominada”, traicionaron la sencillez del pueblo: eran aristócratas.

Por otro lado, se sabía que muchos de los círculos románticos tenían una marcada influencia del cosmopolitismo judío y cultivaban un fuerte individualismo. Los nazis necesitaban una filosofía objetiva para la acción política y el romanticismo alemán era una filosofía muy ensimismada. Ernst Krieck, un influyente educador del régimen nazi, se

oponía a la adopción del romanticismo argumentando que: “La imagen idealista y orgánica del mundo confía en el mero crecimiento en el devenir silencioso, en el acontecer desde la espontaneidad de los impulsos. No conoce ni reconoce lo heroico (...) la indignación del individuo (...), y con ello le falta el auténtico arranque para una dinámica histórica.”

De todas maneras, las disputas entre los dirigentes nazis concluyó en una desfundamentación casi completa de los conceptos del romanticismo. Goebbels, por ejemplo, acuñó la expresión “romanticismo acerado”; es decir, un romanticismo que no intenta escapar “a lejanías azules” sino que mira y enfrenta los problemas con valentía, sin compasión y sin vacilar. El concepto “Romanticismo de acero” es el tramposo *aggirionamiento* que los ideólogos hacen del romanticismo histórico. Los nazis no miran hacia lo originario para responder a las preguntas por el ser, su interés es el desarrollo técnico futuro, las autopistas y la preparación para la guerra. Los anhelos de comunidad y de vinculación con la tierra del romanticismo histórico se convierten, como es natural, en obstáculos que impiden el avance del proyecto industrial de Hitler.

¿Cómo olvidar las severas críticas del romanticismo alemán contra la esclavitud deshumanizante de las máquinas?

En lo que se refiere al otro rasgo del romanticismo, la extrañeza del mundo, es necesario recordar que jamás Alemania se consolidó como nación política y que prevaleció una división en diversos estados “patrimoniales”, con “una multitud de pequeños mundos privados, que eran lugares de incubación de caracteres privados” que, en ausencia de un mejor espectáculo del mundo, se dedicaban a construirlo en la libertad de la soledad.

Eran sublimes o idílicos, o bien tenían en mente esbozos e interpretaciones audaces más allá del mundo político, o bien se encogían a espaldas de él, hundiéndose amorosamente en idilios o en las profundidades del alma: La auténtica esfera política quedó escasamente iluminada y daba poco estímulo a la vida espiritual. El desinterés podía crecer hasta el desprecio arrogante. Faltaba con ello una cultura política, tal como la ha producido el Occidente, un humanismo político basado en el realismo, la prudencia práctica y la mundanidad.⁷⁰¹

⁷⁰¹ *Ibid.*, p.324.

Una “devoción mundana” acompañaba al sentimiento de extrañeza del mundo, una extrañeza que provenía, por lo menos en parte, del desencanto de la religión protestante, por lo que la potencialidad de aquellos impulsos de absoluto se dirigieron a la música, a la poesía y a la filosofía.

En un paisaje como el anterior el único viraje posible de la política provendría de lo suprapolítico: de lo sacro y lo divino.

La unión de devoción mundana y extrañeza frente al mundo impidió de hecho la formación del sentido político. Se desarrollaron perspectivas fértiles para lo próximo, lo existencial y personal, y para lo lejano: las grandes preguntas metafísicas. En lugar de doctrina de la prudencia política, hubo filosofía de la historia. Pero la esfera política está entre lo próximo y lo lejano, en una distancia intermedia. Aquí se exige juicio político, algo de lo que Alemania carecía. Los hombres se acercaban a lo político con medios inadecuados, bien existenciales, bien metafísicos y especulativos, en lugar de hacerlo con la razón pragmática. Por eso el temple político tuvo tantas veces un sonido tan falso. ⁷⁰²

La del romanticismo alemán era una filosofía de la historia que impedía la formación de un sentido y de un juicio políticos, porque Alemania carecía de unidad política. Y la política se abordó por medios metafísicos y existenciales, muy lejos de la política del pragmatismo inglés. Ese universo suprahistórico, con argumentos de una teleología religiosa y existencialista, ese romanticismo brumoso, es muy agudamente criticado por Heine y luego por Isaiah Berlin.

Sin abandonar jamás la raíz liberal, Berlin reconoce y estudia las fuentes del pensamiento romántico, la validez de las críticas que apunta contra el racionalismo y cientificismo social extremos. Y lo que me parece una enseñanza vital: descubre en el romanticismo la tensa incompatibilidad e inconmesurabilidad de los valores, de la que en buena medida se derivan la pluralidad y el pluralismo político contemporáneos.

Berlin se aleja de los que enarbolan la bandera de que para cada pregunta genuina existe sólo una respuesta verdadera: “Si creemos en verdad que existe una única solución para todos los males humanos y que hemos de imponerla a toda costa, es probable que nos transformemos, en su nombre, en tiranos despóticos y violentos...” En sentido contrario a

⁷⁰² *Ibid.*, p.325.

esa corriente de pensamiento, tan en boga en la reflexión politológica de nuestras universidades, el romanticismo alemán nos hereda, dice Berlin, “La noción de que existe una pluralidad de valores, de que son incompatibles: toda esa idea de pluralidad, de lo inagotable, del carácter imperfecto de los arreglos humanos; y de que ninguna respuesta puede reclamar perfección y verdad...”

El romanticismo alemán fortalece al pensamiento liberal en lo que corresponde a la tolerancia y al carácter agónico, inconmensurable e incompatible de los valores morales y políticos. Isaiah Berlin, como su desenterrador, robustece la vertiente pluralista del credo liberal.

Pero la leyenda negra del romanticismo alemán se robusteció con la posición política de Heidegger.

¿No fue idea de Heidegger, el rector de Heidelberg, atribuir una interpretación superior a la figura de Hitler?, ¿No era él quien sostenía que el dictador daría un viraje fundamental a la historia del Ser?

El pensador interpreta la Revolución de 1933 como una oportunidad para salir otra vez de la caverna, para un nuevo instante histórico de la propiedad.

Así interpreta y participa Heidegger en los sucesos de su tiempo.

Son hechos en los que se transforma de provinciano pensador del ser, en cosmopolita actor de la historia. Por eso llega a ser rector, organiza un campamento de la ciencia en Todnauberg, lanza hacia el valle artificios pirotécnicos en la fiesta del solsticio, habla de los desempleados, los lleva a la universidad, redacta numerosas proclamas y pronuncia discursos, encaminados a “profundizar” en los sucesos de la política cotidiana, de modo que encajen en la imaginaria escena filosófica.

A este respecto se remite a Hegel y a Hölderlin.

¿No “profundizaron” también ellos en la historia real y extrajeron de ella algo grande? ¿Acaso no vio Hegel en Napoleón el espíritu del mundo y Hölderlin el “príncipe de la fiesta a la que están invitados los dioses y Cristo?”⁷⁰³

Rüdiger Safranski escribió *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo (biografía)*, una obra considerada por los estudiosos como la mejor biografía sobre la vida y la obra del filósofo. Peter Sloterdijk, por su parte, escribe que es “posible, oportuno y fecundo – y

⁷⁰³ *Ibid.*, p.326.

eventualmente escandaloso- seguir las huellas de Heidegger” y reconoce la trascendencia de la biografía de Safranski. Con ello adquiere aún más relevancia que el biógrafo identifique la influencia del romanticismo alemán sobre las ideas filosóficas de Heidegger. Heidegger reflexiona filosóficamente sobre la poesía de Hölderlin.

En la lectura que Heidegger realiza de “el poeta de los poetas” se manifiesta el carácter instaurador, fundacional, permanente, de la poesía:

Poesía es instauración, fundación efectiva de lo que permanece. El poeta es el que fundamenta el Ser. Lo que en la vida diaria llamamos lo real es, a fin de cuentas, lo irreal. En tanto la seña de los dioses es, en cierto modo, empotrada por los poetas en los cimientos del lenguaje de un pueblo, tal vez sin que el pueblo – al principio - lo presienta, el Ser es instaurado en el *Dasein* histórico del pueblo; en este Ser son emplazadas una orientación y una dependencia, y depositadas en él.⁷⁰⁴

Los poetas van al desamparo, con la cabeza expuesta, descubierta a las tormentas y a los rayos del Dios, convierten en palabras la colérica o serena energía de lo sacro. En la debilidad y disolución fenoménica del sujeto se cumple la potencialidad expresiva de la tragedia griega.

Los poemas *Germania* y *El Rin* proceden de la segunda mitad de 1801, el periodo de mayor fecundidad e imaginación poética de Friedrich Hölderlin. Lo que Heidegger subraya en la obra de Scardanelli es la radical estructura del ser humano que constituye el habitar poético.

Poetizar es entonces encaminarse a la vivencia del acontecimiento apropiador (*Vom Ereignis*) que “es el acontecer fundamental de la existencia histórica del hombre...Esto denota que el ser histórico del hombre está traspasado de ambigüedad. El hombre es y sin embargo no es. Parece que fuera el Ser, y no lo es. Y así también la poesía.” Es *Grund-Ab-Grund*. Fundamemnto y abismo.

El ser humano habita la tierra cargado de necesidades y, en su formación, puede alcanzar blasones, pero “todo eso no afecta su habitar sobre esta tierra, su auténtico *Dasein*, pues este ser es poético, y no tiene que ver con un “mérito” ni con una realización cultural, ni con las formas de expresión anímicas,” instrumentales de la poesía.

⁷⁰⁴ Martin Heidegger, *Los himnos de Hölderlin...*, *Op.cit.*, p.44.

La verdad es “que ninguno de nosotros sabe lo que le acontece” y el lenguaje del ente, ocupado como está con las cosas, no alcanza para decir, para nombrar la experiencia de la verdad del ser.

La existencia acompaña al ser humano, es su esencia, desde la fecha del nacimiento hasta la fecha de la muerte. Es clara la dimensión finita, entre paréntesis, de la experiencia de la existencia como una de las modalidades del ser. En cambio nada sabemos del tiempo de los pueblos:

Y si alguien se eleva más allá de su tiempo y su calculable hoy, y si, como el poeta, debe elevarse y ganar el campo libre, debe además distanciarse de aquellos a quienes él pertenece por el tiempo de su vida. Él no conoce a los suyos, y es para ellos objeto de escándalo. Al requerir para su propio tiempo el tiempo verdadero, él se sitúa fuera del tiempo del respectivo hoy. No conocemos nuestro auténtico tiempo histórico. La hora mundial de nuestro pueblo nos es oculta...Este “No a ellos” –se refiere a la primera estrofa del poema *Germania*- con que empieza nuestro poema, es una decisión acerca del tiempo (*Zeitenscheidung*) en el sentido del tiempo originario de los pueblos.⁷⁰⁵

Porque reclama para su tiempo el tiempo venidero es que se eleva más allá del tiempo y su reloj vulgar, es un siempre ir más allá, anticiparse al ser presente, para terminar fuera del tiempo, del instante. Otra vez el recuerdo de nuestros límites, desconocer el auténtico tiempo histórico. El tiempo originario, ontológico, de los pueblos.

El ser histórico de los pueblos emerge de la poesía que concentra, a su vez, “el auténtico saber en el sentido de la filosofía.” Poesía y filosofía constituyen, para Heidegger, “la realización del *Dasein* de un pueblo en cuanto pueblo, realización a través del Estado: la Política.”

El tiempo histórico originario, concluye Heidegger, “es el tiempo del poeta, del pensador y del estadista, es decir, de aquellos que auténticamente fundan y fundamentan el *Dasein* histórico de un pueblo. Ellos son los auténticos creadores.” Algunos estudiosos mexicanos de Heidegger, como Jorge Juanes, suponen que el poeta era Hölderlin, el estadista Adolf Hitler y el pensador él mismo. Volveremos sobre estas consideraciones.

⁷⁰⁵ *Ibid.*, p.57.

Lo poético nombra una existencia polivalente, contradictoria, un devenir infinito, “pues este decir es algo múltiple.” Nos arrastra hacia el diálogo como un torbellino, mas no como invitados de piedra ni como espectadores pasivos, sino como actores, como participantes, entrando en el movimiento “que lleva el lenguaje al lenguaje” para comprender la misión histórica, por ejemplo, de la muchacha *Germania*. Uno de los poemas que elige Heidegger para dialogar y participar:

A saber, en tanto no seamos “partícipes (*Teilnehmend*), en tanto estemos “desvinculados”. Participación y estar vinculados constituyen, según esto, la condición necesaria para que el tiempo llegue a ser para nosotros. Pero, ¿participar en qué? ¿Vinculado a qué? En verdad, eso no está dicho. Por tanto eso queda abierto y es opcional, de modo que sólo depende simplemente, de que nosotros participemos en la existencia (*am Dasein*), sin apartarnos de las tareas apremiantes, de que aprovechemos la oportunidad inmediatamente, capturemos lo más cercano, y nos dediquemos a lo urgente.⁷⁰⁶

La determinación de lo que se es está dado por la ocupación de uno, en lo que uno participa de manera permanente. Sabemos lo que somos, subraya Heidegger, pero esa forma de participación, sin embargo, no nos alcanza para saber quiénes somos, no pertenece a nuestro *Dasein*: “El participar a que se refiere el poeta constituye nuestro *Dasein* en la que se juega absolutamente el Ser y el no-ser. En ese participar se decide previa y permanentemente cómo somos eso a los que nos dedicamos”.

Si ignoramos cómo y con quién vincularnos, en cambio sabemos que participar es el camino que crea las condiciones necesarias “para que llegue el tiempo en el que “lo divino nos alcance”, en el que el rayo nos golpee.”

El rayo que los poetas llevan al *Dasein* del pueblo, la palabra, el lenguaje, sólo nos interpela “cuando participamos en la poesía, es decir, en el diálogo” para que acontezca el tiempo de experimentar quiénes somos. Una pregunta que, muy frecuentemente, corre el riesgo de excluirnos de lo poético “en cuanto configuración fundamental de la existencia histórica”, si no la sostenemos a lo largo de la vida.

⁷⁰⁶ *Ibid.*, p.62.

Las interrogantes que le quedan a Heidegger son las siguientes: ¿puede el mero diálogo exponer el *Dasein* del ser humano al ente en total? ¿cómo se relaciona el lenguaje, “el más inocente y el más peligroso de los bienes”, con el *Dasein* histórico de la humanidad?

La respuesta es que en el lenguaje experimenta el ser humano el supremo peligro, pues arriesga y va más allá del ser. Es en el lenguaje “donde acontece la revelación del ente...el develamiento originario mismo, pero simultáneamente también, el velamiento en su predominante variedad: *la apariencia*.” Es la verdad como *Aletheia*.

Por eso Heidegger denomina al lenguaje la casa del ser.

El lenguaje no es solamente una capacidad física del ser humano, “no es en su esencia la exteriorización de un organismo, tampoco la expresión de un ser viviente.” El ser es lo más cercano, pero alcanzar esa cercanía con el ser es lo más lejano para el ser humano. El lenguaje es la casa del ser y sólo habitando ahí el ser humano ec-siste: “De tal modo – escribe Heidegger- que en la determinación de la humanidad del hombre como la ec-sistencia, lo que importa no es que el hombre sea lo esencial, sino el Ser como lo ec-stático de la existencia. Ec-sistencia es el morar ec-stático en la cercanía del Ser”.

Es un estado de excepción filosófico, porque la esencia del pensar reside en el diálogo del alma consigo misma.

Donde no hay lenguaje no hay testimonio del ser, ni del no-ser, ni de la nada y el vacío. Sólo donde hay lenguaje hay un mundo y el supremo peligro, “la amenaza del ser en cuanto tal a través del no ser...porque el hombre es en el lenguaje.” Y sabemos ya que la peligrosidad es “su determinación esencial más originaria” y que la esencia más pura del lenguaje se encuentra en la poesía: el lenguaje ontológico de un pueblo.

Luego aparece con la prosa el decaimiento, ocaso y charlatanería del decir poético.

De este uso terminológico cotidiano, de su forma decadente, surgen la reflexión científica del lenguaje y la filosofía del lenguaje...Así, parece un camino sin esperanza el querer llegar a imponer un cambio esencial de la experiencia de la esencia del lenguaje en la experiencia histórica de un pueblo. Y sin embargo, esto debe acontecer si se ha de suscitar aún un cambio de la existencia, restituyéndola a los ámbitos originarios del Ser.⁷⁰⁷

⁷⁰⁷ *Ibid.*, p.67.

Restituir la existencia a los espacios originarios del ser supone un cambio esencial en el lenguaje, en la estructura gramatical. Es un cambio de lenguaje para volver a la existencia vital. Es una crítica a la deshumanización y al predominio del lenguaje funcional y frío de algunas corrientes de la ciencia que alejan a los seres del cobijo de la poesía y su esencia fundadora.

Al respecto, Peter Sloterdijk describió recientemente la relevancia de la obra de Heidegger para nuestro tiempo histórico.

Lo que Heidegger hizo -y que acabó haciendo imprescindible su voz en el diálogo de la época actual con la futura- fue, a mi entender, trabajar durante toda su vida por el lema de la pregunta por el Ser, en una lógica de obligatoriedad que, aún antes de la separación entre ontología y ética, seguía la pista del antagonismo entre tendencias separadoras y vinculadoras en la existencia de los que mueren y los que nacen. La ascendencia de las investigaciones de Heidegger es así un planteamiento más serio de lo que hoy podría pensarse: el desarrollo de una teoría de las relaciones de participación, que es inseparable de una crítica de la razón en situación de peligro.⁷⁰⁸

La insistencia de Sloterdijk es que en la pregunta por el ser de Heidegger es posible mirar una teoría de las relaciones de participación en un espacio, un lugar compartido en coexistencia (*Mitsein*). La ontología polivalente le permite al autor de *Esferas* pensar en la democratización de la construcción ontológica del ser histórico: en la cotidianidad y desde abajo.

La posibilidad de saltar de la pregunta por el ser en general a la pregunta por la verdad del ser, el esenciarse del ser, necesita una nueva forma de expresión que ya no es el ensayo. La escritura no es la fusión entre antropología y filosofía, no es una suerte de antropología filosófica sino la pretensión de fundir ontología y antropología: ontoantropología.

Ya no es la existencia sobre el tiempo o, mejor dicho, el tiempo que somos, el fundamento de la construcción ontológica del ser, en su lugar Sloterdijk enfatiza el lugar, el espacio. La nueva forma de expresión de lo irrepresentable cristalizaría en la “fantasía filosófica.” Heidegger criticó severamente, como expusimos en el capítulo sobre Gottfried Herder, la pretensión omniabarcadora de la antropología filosófica que se pregunta por el hombre

⁷⁰⁸ Peter Sloterdijk, *Sin salvación. Tras las huellas...*, *Op.cit.*, p.6.

en general y busca fundamentar a la misma filosofía que, por su parte, se pregunta por la esencia, por la verdad del hombre.

Peter Safranski muestra el despertar de Heidegger, la vuelta a la vigilia de una pesadilla vertiginosa que provocó la muerte de aproximadamente seis millones de judíos. Se extingüe el discurso de las grandes interpretaciones superiores de la filosofía de la historia. Heidegger sobrevive y continúa reflexionando la pregunta por la verdad del ser sin acordarse, aparentemente, de Hitler.

Safranski describe las sobrecogedoras expresiones de comunidad, juramentos y arengas de Hitler en la radio y, en general, la disposición de ánimo colectivo que construyó la arquitectura del Estado nazi. Detalla que era la comunión de “un sentimiento muy ampliamente difundido de redención y de liberación de la democracia, no puede decirse de otra manera”. Era la aurora que prometía lo imposible, entre otras cosas:

un gobierno del pueblo sin partidos y con un caudillo, del cual se esperaba que hiciera nuevamente de Alemania una nación unida en el interior y segura de sí misma hacia el exterior. Parecía cumplirse finalmente la añoranza de una política apolítica. La política había sido para la mayoría un asunto de altercados de partidos y de egoísmo. Heidegger había expresado el resentimiento contra la política cuando adjudicó toda esta esfera al “uno” y a las “habladurías”. La política era considerada una traición a los valores de la verdadera vida: dicha familiar, espíritu, fidelidad, valor. “Un hombre político me resulta repugnante” había escrito ya Richard Wagner.⁷⁰⁹

En ese sentido también Friedrich Nietzsche había escrito que los políticos tienen que pagar un precio muy alto por la insaciable voluntad de poder: la estupidez. La “caída” de Heidegger significa la pérdida de lo uno propio (Das man) y las habladurías, junto con los ídolos de la opinión pública, son una de las formas del extravío de la verdad del ser en el tiempo vulgar.

Las expectativas desmesuradas de Martin Heidegger en el advenimiento de un tiempo nuevo, de una transvaloración de todos los valores era evidente. De esa manera, escribe que siempre alimentó la esperanza de “que el nacionalsocialismo reconocería y acogería a todas las fuerzas constructivas y productivas.” En una carta fechada el 19 de septiembre de 1960, dirigida al estudiante Hans-Peter Hempel, quien le confesó la disonancia que le

⁷⁰⁹ *Ibid.*, p.327.

causaba la disociación entre la admiración por su filosofía y la animadversión de su acción de colaboracionismo con Hitler, se justifica:

El conflicto permanece insoluble mientras usted, por ejemplo, en un mismo día lea por la mañana el *Principio de razón* y por la tarde relatos o películas documentales de los años posteriores del régimen de Hitler, mientras usted juzgue el nacionalsocialismo solamente desde la perspectiva de hoy, mirando atrás desde aquí y teniendo en cuenta lo que después de 1934 salió poco a poco con claridad a la luz. Al principio de los años 30, las diferencias sociales en nuestro pueblo se habían vuelto insoportables para todos los alemanes que vivían con un sentimiento de responsabilidad social, y resultaba igualmente intolerable el grave amordazamiento económico de Alemania por causa del Tratado de Versalles. En el año 1932 había 7 millones de parados, que con sus familias no veían ante sí sino necesidad y pobreza. La confusión por causa de estas circunstancias, que la generación actual ya no puede imaginarse pasó también a las universidades.⁷¹⁰

Que la confusión social haya pasado a las universidades parece una imagen del mundo al revés y es un argumento poco creíble para atenuar su responsabilidad histórica. Lo cierto es que el entusiasmo que consumió a la intelectualidad alemana con la revolución de Hitler, misma que Thomas Mann caracterizó como “charlatanería profunda”, también contagió a Heidegger. Cuando Heidegger subraya la emoción de Hegel y Hölderlin por Napoleón, a quien consideraron alguna vez como genio libertador, lleva la intención de subrayar los errores de los grandes filósofos en la arena política.

Las profecías del tiempo futuro embriagan a los filósofos y la ebriedad del discurso hitleriano provoca un contagio masivo.

Incluso judíos como Rosenstock-Huessey declaraban en marzo de 1933 que la revolución nacionalsocialista culminaría el sueño amoroso de Hölderlin.

La añoranza de una política no política parecía encontrar de pronto su cumplimiento. La política había sido para la mayoría un asunto fatigoso de defensa e imposición de intereses, un asunto de camorra, egoísmo y discordia. En el ambiente político solamente se veían

⁷¹⁰ Rüdiger Safranski, *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*, Tusquets editores, Barcelona, 2003, p.272.

grupos y asociaciones, maquinadores y conspiradores, pandillas y camarillas cometiendo sus abusos.⁷¹¹

Karl Jaspers visita a Heidegger en 1933, sería la última reunión entre ambos pensadores. El cuadro que nos heredó Jaspers no deja lugar a dudas:

El propio Heidegger parecía transformado. A mi llegada se produjo una sensación que nos separaba. El nacionalsocialismo se había convertido en un delirio de la población. Busqué a Heidegger para saludarlo arriba en su habitación. “Es como en 1914...”, comencé, y quería continuar: “De nuevo esta engañosa embiaguez de las masas”; pero, ante el radiante asentimiento que Heidegger daba a las primeras palabras, se me paralizó la voz en la garganta...Me quedé paralizado ante un Heidegger que estaba poseído él mismo por el delirio. No le dije que estaba en el falso camino. Dejé de confiar en su esencia transformadora. Y sentí en propia piel la amenaza ante la violencia en la que Heidegger participaba ahora.⁷¹²

Nada quedaba de la esencia transformadora de la filosofía de Heidegger, ahora era la violencia la que lo habitaba, se trataba de un “filosófico salto mortal al primitivismo.”

Ese lamentable estado canceló incluso la diferencia óntico-ontológica que generan la pregunta por el ente y la pregunta por el ser -que Heidegger mantuvo constante a lo largo de su obra.

El tiempo histórico originario, escribe Heidegger en ese momento, “es el tiempo del poeta, del pensador y del estadista; es decir, de aquellos que auténticamente fundan y fundamentan el *Dasein* histórico de un pueblo. Ellos son los auténticos creadores.”

Es así que para Heidegger la revolución de 1933, con Adolf Hitler como caudillo, representó temporalmente el ascenso de un tiempo preparatorio para saltar de la pregunta preparatoria a la pregunta por la verdad del ser.

Cuesta trabajo leer, siguiendo a Safranski, el discurso de una conferencia que Martin Heidegger dirige a los universitarios de Tubinga el 30 de noviembre de 1933: “Ser primitivo significa estar por impulso e instinto interno allí donde comienzan las cosas; ser primitivo es estar impulsado por fuerzas interiores. Por eso precisamente, porque el nuevo estudiante es primitivo, está llamado a ejecutar la nueva exigencia de la ciencia.”⁷¹³

⁷¹¹ *Ibid.*, p.274.

⁷¹² *Ibid.*, p.275.

⁷¹³ Rudiger Safranski, *El romanticismo...*, *Op.Cit.*, p. 327.

En 1945 Martin Heidegger declaró ante la Comisión de Depuración de la Universidad de Friburgo que él creyó en Hitler. Y el documento que contiene las confesiones descubre que Heidegger “creyó que Hitler crecería por encima de su partido y de su doctrina, y que el movimiento podría dirigirse espiritualmente por otros cauces, de modo que todo confluiría en el suelo de una renovación y concentración de cara a una responsabilidad occidental.”⁷¹⁴

El 3 de noviembre de 1933, a propósito de la votación popular para el abandono de la Sociedad de las Naciones, escribió en el *Llamamiento a los estudiantes alemanes* “Que las reglas de vuestro ser no sean principios doctrinales e “ideas”. Sólo el Führer mismo es en el presente y en el futuro la realidad alemana y su ley”.

Heidegger repetía con otras palabras lo que el propio Hitler pensaba de sí mismo, en el sentido de que era la encarnación del destino histórico de Alemania. La acción política de Heidegger sólo es comprensible como parte de un sueño filosófico: es la cruz del “errar del ser.”

Muchos años después de la guerra Heidegger continuó organizando la defensa de su actitud y de sus compromisos ideológicos e institucionales con el régimen de Hitler, pero nunca pidió perdón y, en opinión de Alain Badiou y Barbhara Cassin, que es coincidente con el de Safranski, los alegatos del filósofo entrañan “una parte significativa de disimulo, al mismo tiempo que modificaciones sin duda meditadas y asumidas, de su pensamiento fundamental.”

Con respecto al romanticismo alemán considero que es muy difícil establecer una conexión válida entre él y el nazismo:

Se cae en una ficción, objetivista y de lenguaje a la vez, cuando se inscribe el nazismo como efecto intrínseco de la lengua perfeccionada por el romanticismo alemán. No hablemos siquiera de Hegel, cuyo destino natural fue la dialéctica de la emancipación. Puede demostrarse que nada se distingue más de la concepción política del nacionalsocialismo que las sentencias y poemas de Nietzsche. Se advertirá asimismo que Husserl en la *Krisis*, habla esa lengua...sin que

⁷¹⁴ Rudiger Safranski, *Un maestro de Alemania, Martin Heidegger y su tiempo*, Tusquets, Barcelona, 2003, p.276. Traducción de Raúl Gabás.

nada, ni en su pensamiento ni en su vida, mantenga la más mínima relación con el nazismo.⁷¹⁵

Son muy frágiles entonces las afirmaciones que identifican el movimiento del romanticismo alemán, e incluso el pensamiento de Nietzsche, con el fascismo de Adolf Hitler.

En el mismo tenor Badiou y Cassey publicaron, en francés, las cartas de Heidegger a su esposa (2007) y el prefacio *De la correlación creadora entre lo grande y lo pequeño* fue prohibido por los derechohabientes de Heidegger. En ese texto los autores contrastan la dimensión particularista extrema de la sangre y la raza propia del nazismo con las ideas de Heidegger, más vinculadas con un espíritu universalista e igualitario.

Los filósofos franceses concluyen que entre los fiscales prevalece la confusión entre el Uno de su pensar con el todo de las verdades posibles y arriban a una posición paradójica muy claramente definida con respecto al filósofo: “Sí, Heidegger fue nazi, no un nazi de primera importancia, sino un nazi común y corriente, un pequeñoburgués nazi de provincia. Sí, Heidegger es, sin duda, uno de los filósofos más importantes del siglo XX.” Ni es cierto que fuera imposible que por la grandeza de su pensamiento, por su pensar radical, no fuese nazi, como lo sustentan los incondicionales del filósofo ni tampoco creo que Heidegger deba ser condenado, con su trascendente obra filosófica, al olvido de la filosofía occidental.

En verdad, contra esas operaciones, que equivalen a postular un dudoso isomorfismo entre la grandeza (o la hipocresía calculada) de los textos y la pequeñez (o la abyección total) de algunos compromisos, sostendremos la autonomía, relativa pero crucial, de los órdenes, que permite la coexistencia de la potencia universal de una obra y la mediocridad de etapas enteras de una vida, sin que ninguno de esos dos órdenes pueda aspirar a ser la verdad del otro.⁷¹⁶

La defensa de la autonomía relativa entre la vida y la obra permite comprender con mayor claridad los elementos del debate entre fiscales e incondicionales sin eliminar ninguno de los extremos, gracias a los puentes del diálogo.

⁷¹⁵ Alain Badiou y Barbara Cassin, *Heidegger. El nazismo, las mujeres, la filosofía*, Amorrortu Editores, Madrid, 2011. p.38.

⁷¹⁶ *Ibid.*, p.50.

Como se sabe, también Friedrich Nietzsche realizó una interpretación del núcleo de la voluntad del poder tomando como punto de partida la crítica de los románticos alemanes a la metafísica de la subjetividad, al sujeto racional demiurgo de la historia de la humanidad.

En el pensamiento del profesor de Basilea, como en Heidegger después, existe el convencimiento de que “El arte es la tarea suprema y la actividad propiamente metafísica de esta vida...” El romántico genio musical de Richard Wagner, con las alucinantes y mitológicas epopeyas de *Siegfried*, soberbiamente musicalizadas y escenificadas en *Der Ring des Nibelungen* (1869), inspiraron, como es sabido, la escritura de *El nacimiento de la tragedia*.

En la filosofía nitzscheana es el arte el que adquiere una relevancia capital “...para la tarea de fundar el principio de la nueva posición de valores.” Heidegger cita el párrafo 797 de *La voluntad de poder* para extender su pensamiento: “el fenómeno artista es aún el más transparente” que se puede interpretar como que la esencia del ser artista es más clara para todos.

Ser artista es un poder producir. Pero producir quiere decir llevar a ser algo que aún no es. En la producción asistimos, por así decirlo, al devenir del ente y nos es posible observar con limpidez su esencia. Puesto que se trata de aclarar la voluntad de poder como carácter fundamental del ente, la tarea debe comenzar allí donde lo que está en cuestión se muestra con mayor claridad; pues todo aclarar tiene que ir de lo claro a lo oscuro, nunca al revés. Ser artista es un modo de vida. ¿Qué dice Nietzsche de la vida en general? Llama a la “vida” la forma de ser más conocida. ⁷¹⁷

La estética es la filosofía del arte, un arte cuya totalidad de la esencia es vista sólo desde la perspectiva del artista. Hasta antes de Nietzsche la estética era femenina “en la medida que sólo los receptores del arte han formulado sus experiencias acerca de ¿qué es bello? En toda la filosofía hasta el día de hoy falta el artista...sus experiencias acerca de lo que es bello tienen que ser convertidas en criterio determinante.”

Con esa idea en mente Thomas Mann, que se reivindica a sí mismo como romántico irónico, escribió en *Consideraciones de un apolítico* (1917) que el contenido dionisiaco de la cultura alemana “es más música que democracia.” Con mitos como Eros, Tristán y

⁷¹⁷ Martin Heidegger, *Nietzsche II*, Destino, Madrid, 2000, pp.74-75.

Dioniso y la “voluntad de la locura y la aflicción”, artistas como Schopenhauer, Nietzsche y Wagner han creado obras de arte monumentales. En ese tiempo Mann defiende el espíritu dionisiaco por encima de la política.

La fuerza de Dioniso es de origen romántico, como ya Heidegger había visto en la poesía de Hölderlin. Así lo aborda Safranski:

Y desde su punto de vista el Romanticismo es el conjunto alejado de la política. Es “sueño, música, dejar ir, sonido de cometa de postillón, añoranza de lejanía y de la patria, lanzamiento de cohetes en el parque nocturno”...En arranques y giros siempre nuevos delimita Thomas Mann el ámbito de la poesía, que merece ser protegida frente a la política en un doble sentido: ni puede sacarse política de la poesía ni la política puede echar allí la zarpa. El gran adversario es el espíritu de primacía de lo político...¿Qué ha de temer de la política el espíritu del tunante?⁷¹⁸

Thomas Mann piensa que existe “una ley fundamental de la vida alemana” que otorga al desarrollo histórico el particularismo y la multiplicidad, la riqueza de la diversidad individual.

Libertad, deber y nuevamente libertad, eso es Alemania. Se dice que en la historia alternan épocas de pensamiento individualista y épocas de pensamiento social; pero para la disposición natural alemana no hay, en este aspecto, contradicción ni necesidad de fluctuar entre dos principios antagónicos. Sigue siendo característico del individualismo alemán el hecho de que el mismo resulta perfectamente compatible con el socialismo ético, al cual se le denomina socialismo de estado, y que es diferente al socialismo marxista y de los derechos humanos. Pues al principio social sólo se le opone hostilmente el individualismo de la Ilustración, el individualismo liberal del Occidente. Existe un antiindividualismo que incluye la libertad del individuo, y negar la ilustración individualista no significa exigir la socialización y estatización del individuo, como se creía por cierto en Occidente, y espero que no se vuelva a creer entre nosotros.⁷¹⁹

Le aterra a Mann la probabilidad de que la historia alemana termine esclavizando al individuo, unciendo al ser humano al Estado: al absolutismo estatal. Y no es la soberbia

⁷¹⁸ Rüdiger Safranski, *El romanticismo...*, *Op.cit.*, p. 292.

⁷¹⁹ Thomas Mann, *Consideraciones de un apolítico*, Capitan Swing libros, Salamanca, 2011, pp.262-263.

del individuo liberal de Occidente el que tiene en mente para rebatir al “socialismo ético”, pues esa expresión del individualismo le resulta incompatible con la historia alemana. Nada le parece más antialemán que el absolutismo de la organización estatal.

Le espanta a Mann el espectáculo terrorífico de la vanidad ilustrada que se considera a sí misma como la mejor y única forma de verdad. El novelista defiende la existencia de “la bella falta de razón” de los artistas y le preocupa que pueda ser arrasada por la voluntad de poder de la certeza científica.

Percibe que la utilidad puede convertirse en la esencia del ser y el riesgo de que hasta “esos sentimientos oscuros, de los que vive el arte sean negados por el espíritu de la civilización.” Tocado por el espíritu dionisiaco escribe que “Los “correctos” de la civilización no toleran ninguna tragedia, les resulta sospechoso “el pesimismo”, y también el delicado enlace de Eros y Thanatos...”

Rüdiger Safranski compara el pensamiento de Thomas Mann, el de las *Consideraciones de un apolítico* (1917) con el de *La filosofía de Nietzsche a la luz de nuestra experiencia* (1947), un largo intervalo de treinta años entre una y otra obra.

Y subraya el cambio en las ideas del novelista:

Ahora llama a Nietzsche “el esteta sin salvación”, al que no se habría de imitar en un determinado aspecto. A diferencia de Nietzsche, no deberíamos avergonzarnos de los conceptos de “verdad, libertad y justicia”, aunque no sean atractivos estéticamente. Habría que hacer lo políticamente racional, aunque estéticamente no sea interesante y, a la inversa, no habría que intentar traducir a la política sus obsesiones estéticas sobre “la cruz, la muerte, la sepultura”, tal como él mismo había intentado en las *Consideraciones*, en este “servicio del pensamiento con el arma”...Los que “se rebelan en nombre de la belleza”, escribe en el ensayo sobre Nietzsche, con frecuencia olvidan que la política ha de defender lo usual y el compromiso, que ha de estar al servicio de la posibilidad de vivir...Thomas previene frente a la “inquietante cercanía” entre esteticismo y barbarie.⁷²⁰

Thomas Mann redimensiona ahora los valores de la política y sentencia que aunque no sean bellos se encuentran “al servicio de la posibilidad de vivir.” Es el pensamiento reposado de quien aprendió estéticamente a beber vino, a embriagarse con el arte y, simultáneamente, al complejo ejercicio de ascesis política.

⁷²⁰ *Ibid.*, p.291.

Con todo, Mann sostiene la dualidad apolíneo-dionisiaca del arte que Nietzsche, primero que nadie en el mundo moderno, redescubrió en la tragedia griega.

En muchos sentidos Mann converge con Michel Onfray. El autor de *La fuerza de existir. Manifiesto hedonista* (Anagrama, 2011) confiesa sus impulsos anímicos: “el conjunto de mi trabajo, incluido este libro, responde a mi deseo de elaborar una filosofía hedonista libertina y libertaria que permita la formulación de un nietzscheanismo de izquierda para nuestra época, posterior a la muerte de Dios.”

En Onfray encontramos un heredero del romanticismo ferozmente individualista y escapa de las brumas neblinosas. El pensamiento de Onfray podría ser el de un libertino barroco que piensa que el malestar de la cultura, como Freud previno, proviene del sacrificio de los deseos individuales a favor de una máquina colectiva: el Estado.

Es el aplastamiento del individuo: “Todo ello a cambio de una sociedad obsesionada con la seguridad, autoritaria, castradora y desvitalizante.”

El sentido de una política hedonista que consiste en distinguir la pareja de conceptos que propician el sacrificio del placer; a saber, la civilización y el trabajo, “pareja maldita cuya argamasa es el economismo, religión del capital sacralizado.”

La mejor manera de arruinarse la vida es poner el cuerpo al servicio del trabajo perpetuamente recommenzado, es una civilización que sirve a Tanatos antes que a Dioniso. Mientras esa pareja sobreviva, el olvido del ser, por los requerimientos del tener, continuará convirtiendo a la especie humana en esclava del ascetismo, sin vida pasional y con un desprecio exacerbado a la carne, al cuerpo y a los deseos.

Le preocupa el filósofo francés la tradicional reducción de la propuesta hedonista a una actitud egoísta que ignora la dimensión política del hedonismo histórico, desde Epicuro hasta John Stuart Mill.

La política hedonista y libertaria posmoderna aspira a la creación de sectores puntuales, espacios liberados y comunidades nómadas construidas sobre los principios ya citados. No a la revolución nacional o universal, sino a los momentos que evitan los modelos dominantes. La revolución se lleva a cabo en su alrededor y a partir de sí misma, por medio de la integración de individuos elegidos para participar de esas experiencias fraternales. Esas microsociedades electivas incitan las microrresistencias eficaces para ir en contra, al menos por el momento, de los microfascismos dominantes. La era micrológica en la

que nos hallamos impulsa a la acción permanente y a los compromisos perdurables.⁷²¹

Onfray está convencido que el discurso de las naciones felices es un deseo infantil y que frente a la omnipotencia de las poderosas redes del capital surge la imperiosa necesidad de construir resistencias, utopías concretas y realizables en todas partes del mundo, asociaciones de egoístas, las ha llamado.

¿Conocerá la hermosa imagen del archipiélago de soledades de Los contemporáneos?

Michel Onfray da cuenta del desgaste de la democracia parlamentaria, del capital dominando de manera absoluta la política en todo el mundo, del presidencialismo egocéntrico, de la incultura que subyace al sufragio universal y de las instituciones liberales en general. En ese oscuro escenario de la historia recomienda la microrresistencia, el refugio nómada de las iniciativas micrológicas: “porque el objetivo, aquí, como en todas partes, sigue siendo el mismo: crear las posibilidades individuales o comunitarias de alcanzar una ataraxia real y una serenidad efectiva.”

Es el turno de Peter Sloterdijk, presento pues una breve confrontación de sus reflexiones con el movimiento romántico alemán.

Los románticos se mueven de una costilla a la otra en la individual soledad rebelde, persiguen los agonistas impulsos artísticos, dicen que en esas fuerzas se puede confiar para develar la naturaleza originaria y oculta del ser. En los hechos persiguen el cuidado del ser para propiciar un viraje radical en la formación del ser humano, un desplazamiento del centro, del predominio casi absoluto de la razón instrumental

Reniegan los románticos de la voluntad de poder que desplazó a la metafísica y en su lugar entronizó a la verdad de la certeza y la perfección. Maldita perfección.

Una voluntad de poder cuya actividad fundamental, alejados de la pregunta por el ser, olvidados o negadores de la existencia de lo bello y lo sublime, se dedica a medir y cuantificar las relaciones entre los seres y las cosas.

Los románticos y sus herederos afirman que vivimos en un tiempo signado por la proscripción y el exilio de Helena.

Peter Sloterdijk, por su parte, observa que en nuestro tiempo es común despertarnos diariamente con el mismo plato de sangre, con la certidumbre de que un apocalipsis

⁷²¹ Michel Onfray, *La fuerza de existir. Manifiesto hedonista*, Anagrama, México, 2011, p.227.

cotidiano ensombrece el horizonte de la humanidad y que la violencia extrema se apodera del espíritu de la civilización contemporánea:

La supresión de los hábitos de aspecto humanista es el acontecimiento capital lógico del presente, un acontecimiento que no se puede eludir con buena voluntad. Sus consecuencias son de un alcance mayor de lo que los defensores de lo existente sospechan: arruina todas las ilusiones de estar consigo mismo. No sólo desaloja el humanismo, sino que infiltra la relación entera, que Heidegger denominó “habitar”, del hombre en el mundo. ¿Quién no ha notado que la casa del ser desaparece entre andamios? Pero nadie sabe qué aspecto tendrá después de la remodelación, pues ahora incluso sus cimientos, la *líasion* de cultura escrita y formación humana están siendo reconfiguradas.⁷²²

La ilusión de algún día estar contigo mismo es sepultada bajo el dominio de la técnica. La casa del ser está en ruinas, a punto de caer sobre nosotros y nadie sabe si habrá una posible reconstrucción o qué estilo de morada se levantará sobre el horizonte. El lenguaje y la escritura transformados por el desarrollo de la cultura técnica -los códigos digitales y la posibilidad misteriosa de la escritura genética.

Advierte que vivimos en una sociedad movida por la tecnología y que los últimos desarrollos de la técnica nada tienen “en común con las interpretaciones tradicionales que de ellos hacen la religión, la metafísica y el humanismo.”

Y las nuevas gramáticas, los nuevos lenguajes, no parecen muy cercanos a la casa del ser. No brota el ser del ente en el mundo cuando las posibilidades insospechadas de la genética amenazan con producir selectivamente una nueva y, quizá, mejor especie de seres humanos. ¿Es el comienzo de una nueva era de esclavitud?

En esa dirección Sloterdijk descubre que el pensamiento de Heidegger, en su momento destructor de la metafísica, deviene para nuestro tiempo, para nosotros, “en una ontología insostenible y en una lógica insuficiente”. Veamos.

Las críticas de Gotthard Gunter a la metafísica clásica, en el sentido de pensar una ontología monovalente (el ser es, el no ser no es) y una lógica bivalente, le sirven a Sloterdijk para formular su punto de vista:

⁷²² Peter Sloterdijk, “La domesticación del ser. (por una clarificación del claro)”, en *Sin salvación. Tras las huellas...*, *Op.cit.*, p.138.

Perseverar en las divisiones conceptuales tradicionales lleva a la incapacidad absoluta para describir de modo ontológicamente adecuado “fenómenos culturales” como instrumentos, signos, obras de arte, leyes, costumbres, libros, máquinas y todos los demás artificios, pues en formaciones de este tipo, la división fundamental propia de la cultura superior, de alma y cosa, espíritu y materia, sujeto y objeto, libertad y mecanismo resulta inoperante: todos los objetos culturales sin duda son, por su constitución, híbridos con un “componente” espiritual y otro material, y todo intento de decir lo que “propriadamente” son en el marco de la lógica bivalente y la ontología monovalente terminan irremisiblemente en reducciones estériles y restricciones destructivas.⁷²³

La lógica bivalente corresponde con las escuelas de Platón y Aristóteles y contribuye a la dominación “de la totalidad de la existencia”. Para pensar de manera pertinente la pregunta por el ser histórico de la nueva era tecnológica es necesaria una ontología polivalente “y una lógica al menos trivalente”. Es sólo desde este nuevo mirador de pluralidad ontológica que emerge un “instrumental con el que se pueda articular la idea de que hay negaciones afirmadas y afirmaciones negadas realmente existentes, o bien la nada existente o bien el ente nadificado.”

En las “Reglas para el parque humano. (Una respuesta a la *Carta sobre el humanismo* de Heidegger)”, Sloterdijk resume la esencia y las funciones del humanismo como “una telecomunicación fundadora de amistad en el medio de la escritura.”

Es la lectura de los textos canónicos la que conforma comunidades amistosas, el humanismo se devela de esta manera como “fantasía de secta...el sueño de la solidaridad predestinada entre aquellos escogidos capaces de leer. Los alfabetizados, es un presupuesto, resultan aquí los que mejor se desenvuelven en el proceso de humanización. Las asociaciones literarias se reúnen en torno a un canon de lecturas que, entre otras cosas, también escriben y diseñan los proyectos de nación respectivos y muchas veces conforman la sociedad política.

Los humanismos nacionales, considera Sloterdijk, son una expresión de la sociedad burguesa, amantes de la lectura que vivieron su época dorada entre 1789 y 1945. El humanismo burgués tenía “el poder absoluto para imponer a la juventud la lectura de los clásicos y afirmar la validez universal de las lecturas nacionales.”

⁷²³ *Ibid.*, p.141.

Pero el tiempo del humanismo moderno, entendido como modelo educativo y escolar, ha terminado.

Es claro que el Estado y las grandes estructuras políticas y económicas no han podido organizarse de acuerdo “al modelo amable de la sociedad literaria.”

Después de los oscuros sucesos de la Alemania nazi se firmó el acta de defunción del humanismo burgués.

Como escribe Sloterdijk, era imposible que los jóvenes hitlerianos fueran olvidados por la emergencia tardía de los jóvenes goetheanos que se presentaban como civilizados amigos de la lectura.

Luego apareció un florecimiento tardío que aportó “el modelo para todas las pequeñas reanimaciones subsiguientes del humanismo”. Los humanismos posteriores a 1945 y que cristalizan, justamente, en el abandono de la barbarie, son una ilusión civilizatoria que con temperamento melancólico y esperanzado regresa al credo de atribuir una potencia humanizadora a la lectura de los clásicos, en donde Cicerón y Cristo son fundamentos del canon literario.

Quien hoy pregunta por el futuro de la humanidad y de los medios de humanización, en realidad quiere saber si cabe abrigar algunas esperanzas de domeñar las actuales tendencias que embrutece al hombre. En esta consideración adquiere una importancia inquietante el hecho de que el embrutecimiento, hoy como siempre, suela precisamente iniciarse en casos de un desarrollo elevado del poder, ya sea como una inmediata rudeza bélica o imperial, ya como la bestialización cotidiana de los hombres en los medios de entretenimiento desinhibidor...El tema latente del humanismo es, por tanto, la domesticación del hombre, y su tesis latente dice así, las lecturas adecuadas amansan.⁷²⁴

La idea del humanismo contiene implícita la idea de que existen influencias inhibitoras y desinhibidoras que, administradas de manera estratégica y dosificada, contribuyen a saldar el combate interno entre la bestia y el ser humano en favor de éste último. Los circos romanos, los combates sangrientos a muerte, las ejecuciones públicas, las peleas de animales, eran consideradas en la antigua Roma, por ejemplo, como “influencias bestializadoras”.

⁷²⁴ *Ibid.*, pp.201-202.

Las lecturas clásicas y las de los canones nacionales se enfrentan a las fuerzas oscuras del estadio, algo así “como la resistencia del libro contra el anfiteatro y como la oposición de las lecturas filosóficas, que humanizan, recomiendan paciencia e infunden sensatez” frente a la embriaguez deshumanizadora y magnética de la violencia extrema.

Y concluye Sloterdijk: “Lo que los romanos cultivados llamaron *humanitas* sería impensable sin esta exigencia de abstenerse de la cultura de masas en los teatros de la crueldad.”

Y ese nivel de violencia romana encuentra su reflejo más fiel hasta la aparición de las actuales *chain saw massacre movies*.

Peter Sloterdijk es uno de los herederos rebeldes de los románticos y escribió en la *Caída y Vuelta. Discurso sobre el Heidegger en el movimiento*, un ensayo crítico sobre la marea del ser, que la Academia nació con Platón entre 387 y 386 antes de Cristo. Fue a su regreso de un inefable viaje por el sur de Italia, por Siracusa, donde conoció y quedó profundamente conmovido con las prácticas rituales del rey Dioniso I. La creación de la Academia, de didáctica homoerótica, puede interpretarse como la resistencia del filósofo a que los dioses aparecieran en la tragedia confundidos, aterrizados y empatados con los héroes y los mortales. Los diálogos de las tragedias hacían aparecer a los dioses rayando con la bestialidad y podrían resultar subversivos para la infancia y la juventud griegas, pues los oráculos con sus enigmas, adivinanzas y trances místicos eran más fieles a la sabiduría de la locura presocrática. ¿Cómo no recordar *Las bacantes* de Eurípides o la cabeza del rey Penteo, su primo, en las manos de Agave, su madre, quien lo decapitó en un trance dionisaco por negarse a rendir culto a Dioniso?

Las pasiones colectivas que engendraban las tragedias griegas y el teatro constituían, para Platón, una amenaza para la estabilidad de la república, el valor supremo de la política. Los extravagantes poetas eran apenas tolerados como seres poseídos, por eso escribían con imágenes, signos y metáforas.

Con la Academia la formación del ser humano busca escapar de las influencias embriagadoras y deshumanizadoras de la tragedia. Con la Academia nace la división del mundo entre los que saben y los que no saben. La distinción entre lo bueno y lo malo se encuentra en la ley natural anterior a la voluntad de los seres humanos.

Peter Sloterdijk descubre un acontecimiento fundamental pero oculto de la cultura europea que contribuye a enriquecer la comprensión del origen y del sentido del proyecto platónico. Narra que en el 387 la Asamblea de Atenas levantó la prohibición que pesaba sobre la tragedia griega y que consistía en la restricción de representar una obra más de una vez, pues “la (tragedia) poéticamente más perfecta, como la catárticamente más eficaz sólo podía representarse una vez”. Y agrega el filósofo:

El derecho a repetir antiguas piezas de culto supuso lo que hoy se denominaría una revolución en el mundo de los medios, y medios eran en aquella época, para que nos entendamos, en todo caso o principalmente, medios religiosos, o, mejor dicho, de política religiosa o formadores de grupos. En ellos residía el poder de afinar y acuñar a los hombres de manera que pudieran ser miembros medianamente consonantes con su conjunto social. A través de lo que en Europa se denomina con el término “religión” -con su tinte romano-, todas las sociedades antiguas regulaban su síntesis tonal, y se podría decir que su integración mítico-musical y su equilibrio moral...Lo que hoy llamamos filosofía es directa e indirectamente una consecuencia de la ofensiva de Platón contra los nuevos medios. Supone la invención de la escuela en el espíritu de resistencia contra el teatro sin restricciones.⁷²⁵

Así fueron desplazados los oráculos como centros de participación sacra colectiva, al tiempo que fueron abandonados los cultos extáticos. Finalmente Atenas, se convirtió en la Academia escolástica. La filosofía extirpaba a la tragedia las expresiones dionisiacas y la intuición pura. La mitología griega entraba en el ocaso. Una nueva verdad sentaba sus fundamentos en la Academia, la verdad del *Eidos*.

La efectividad domesticadora de la Academia fue tan decisiva en la historia de la humanidad que nos dejó un vasto legado, “de cuya herencia se apropió la Iglesia cristiana para fundirla con la teología mística del Dios-hombre-sacrificado, de la que nacería un melancólico híbrido: el platonismo cristiano, que demostraría su viabilidad hasta el idealismo alemán.” Un periplo metafísico de dos milenios y medio. Hasta la emergencia, valga decir, del romanticismo alemán que abrió las puertas del cielo, para despejar la mirada al vacío, a la nada que lo habita.

⁷²⁵ *Ibid.*, pp.16-17.

Con la *Carta sobre el humanismo* de Heidegger, publicada en el otoño de 1946, se sugiere la pérdida de sentido de la palabra humanismo y la afirmación de que la verdadera tarea del pensar ha de regresar para ser vivida de una manera radicalmente distinta, "...en su inicial simplicidad e inevitabilidad."

El humanismo carecía de sentido histórico, pues la supuesta grandeza del ser humano quedó convertida en cenizas después del holocausto de Hitler. El fracaso histórico que representa corresponde al ser humano mismo "junto con sus sistemas de autoencumbramiento y autoexplicación metafísica."

La única manera de preguntarse por la esencia del ser humano, en la filosofía heideggeriana, es el modo existencial-ontológico.

Heidegger destapa consecuencias desconcertantes: al humanismo - tanto en su figura antigua, como también en la cristiana y la ilustrada - se lo certifica como agente de un no-pensar bimilenario; se le reprocha haber obstaculizado, con sus rápidas interpretaciones del ser del hombre, aparentemente evidentes e irrefutables, el surgimiento de la auténtica pregunta por la esencia del hombre. Heidegger declara en su obra, a partir de *El ser y el tiempo* se piensa en contra del humanismo, no porque éste hubiera sobrevalorado la *humanitas*, sino por no tener un concepto suficientemente elevado de ella. ¿Pero qué significa tener un concepto suficientemente elevado de la esencia del hombre? Significa, en primer lugar, renunciar al habitual y falso rebajamiento. La pregunta por la esencia del hombre no tomará el rumbo correcto hasta que no se haya tomado distancia respecto a la práctica más antigua, pertinaz y perniciosa de la metafísica europea: definir al hombre como *animal rational*. En esta interpretación de la esencia humana, el hombre es entendido desde una *animallas* ampliada por añadidos espirituales.⁷²⁶

Lo que Heidegger está enterrando es la longeva metafísica de la subjetividad que define al ser humano como animal racional y que, con diferentes disfraces, se presenta como humanismo. El tema es que no es el conocimiento la vía para develar la presencia del ser sino la ontología fundamental y lo anterior significa un viraje radical de la filosofía contemporánea a la pregunta por el ser del Dasein.

⁷²⁶ *Ibid.*, p.206.

Lo anterior ocurre cuando el animal racional es transformado por Heidegger en el ser que habla, porque el lenguaje le pertenece al ser y por el lenguaje se testimonia el ser.

Esa posición es criticada por Sloterdijk, pues le parece una actitud antibiologista y antivitalista y conduce a Heidegger a separar rabiosamente la comunidad ontológica entre el animal y el ser humano: la pregunta por la esencia del ser no podía ser respondida en clave zoológica o biologista sino exclusivamente en una perspectiva ontológico-existencial.

Recuerda Sloterdijk el pasaje en el que Heidegger entroniza, separándolo de la naturaleza, al ser humano, así es posible leer la siguiente oración: “pues el hombre tiene mundo y está en el mundo, mientras que la planta y el animal están insertos en la tensión de sus correspondientes circunmundos.”

La idea del lenguaje como la casa del ser alude al diálogo y al acercamiento amistoso con los otros (*Mitdasein*) y, en esa coexistencia y convivencia, Heidegger revalora la función más importante del humanismo clásico. Aunque nos advierte que el ser que emerge de la contemplación silenciosa, extática de la existencia, le parece propia de seres humanos silenciosos y mansos.

Al definir al hombre como pastor y vecino del Ser, y caracterizar al lenguaje como casa del Ser, Heidegger liga al hombre a una correspondencia con el Ser que le impone una contención radical y que le destierra a él -al pastor- a la cercanía o a la vecindad de la casa tremenda; le expone a una meditación que requiere más detenimiento y más atención callada de las que nunca ha sido capaz la formación más completa. El hombre es sometido a una contención extática de mayor alcance que el pararse civilizado del lector devoto del texto ante la palabra del clásico...Evoca un atento escuchar desde cerca, donde el hombre ha de volverse más callado y dócil que el humanista entregado al estudio de sus maestros. Heidegger quiere un hombre más sumiso que un mero buen lector.⁷²⁷

Con la asécesis meditativa Heidegger supone haber superado todas las metas de la educación humanista occidental, y, como vecinos del Ser, que interpretan sus balbuceos y sus silencios, ironiza Sloterdijk, aparece una sociedad parecida a un archipiélago de soledades.

⁷²⁷ *Ibid.*, p.207.

No existe para Heidegger un camino que conduzca del humanismo a este intensificado ejercicio de humildad ontológica, antes bien, en el humanismo cree reconocer incluso una contribución a la historia del rearme de la subjetividad. Efectivamente, Heidegger interpreta el mundo histórico europeo como el teatro de los humanismos militantes; como el terreno en el que la subjetividad humana, con consecuencia típica de un destino, efectúa su toma de poder sobre todo lo ente. Desde esta perspectiva, el humanismo tiene que prestarse a ser cómplice natural de todas las atrocidades posibles que puedan cometerse en nombre del bien de la humanidad... Desde la perspectiva de Heidegger, el fascismo era la síntesis de humanismo y bestialismo; es decir, la coincidencia paradójica de inhibición y desinhibición.⁷²⁸

Europa es el territorio de los humanismos militantes, cada uno de ellos con un destino singular y con un sujeto racional, calculador, al frente de la marcha de la historia de la humanidad. El poder de la razón se ejerce sobre todo lo ente y, en ese sentido, el humanismo es usado, a nombre del bien de la humanidad, contra los seres humanos.

El juicio irónico de Sloterdijk no cesa. Con el lenguaje como casa del ser, con la determinación de la humanidad del hombre como ec-sistencia, con el Ser como la dimensión de lo ec-stático de la ec-sistencia, anota: “Heidegger eleva al ser a la categoría de autor exclusivo de todas las cartas esenciales y se establece a sí mismo como su secretario actual.”

Y reconoce a Heidegger un inmenso mérito:

...haber articulado la cuestión de la época: ¿qué domestica o educa todavía al hombre cuando fracasa el humanismo como escuela de modelar el ser humano? ¿Qué domestica o educa al hombre cuando sus anteriores esfuerzos por domesticarse a sí mismo le han conducido principalmente a tomar el poder de todo lo ente? ¿Qué domestica o educa al hombre cuando, tras todos los experimentos anteriores de educar al género humano, sigue sin estar claro quién o qué educa a los educadores y para qué? ¿O es que la pregunta por el cuidado y el modelado del hombre ya no puede plantearse de forma competente, en el marco de las meras teorías de la domesticación y la educación?⁷²⁹

⁷²⁸ *Ibid.*, p.208.

⁷²⁹ *Ibid.*, p.209.

Volviendo los ojos a Nietzsche, Sloterdijk cita un extenso pasaje de *Así habló Zaratustra* en el que la virtud empequeñecedora triunfa por todas partes, es una doctrina de la virtud y la felicidad que convierte a los seres humanos, gradualmente, en personas más pequeñas. Es posible pensar, en este contexto, en criadores de seres humanos:

En esta rapsodia de sentencias se oculta un discurso teórico acerca del hombre como una potencia domesticadora y criadora. Desde la perspectiva de Zaratustra, los hombres del presente son sobre todo una cosa: criadores exitosos que han logrado extraer a partir del hombre fuerte el último hombre. Va de suyo que semejante cosa no ha podido hacerse únicamente con los medios humanísticos de domesticación, amaestramiento y educación. Con la referencia al hombre como criador del hombre se hace estallar el horizonte humanístico, en la medida en que el humanismo no puede ni está autorizado a pensar nunca más allá de la cuestión de la domesticación y la educación: el humanista deja que el hombre le sea dado de antemano y le aplica luego sus medios domesticadores, adiestradores y educadores, convencido como está de la relación necesaria entre leer, estar sentado y amansar.⁷³⁰

Sloterdijk sostiene que sólo es posible mantener la alianza con Heidegger como el pensador del ec-stasis y del claro. De igual forma es necesario poner entre paréntesis su actitud negativa frente a todas las formas de antropología empírica y filosófica. De esta manera ensaya una nueva configuración entre la “ontología” y la “antropología”.

Peter Sloterdijk piensa que más allá del trabajo de la escuela para modelar al ser humano, Nietzsche mira un horizonte oscuro, pletórico de polémicas acerca de quiénes serán los criadores y los pastores que orientarán la caravana hacia el claro del bosque.

Ya no serán los profesores y los sacerdotes los que monopolicen la función criadora y adiestradora de la humanidad, porque hasta ahora lo único que han hecho es empequeñecerlo.

Serán criadores inéditos para una época nueva, los formadores del superhombre.

Cuando Nietzsche habla del superhombre está pensando en una era mundial que supera profundamente al presente. Toma como referencia los procesos milenarios en los que hasta ahora, gracias a los íntimos cruzamientos de cría, domesticación y educación se ha

⁷³⁰ *Ibid.*, p.212.

emprendido la formación del hombre; una empresa, bien es cierto, que llegó a hacerse invisible y que, bajo la máscara de la escuela, tuvo por objeto el proyecto de la domesticación.⁷³¹

La ignorancia de este aprendizaje histórico puede regresar el pensamiento a la candidez de los humanismos anteriores, los que aspiraban a mutilar todo lo que de malo, despótico y arbitrario genera el instinto humano.

De esa sabiduría histórica es posible derivar una nueva *humanitas* que enseña “que el hombre representa para el hombre el poder superior”, pues en los próximos años, con las potencialidades de la biogenética, veremos la aparición de “políticas sobre la especie humana”.

¿Surgirá con éxito una escuela de domesticación para los seres humanos de nuestro tiempo?

La respuesta es que las expresiones deshinibidoras del tiempo presente y la probabilidad de una revolución genética del ser humano significan un hito nebuloso en el ensayo de respuestas a la pregunta por la verdad del ser. Uno de los temas capitales de la emergente bioética.

La posibilidad de habitar las esferas de Sloterdijk es imposible sin dejar de pensar el Dasein de manera existencialista (como una de las modalidades del ser), como una “tendencia esencial a la soledad”, pues esta formación genera un sujeto frágil y solitario, sin capacidad para la intimidad y la solidaridad comunitaria, al respecto escribe:

...el privatismo de los hombres de ingenio, cuya callada vida campestre puede llegar a estar tan alejada de los asuntos públicos y volverse tan tibia, que acabarían siendo esclavos sin darse cuenta-, el hombre de Estado tiene que separar las naturalezas inadecuadas antes de ponerse a tejer el Estado con las aptas. Sólo con las naturalezas nobles y voluntarias que resten puede ser generado el buen Estado, donde los más valerosos aportan los hilos más gruesos de la urdimbre, y los más juiciosos “el tejido más rico, suave, mejor tramados” —en palabras de Schleiermacher- o, por decirlo en términos anacrónicos, que los juiciosos entrarían a formar parte del entramado cultural.⁷³²

⁷³¹ *Ibid.*, p.213.

⁷³² *Ibid.*, p.219.

La propuesta de Sloterdijk, desarrollada hacia el final de *Ira y tiempo*, tiene la mira puesta en una meritocracia que, considerando las perspectivas intracultural y transcultural, sea capaz de introducir los necesarios equilibrios epistemológicos para construir una moral antiautoritaria, con respeto inalienable a los derechos fundamentales. Se trata de un programa de gran calado en el que se combinan las fuerzas elitistas con las igualitarias para la constitución de la nueva moral o código de conducta: “Las pretensiones de este programa de formación son altas. En él se trata de la creación de un *code of conduct* para complejos multicivilizatorios.”

Y la sugerente idea es desplegada con amplitud en *Esferas: una sociedad policéntrica*.

Que la vida es una cuestión de formas es la tesis que conectamos con la vieja y venerable expresión de filósofos y geómetras: esfera. Tesis que sugiere que vivir, formar esferas y pensar son expresiones diferentes para lo mismo. De todos modos, la alusión a una geometría esférica vital sólo tiene sentido cuando se admite que existe una suerte de teoría que sabe más de la vida que la vida misma; y que allí donde hay vida humana, sea nómada o sedentaria, surgen globos habitados, ambulantes o estacionarios, que en cierto sentido son más redondos que todo lo que puede dibujarse con círculos.⁷³³

En el mundo contemporáneo, carente de cielo metafísico y de fundamentos sólidos, Sloterdijk ilustra cómo se conforman las diversas esferas, desde la configuración de la intimidad en el ser humano hasta la relación entre los seres humanos. “Muestra cómo – dice Safranski- el gran formato social ha de aprovechar una filosofía capaz de aprovechar el *fundus* de modos de experiencia en pequeñas esferas, primero, y cómo, luego, ha de destruirlo”.

La filosofía de Peter Sloterdijk es una filosofía de la existencia sin un centro sobre el cual tejer acuerdos, pues es un pensamiento que concibe que la unidad de la razón sólo es concebible en la diversidad y multiplicidad de las culturas.

En suma, encuentro que en el romanticismo alemán la pregunta por el ser se respondió en clave trascendente, pluralista y diversa. El movimiento romántico construyó una respuesta generosa, pues abrió en el horizonte la posibilidad de un mundo donde las relaciones de participación adopten como principio ineludible la simetría epistemológica

⁷³³ Peter Sloterdijk, *Esferas I*, Siruela, Madrid, 2009, p.22.

y lingüística de las culturas, pueblos indígenas y afrodescendientes y de las minorías sociales en general. Es el punto de partida para la imaginación de nuevas relaciones humanas, del Dasein con el Dasein: en el que las culturas tengan el derecho de elegir libremente lo que su ser más propio quiera ser.

El estudio de los presocráticos, Heráclito y Empédocles en particular, les permitió a los románticos germanos imaginar la configuración de un mundo de sabiduría plural, diversa, múltiple y tolerante. Los poetas y pensadores de mi estudio fundieron con imaginación trascendente las formas mitológicas con el pensar filosófico Y nos dejaron la forma simbólica como expresión de la búsqueda de lo sublime. La forma profana y la ironía disolvente. El ser que se ríe del ser que se ríe del mundo.

La conciencia socrática que uno descubre en algunos de los *Diálogo* de Platón es, en muchos sentidos, el origen de la ironía. Pero en ellos es una estrategia retórica que parte del aparente reconocimiento y admiración por el adversario, generalmente enfermo de jactancia, para, a través de la mayéutica, llevarlo a reconsiderar las certezas de sus juicios sobre la verdad, la belleza, la justicia y el bien.

La modestia de la ironía termina por ridiculizar las bravatas del jactancioso.

La contraposición aristotélica entre *eionéia* y *alazonéia* introduce la risa y el sentido lúdico con el que un argüidor habilidoso esgrime un discurso radicalmente contrario a su real pensamiento.

No es casual que la ironía sólo volviese a ponerse en movimiento cuando con el giro trascendental del idealismo alemán, la filosofía apareció bajo nuevos signos. Como consecuencia de la nueva altura de la reflexión después de Kant y Fichte, surgió en las poéticas coetáneas una forma potenciada de ironía proyectada, recibida y defendida bajo la denominación de ironía romántica, una ironía con la que el arte de decir cosas distintas a las debidas, más aún, el arte de retirar el suelo a lo debido, llegó a una cota más alta. La ironía potenciada anticipó un estado de conciencia que hoy asociamos con el término constructivismo. Ella acentúa la soberanía del sujeto que pone y suprime, que es consciente de su fluctuar entre la productividad y la destructividad, en una actitud en parte eufórica y en parte depresiva....los defensores de lo sustancial e institucional, de lo serio, grave e insoslayable, inevitablemente se apartarán con desconfianza

de esta forma de mentalidad por considerarla meramente artística... Por ironía romántica ya no hay que entender sólo la urbana *dissimulatio*, que los estilistas de Cicerón a Voltaire tenían por imprescindible, sino la capacidad de sentar y revocar, con la que una subjetividad creadora proporciona y retira a sus criaturas la base de su existencia.⁷³⁴

La ironía romántica despliega la razón hasta sus últimos límites y ese extremo puede ser considerado como un nuevo estado de conciencia que fluctúa entre la construcción y la destrucción, entre la angustia y el éxtasis, que hace que los pensadores adictos a la certeza como fundamento de la verdad se escandalicen con ese estado anímico propio de los artistas pero distanciados de la verdad de la razón científica.

La ironía conlleva la potencialidad para sentar y revocar, proporcionar y revocar, las bases de la existencia. Sloterdijk considera que se trata de una rebelión contra la metafísica de la subjetividad. La misma ironía romántica representa una rebelión metafísica para Albert Camus, pues intenta retornar a la pregunta por el sentido del ser y recobrar la voluntad de ir más allá, de superarse a sí mismo. Y, más allá, a la rebelión metafísica suele seguirle, escribe el argelino premio Nobel. una rebelión histórica.

El proceso de creación en permanente movimiento, nos dice Sloterdijk, libera al sujeto de los compromisos pasajeros: “como una manera legítima de jugar con cosas y personas. Esto se nota en la sobretensión genial que es infiel a sus productos anteriores porque está dispuesta a exceder toda forma acabada mediante el proceso incesante de creación, la infidelidad al objeto pronto adquiere rasgos vulgares...Aquí la infidelidad actúa como propiedad.” Ácido disolvente para la hegemónica concepción logocéntrica y monista de la filosofía de la historia con centro en Europa.

No se puede pasar por alto que en el pensamiento científico, las ciencias naturales y las matemáticas sirven para medir y probar las leyes de la naturaleza. Para Galileo la escritura de la naturaleza dibujaba figuras geométricas y las matemáticas tenían el monopolio de la representación propia de la estructura de la materia: “lo que no es cuantificable es científicamente irrelevante.” Se trata de conocimientos causales que aspiran a la formulación de leyes universales y abstractas a partir de la observación de regularidades estadísticas: “Las cualidades intrínsecas del objeto son, por así decir,

⁷³⁴ Peter Sloterdijk, *Sin salvación. Tras las huellas...*, *Op.cit.*, p.82.

descalificadas y en su lugar pasan a imperar las cantidades en las que eventualmente se pueden traducir.”

Con esos criterios que dividen al mundo entre lo verdadero y lo falso, como apunta Boaventura de Sousa Santos, se crea “un sistema de distinciones visibles e invisibles, las invisibles constituyen el fundamento de las visibles. Las distinciones invisibles dividen radicalmente el mundo en dos universos. “La división es tal que “el otro lado de la línea” desaparece como realidad, se convierte en un no-existente, y de hecho es producido como no-existente. No-existente significa no existir en ninguna forma relevante o comprensible del Ser. Lo que es producido como no-existente es radicalmente excluido porque se encuentra más allá del universo de lo que la concepción aceptada de inclusión considera que es su otro.”

La característica fundamental de este pensamiento es la imposibilidad para imaginar las dos presencias, la invisible y visible, coexistiendo en unidad. Puestos a pensar en la historia de México, por ejemplo, el país fue producido como no existente para Marx y para Engels cuando describieron a los mexicanos como perezosos que no sabían qué hacer con la riqueza minera de California; por ello, resultaba un acontecimiento a favor de la historia universal que España primero y luego los Estados Unidos los hubiesen “conquistado”. “¿O acaso es una desgracia que la magnífica California haya sido arrancada a los perezosos mexicanos que no sabían qué hacer con ella?” –se preguntaba el científico Engels. Los complace la Conquista de América y aplauden el carácter de los “enérgicos yankees” que con rapidez explotarán las minas de oro y crecerán grandes ciudades con el incremento de los medios de circulación, líneas de barcos de vapor, un ferrocarril desde Nueva York hasta San Francisco y por primera vez el Océano Pacífico entrará a la civilización. Y por el comercio mundial “la justicia y otros principios morales quizá sean vulnerados aquí y allá, ¿pero, que importa esto frente a tales hechos históricos universales?”

El comercio por el Pacífico iba a ser universal a partir del descubrimiento de las minas de oro de California, pensaban Marx y Engels. Lamentaban que “los proyectos para cortar el Istmo de Panamá” no se hubiesen realizado y disfrutaban describiendo el futuro paisaje

gris del maquinismo norteamericano. Por tierra se construyen carreteras y se trazan nuevas rutas férreas y por mar los vapores ya van de Nueva York a Chagres. Y miran con agrado que los yankees busquen -escriben- abrir un canal por el Golfo de México. Son las leyes universales de la historia y no tiene sentido ningún otro curso: “El oro californiano se vierte a raudales sobre América y la costa asiática del Océano Pacífico y arrastra a los reacios pueblos bárbaros, al comercio mundial, a la civilización.”

Carlos Marx y Federico Engels consideran el sacrificio de la justicia y de la moral al uso en Europa; es decir, justificaban la invasión, la rapiña, el crimen y la explotación porque estaban exaltados con el entusiasmo de haber descubierto “una interpretación superior de la filosofía de la historia.”

La aventura expropiatoria de los voluntarios norteamericanos podía extenderse hasta Chihuahua y Coahuila, todo para satisfacer las necesidades del esclavismo expansivo del Sur de Estados Unidos. Marx y Engels lo miraban con claridad económica. Se trataba de un tiempo propicio para desarrollar las fuerzas del capitalismo y arrasar con las formas antiguas de producción: Carlos Marx describe muy bien cómo funciona el mecanismo de deudas de las tiendas de raya para mantener atada a la fuerza de trabajo en los ranchos y en las haciendas. Un obstáculo muy grave para el nacimiento de las ciudades y para garantizar fuerza de trabajo para la gran industria y el comercio. Ante una visión así uno imagina, junto con Thomas Mann, que la situación del mundo estaría mejor si Marx hubiese leído a Hölderlin como lo hacía su amigo Heinrich Heine por ese tiempo.

La filosofía de la historia y el principio de necesidad de la ley natural desaparece cualquier consideración existencial.

El desarrollo de las fuerzas productivas debía construir necesariamente nuevas relaciones sociales de producción aunque arrastrara a la miseria a los pueblos bárbaros. La aniquilación del enemigo, de los otros, es el destino dialéctico de la historia. Las leyes abstractas, frías y universales de aquella ciencia operaron en la historia particular de los pueblos para engancharlos a un sólo destino: las relaciones sociales de producción capitalista. Mismas que crecen sobre el cementerio de la libertad y dignidad de los seres

humanos.

Octavio Paz conoció pronto esa argumentación y la esgrimió para tomar distancia de los dogmatismos marxistas. La negación y crítica sistemática a las interpretaciones superiores de la filosofía de la historia fue casi una obsesión del ensayista. Pero los hilos de la crítica paciana no son en primera instancia políticos, sino poéticos. El Nobel mexicano comprende tempranamente que la poesía moderna es una expresión filosófica y estética que enfrenta a la razón crítica, al positivismo y a la Ilustración.

También registra el viraje del centro cultural, de las lenguas romances a las lenguas inglesas y alemanas. ¿Cómo se contagió del romanticismo alemán el autor de *Piedra de sol*?

Al alba del siglo XX el romanticismo alemán estuvo presente entre las elites del *Ateneo de la Juventud* y los *Contemporáneos*. Alfonso Reyes admiraba a Goethe y le dedicó varios ensayos reunidos en el tomo XXVI de sus obras completas y Antonio Caso vivía con la efigie del autor del *Fausto*. Por su parte, Xavier Villaurrutia, traductor de William Blake, escribe que:

Nunca como en el romanticismo alemán, nunca como ahora, en la poesía moderna y contemporánea, que tan naturalmente se enlaza con el verdadero romanticismo y que parece continuarlo y prolongarlo de mil maneras oscuras o luminosas, abiertas o secretas, las relaciones entre la vigilia y el sueño han sido más estrechas ni más profundas.⁷³⁵

La influencia de Villaurrutia en Paz es observada por Jorge Cuesta. En la reseña a su primer poemario (*Raíz del hombre*, 1937), en donde la presencia del *Eros* de D. H. Lawrence prevalece, el crítico más severo de la literatura de su tiempo profetiza “...en su poesía el dominio de un destino sobre él”. ¿Cómo se cumplió esa profecía?

Cuesta apunta que “la relación oscura” del poeta con el objeto le permite al joven Paz “apoderarse del lenguaje de otros poetas.” Identifica las voces presentes en su creación: Rafael López Velarde, Carlos Pellicer, Xavier Villaurrutia y Pablo Neruda. Era el tiempo

⁷³⁵ Xavier Villaurrutia, *La poesía de Nerval*, en *Obras*, Fondo de Cultura Económica, México, 1996, p.897.

del llamado y el aprendizaje, eran voces de Hispanoamérica abiertas a la diversidad de las formas estéticas.

Villaurrutia -recuerda Octavio Paz en *Los hijos del limo*- "...me enseñó a leer los poemas con otros ojos; mejor dicho, me enseñó que la lectura de un poema no se hace sólo con los ojos sino con todos los sentidos y con el entendimiento". Aprender con todos los sentidos es aspirar a una conexión más íntima con el universo. Era una idea de Johann Georg Hamann, precursor del romanticismo alemán, que llegó a Octavio Paz a través de Johann Gottfried Herder.⁷³⁶

Desde *Las primeras letras* Octavio Paz muestra un vivo interés por el pensamiento romántico. En *Vigilias. Fragmentos del diario de un soñador* (1935-1945), un libro compuesto con breves ensayos, la influencia romántica dominaba las ideas estéticas y filosóficas del poeta. Uno de los ensayos sobre *El cristianismo, Nietzsche, la música, Dios, la redención* lo presenta:

⁷³⁶ George J. Hamann sostenía que el lenguaje y los símbolos de Dios se encuentran en cada expresión de la naturaleza, los ríos, las piedras, las montañas y todas las creaciones del Señor. Son voces que nos revelan el verdadero conocimiento, que no es la claridad conceptual del sistema sino la densa expresión de una voluntad inescrutable. Para Hamann la perspectiva racional no es más que "un velo destinado a ocultar el espectáculo aterrador de la verdadera realidad, que no tiene estructura alguna, sino que es un salvaje remolino (...) del espíritu creador que ningún sistema puede captar." Es la presencia de Dios en cada individualidad de la creación la que impide la universalidad de la norma científica. Se observa en este pensador un acendrado desdén por todo impulso que conduzca a la actividad racional. Desdén que puede ser equivalente al mostrado por la Ilustración con las verdades del pasado. El conocimiento para él, sigue en esto a su amigo David Hume, proviene de los sentidos. El conocimiento crece sobre una sustancia básica anterior a la razón, es decir, en la percepción, la sensación, "un instinto natural, que ningún razonamiento o proceso de pensamiento puede producir o impedir." Es un sentimiento intenso y fácilmente diferenciable. Nadie duda a la hora del odio. Las ideas dependen pues de las sensaciones y las impresiones. Johann Georg Hamann negaba la posibilidad de que el lenguaje lógico diera cuenta de las conexiones ontológicas de las esencias eternas. Se opuso siempre a la pretensión de explicar el mundo moral como un sistema, expresado en un lenguaje claro y distinto. En Hamann está el origen de la comprensión (*Verstehen*) como forma de conocimiento profundo.

La utopía del progreso le merecía desprecio por la ingenuidad e insensatez en la que pretendían fundamentar el conocimiento. Escribe Hamann: "...tres cosas las que no puedo comprender, posiblemente cuatro: un hombre de sano juicio que busque la piedra filosofal, la cuadratura del círculo, la extensión de los mares y un hombre de genio que siga la religión de la sana razón." Para Isaiah Berlin, historiador de la ideas, Hamann es "la fuente olvidada" de un movimiento que se extendió por todas las Europas. Y todas las Américas, añadido.

La teoría política proveniente de la Ilustración le parece al teólogo de Königsberg una maquinaria que condena al hombre al fatalismo moral. Es la subversión de los valores de la ciencia que, de complemento de la creación, se convierten en su dictadora. Por ello es considerado como el padre del irracionalismo político: La contrailustración. Para una aproximación al tema Cfr., Isaiah Berlin, *El mago del norte, J.G. Hamann y el origen del irracionalismo moderno*, Tecnos, España, 1997. Traducción, introducción y notas de Juan Bosco Díaz-Urmeneta Muñoz.

Esto es el nuevo romanticismo, que busca, defiende y rescata no a la conciencia del hombre, no al individuo, no a lo que separa y aísla, sino a lo que liga. Romanticismo que no enarbola la bandera de la pasión individual, del sentimiento oprimido, del yo en libertad, como en el diecinueve, sino la del instinto, la de la sensación, la de lo más antiguo: esa solidaridad carnal, remota y pura que, de un modo oscuro, nos hace hermanos del hombre y nos da la clave de nuestra semejanza bajo la gran noche amenazante.⁷³⁷

No la disyunción epistemológica sino la conjunción. La solidaridad carnal alude a la pertenencia originaria a un mismo cuerpo, a una misma raíz, sin la cual las sombras dominarán la historia de los humanos. No es un romanticismo protagonizado por el resentimiento oscuro y el individualismo extremo sino por la voz de los instintos que se resuelve en la fraternidad humana.

La claridad de ideas que Octavio Paz tiene del romanticismo alemán y de la experiencia poética no es simétrica con el de su pensamiento político. La pregunta por la esencia de la poesía es anterior a cualquier intento de comprensión de lo político. Aunque en 1936 haya escrito poemas en defensa de la República española y en 1937 haya vivido, en Yucatán, la experiencia de dar clases en una escuela secundaria socialista y luchado fugazmente en España contra Franco, para ese tiempo sus ideas políticas no tenían la madurez de su formación estética y filosófica. Ya conocía a Heidegger por esos años, pues era amigo y editaba y publicaba ensayos de la mayoría de los integrantes del grupo filosófico Hiperión de la UNAM.

Octavio Paz busca, por encima de todo, poetizar el cosmos. Y poetizar al mundo no era fácil o, más bien dicho, era una empresa hartamente espinosa en un tiempo sitiado por la sombría pesadilla de los totalitarismos. Octavio Paz vivió la experiencia del fascismo en España. La libertad era una carencia o una frágil presencia amenazada por los cuatro costados.

Cinco años después escribe un ensayo memorable en el número cinco de *El hijo pródigo: Poesía de soledad y poesía de comunión* (1942). En ese ensayo de juventud el poeta critica severamente a la sociedad capitalista que convierte en mercancías a los humanos. La misma poesía es cortejada inútilmente, con falsas alabanzas, por el capitalismo. Lo cierto

⁷³⁷ Octavio Paz, "Vigilias III", en *Primeras letras (1931-1943)*, Fondo de Cultura Económica, México, 1988, p.91. Selección, introducción y notas de Enrico Mario Santí.

es que la poesía y el arte resultan un despilfarro vital para la prisa capitalista, pues la embriaguez dionisiaca no puede ser compatible con la eficacia y la eficiencia del mercado.

En el sistema capitalista todo ocurre en defensa del instinto burgués por excelencia, que se traduce en “un sistema social basado sólo en la conservación de todo y especialmente de las ganancias económicas”: el instinto de conservación. La de Paz es una crítica con ecos nietzscheanos, a la que habría que agregarle algunas preguntas que Nietzsche elabora sobre el instinto de conservación en *Aurora*: ¿conservación para qué?, ¿promoción de la humanidad hacia dónde?, ¿al grado supremo de felicidad individual?

Son interrogantes que develan los menesterosos fundamentos del tiempo moderno.

Octavio Paz elige una forma agonista de estar y participar en el mundo. En parte es la tradición poética española del Siglo de Oro la que nutre sus reflexiones filosóficas e históricas posteriores. Se trata de fundir, de hacer pensables en unidad, los extremos contrarios: *una poesía de comunión (mística)* y *una poesía de soledad (profana)*. El poeta mexicano encuentra una forma de participación del ser humano en la historia: entre el éxtasis divino de San Juan de la Cruz y la soledad profana de Francisco de Quevedo.

En ese ensayo Octavio Paz incursiona desde la poesía en la filosofía de la historia. Se hace la pregunta por el ser. Escribe, de manera similar a Sloterdijk, que para que en la historia de la humanidad ocurra la integración “será menester un hombre nuevo y una nueva sociedad, en la que la inspiración y la razón, las fuerzas irracionales y las racionales, el amor y la sociedad, lo colectivo y lo individual, se reconcilien.”

La primera referencia al romanticismo alemán que uno puede encontrar en la obra de Octavio Paz es justamente la del irónico Heinrich Heine. Es en *Luna silvestre* (1932-1933) cuando, a modo de epígrafe, cita a Heine: *de día era una pálida y lánguida luna, / de noche era un ardiente sol*. Merodeaba el poeta los 18 años.

No es posible saber cómo conoció y menos aún con qué profundidad a Heine, pero se puede especular que cuando Octavio Paz lee la filosofía poética que Juan David García Bacca despliega en los comentarios introductorios a *Hölderlin y la esencia de la poesía*, en 1944, doce años después de *Luna silvestre*, la pregunta por el ser ya templaba sus versos: entre los signos de los dioses y la voz del pueblo.

Entre la piedra y la flor.

El poeta mexicano descubre, con Hölderlin, que el diálogo de los hombres es, simultáneamente, permanencia y fugacidad. La palabra y los signos entramados en su poesía, en sus ensayos, y en su crítica, aspiran, como el propio Hölderlin vislumbró, a "...hacer que lo celestial - por naturaleza pasajero-permanezca." Robert Hozven, en un estudio publicado por El Colegio Nacional, no duda en identificar la obra de Octavio Paz con el espíritu del presente perpetuo.⁷³⁸ El instante presente, que funde las dimensiones del tiempo y abre las posibilidades al Ser, ofrece a Heidegger:

la posibilidad de unificarse sobre lo permanente. Somos un diálogo desde el tiempo en que "El tiempo es". Desde que surgió el Tiempo, y se lo detuvo, *somos* nosotros, desde ese momento, históricos. Y ambas cosas: ser *un* diálogo y ser históricos, son igualmente antiguas, pertenencias la una de la otra, una y la misma.⁷³⁹

Detener lo permanente del vertiginoso caudal es fundar el Ser. La Poesía es justamente eso: la fundación del Ser por la Palabra. Por ello el *Dasein* resulta de naturaleza poética y la historia encuentra en ella, enfatiza Hölderlin y repite Heidegger, "el fundamento y soporte..." Una base de viento, como lo escribió Herder.

La poesía como puente entre la historia y la filosofía. La historia se ocupa de *lo real de hecho*, de cómo ocurrieron los sucesos. La poesía, en sentido contrario, de los deseos de otra realidad. La poesía es capaz, escribe García Bacca, de crear las utopías más hermosas.

El poeta es, en ese sentido, un hombre de deseos.

A diferencia del pensamiento clásico de Aristóteles, Friedrich Hölderlin piensa que la esencia de la poesía no es universal. Para Hölderlin la esencia de la poesía no es "... un concepto intemporalmente válido" sino histórico y el tiempo nuestro sólo admite una definición: es el tiempo de la indigencia.

Cuando los dioses se fueron y todavía no aparecen los nuevos.

Martin Heidegger lo deja muy claro: "la esencia de la poesía, tal cual la funda Hölderlin, es en grado sumo un acontecimiento histórico, y por ser esencia histórica es la única esencia esencial."

⁷³⁸ Robert Hozven, *Octavio Paz, viajero del presente*, El Colegio Nacional, México, 1994.

⁷³⁹ *Ibid.*, p.27.

No el hombre sin rostro y universal. Por el contrario, el poeta o el filósofo como existencias individuales: Hölderlin para Europa y, agrega García Bacca, Antonio Machado para Hispanoamérica. Ellos son en sus respectivas tradiciones, la esencia de la poesía y los poetas de los poetas.

En la introducción que precede la traducción de la *Poética* de Aristóteles, Juan David García Bacca aborda, en debate con las ideas de Aristóteles, una de las preguntas que Octavio Paz adoptó como aguijón vital: ¿Cuál es la relación de la poesía con la historia y la filosofía?

Serán los temas que Paz aborde en *El arco y la lira*: el poema, la revelación poética y poesía e historia.

En una inteligente entrevista, hecha por Julián Ríos, Octavio Paz reconoce que en sus primeras reflexiones sobre la esencia de la poesía está la presencia “decisiva” de un ensayo primordial de Antonio Machado: *La heterogeneidad del ser*.

Dice Paz que en *El arco y la lira* y en *El laberinto de la soledad* es notoria la influencia de sus reflexiones, no así de su poesía. En Antonio Machado encuentra una pluralidad de voces en prosa, pero una sola voz en poesía. En cambio Pessoa, continúa Paz, contiene una pluralidad poética. En pocas palabras, “Machado pensó la pluralidad: Pessoa la vivió, la padeció...y este tema de la pluralidad de autores dentro de un autor y de poetas dentro de un poema nos lleva a la combinatoria y nos lleva a *Renga*”.⁷⁴⁰

Desde luego, sería una barbaridad no mencionar a Cervantes y la tradición mística de la España del Siglo de Oro que representa una de las fuentes de inspiración juvenil. Recuerdo aquí, por si hiciera falta, que el romanticismo alemán contempla extasiado el misticismo español. Quizá habría que decir con Menéndez Pelayo que el romanticismo alemán no llega, sino que regresa a España. ¿Cómo inició Octavio Paz sus andanzas?

Uno de los años más jugosos en sus diletancias por los campos de la filosofía fue 1943. La lectura de los *Los presocráticos* y de Heidegger, junto con los místicos españoles, serán motivo de profundas reflexiones dirigidas centralmente a vincular la poesía y la filosofía. Juan David García Bacca está muy presente en estos ardilleos por las nueces y bellotas de lo infinito romántico. En la reseña al libro *Los presocráticos. Jenófanes, Parménides, Empédocles*, Colección de textos clásicos de la filosofía que tradujo, prologó y comentó Juan David y

⁷⁴⁰Cfr., *La gaceta, Octavio Paz (1914-1998)*, Fondo de Cultura Económica, número 130-131, junio-julio de 1998.

publicó el Colegio de México, en 1943, Octavio Paz adelanta un pensamiento hamanniano que sostendrá toda la vida:

La filosofía se inicia como un desprendimiento de la poesía. Y sólo hasta muy avanzado su desarrollo logra expresarse en sus propios términos y con total independencia. Este divorcio no las beneficia: la poesía pierde alguno de sus atributos proféticos; la filosofía su capacidad de contagio, su humedad espiritual, su erotismo. De esa discordia, cáncer de la cultura moderna, nacen el furor abstracto y la compensadora ola de irracionalismo que luego se apodera de las almas (...) Volver a ellos -se refiere a los presocráticos- es intentar la reconquista de esa perdida unidad de visión que permite contemplar al mundo con ojos humanos, de poeta-filósofo y no de miope especialista.⁷⁴¹

Volver a pensar el misterio del ser de manera póstica, erótica, humana. El miope especialista busca distinguir las verdades claras y distintas que, analizando, destrozando, violentando su objeto de estudio, den sentido al conocimiento científico. El resultado es una verdad reconstruida con los trozos inánimes de los miembros primero cercenados. Por ello la unidad de visión del todo orgánico, el agonismo armónico, es una idea a la que se debe retornar. ¿Cuál es el origen del poeta-filósofo?

La presencia del poeta-filósofo y del poeta-profeta es una imagen del pensamiento fundacional del romanticismo alemán. Como ya vimos, Johann George Hamann presintió la fusión como destino de la poesía. Friedrich Hölderlin sostiene igualmente la idea de *Belleza* lo une todo. Y escribe “..que el más alto acto de la Razón, en cuanto que ella abarca todas las ideas, es un acto estético, y de que la *verdad* y el *bien* sólo en la *belleza* están hermanados”.

El filósofo, escribe Hölderlin, necesita la mirada estética del poeta. Con ella multiplica su potencia. Los filósofos deben serlo del espíritu, pues la del espíritu será siempre una filosofía estética. Quién podría negar que un himno estético preside los ensayos históricos y políticos de Octavio Paz.

Los ensayos pacianos en torno a la filosofía de la historia de México y del mundo son, a un mismo tiempo, la mirada poética y la crítica sensible a la fría deshumanización

⁷⁴¹ Octavio Paz, "Los presocráticos: Jenófanes, Parménides y Empédocles", en *El hijo pródigo*, año I, núm. 7, octubre de 1943, pp.60-61. Y en *Obras Completas, t.13, Miscelánea 1. Primeros escritos*, Fondo de Cultura Económica, México, 1998, p.330.

producida por la razón y el progreso, por la delirante voluntad de poder de la Era planetaria. Son críticas que desnudan la hipocresía artificial -¿último reducto de la moral?- de los poderosos de nuestro tiempo. Es un incómodo recordatorio de las ruinas y miserias que pueblan nuestro rededor, de la infalibilidad del tiempo para convertir la historia en cementerio de ilusiones.

En mucho sentidos la de Paz es una crítica histórica cercana a la novena tesis de *Sobre el concepto de historia* de Walter Benjamin (1940). La de Benjamin es una tesis que se sostiene sobre la alegoría del *Ángel novus* de Paul Klee: contra el progreso.

Conviene aquí recordar que una buena parte de la reacción romántica se fraguó contra la ética de Emmanuel Kant. El debate de Hölderlin, igual que el de su maestro Schiller, ensartaba las cuentas alrededor de la idea de Humanidad mientras que Kant terminó por elevar el Estado a la esfera de imperativo categórico. Ni para Goethe ni para Schiller, y menos para Hölderlin, la libertad del acto estético debía subordinarse al orden jurídico o al deber estatal. Una suerte de Antígona (*antigotten*) defendiendo con su vida el derecho a la sacrosanta intimidad contra la invasión del Estado.

Con el Estado la naturaleza del arte perdía su fundamento: la libertad creadora.

Los románticos afirmaban, por encima del Estado, al yo parte de la naturaleza. Una voluntad palpitante que primero, antes que conocer, siente. En un texto fundamental, aunque de autoría polémica, pues se argumenta que lo redactó Schelling inspirado en las ideas de Holderlin, queda escrito lo siguiente:

...una ética. Puesto que la metafísica toda en el porvenir se remite a la moral (de lo cual Kant con sus dos postulados prácticos ha dado sólo un *ejemplo*, no ha *agotado* nada), esta ética no será otra cosa que un sistema completo de todas las ideas o, lo que es lo mismo, de todos los postulados prácticos. La primera idea es, naturalmente, la representación de *mí mismo* como de una esencia absolutamente libre. Con la esencia libre, consciente de sí, sale a la luz todo el mundo —sale a la luz a partir de la nada —la única verdadera y pensable *creación a partir de la nada*...De la naturaleza llego a la *obra del hombre*.

La idea de la humanidad primero —quiero mostrar que no hay idea de *Estado*, porque el Estado es algo *mecánico*, como tampoco hay una idea de una *máquina*. Sólo lo que es objeto de *libertad* se llama idea. ¡Tenemos, pues, que ir más allá del Estado! ⁷⁴²

⁷⁴² Friedrich Hölderlin, “Proyecto”, en *Ensayos*, *Op.cit.*, pp.29-30.

En este *Proyecto (Die älteste Systemprogramm, 1795)* medular se reconoce un punto de partida en la representación de la mismidad como “esencia absolutamente libre”, dotada de autoconciencia de su esencia libertaria se abre, se devela el mundo y en el claro se presenta “la única verdadera y pensable creación a partir de la nada”: de la Naturaleza a la obra del ser humano, el cuidado del ser y a la idea de humanidad.

La esencia libre de los humanos como la condición de existencia de la Idea es el primer programa del romanticismo alemán. En él se critica severamente la idea de tratar a los hombres como engranajes del Estado. Con el programa se pretende “... sentar los principios para una nueva *historia de la humanidad*, y desnudar hasta la piel toda la mísera obra humana del Estado, Constitución, Gobierno, Legislación.”

El poeta exalta la libertad de todos los espíritus “que portan en sí el mundo intelectual y que no deben buscar *fuera de sí* ni Dios ni inmortalidad.” En Hölderlin la *Belleza* es el principio de comunión con lo Único, es la fuerza motriz que hace posible la amorosa reunión entre el Uno y el Todo: una diversidad en agónica armonía.

El retorno del poeta y el artista a la edad de oro, en que eran iguales a los dioses, es un acto estético, La belleza es el pasaporte a la perdida unidad, “...el primer hijo de la belleza humana, de la belleza divina, es el arte. En él rejuvenece y se perpetúa a sí mismo el hombre divino.” Escuchemos a Hölderlin:

Finalmente la idea que lo une todo, la idea de la belleza, tomada la palabra en su sentido más alto, platónico. Estoy convencido de que el más alto acto de la Razón, en cuanto que ella abarca todas las ideas, es un acto estético, y de que la *verdad* y el *bien* sólo en la *belleza* están hermanados. El filósofo tiene que poseer tanta fuerza estética como el poeta. Los hombres sin sentido estético son nuestros filósofos de la letra. La filosofía del espíritu es una filosofía estética.⁷⁴³

La riqueza espiritual proviene del sentido estético. Ni la historia puede ser comprendida con riqueza sin él. La oscuridad es el fin de quienes sólo se limitan a los datos y las estadísticas. Escribe Hölderlin: “La poesía recibe de este modo una más alta dignidad, vuelve a ser al final lo que era al principio –*maestra de la humanidad*, pues ya no hay filosofía, ya no hay historia, solo la poesía sobrevivirá a las demás ciencias y artes.”⁷⁴⁴

⁷⁴³ *Ibid.*, p.30.

⁷⁴⁴ *Ibid.*, p.30.

Ahí se encuentran las fuentes de la prosa poética y filosófica de Octavio Paz.

Juan David García Bacca escribe en su comentario "Poeta y Pueblo" que la colectividad humana se transforma en pueblo hasta que han logrado "poblar todo, hasta la tierra - sus ríos, montañas, cuevas, bosques, picos, árboles...-, de leyendas, historias, mitos, apariciones, fantasmas, poemas, música, religión..." La idea es encontrar un tono que permita al poeta, con su voz, con su palabra, poblar, "...hacer habitable la tierra."

No otro es, me parece, el programa paciano que con hilo invisible o apenas perceptible teje la paradójica coherencia de su poética y de sus ensayos: poesía y mito se entrecruzan finamente no sólo en su poesía sino en obras fundamentales sobre la pregunta ontológica existencial por México. Pienso en *El laberinto de la soledad*, *Posdata* y *El ogra filantrópico*.

Octavio Paz lee entonces, de la mano de Juan David García Bacca, los signos, y comprende que hacer poesía es, como escribe Heidegger, un hablar y nombrar "inofensivo e ineficaz" para la acción. Pero al tiempo sabe que el testimonio de su "realidad de verdad", con voluntad de libertad y lenguaje engarzadas, habitan el transcurrir de la historia, son un tiempo histórico.

Octavio Paz rechaza por todos los medios el sentido de utilidad que conlleva la idea del progreso. Al comentar, por ejemplo, la caída del socialismo realmente existente y la vuelta al predominio del mercado en el mundo occidental escribe "el mercado es un mecanismo eficaz, pero, como todos los mecanismos, no tiene conciencia ni tampoco misericordia." El mercado es impersonal, "sin rostro, sin alma y sin dirección" y por ello la amenaza contra el arte ya no proviene de una doctrina o de un partido político, sino del funcionamiento de los engranes económicos, de la ciencia y la técnica mismas.

En un texto inédito encontrado en la Fundación María Zambrano, fechado en 1964 y publicado por la revista *Vuelta* en julio de 1995 (núm, 224), la ensayista enlaza los nombres de Luis Cernuda y de Octavio Paz en una sola búsqueda: la raíz del hombre. No es la influencia de uno sobre otro, advierte, el "íntimo parentesco" reside en la misma desalmada realidad contemporánea que los obliga a descender a los infiernos, al laberinto de sus propios infiernos. Más aún, piensa que toda la obra poética del mexicano debiera llevar el nombre de aquel poemario temprano de Octavio Paz. *Raíz del Hombre*.

Escribe Zambrano:

Desde el Romanticismo se han ido verificando diversos descensos a los infiernos; infiernos del alma asfixiada, de lo no dicho, de lo imposible de expresar, de la blasfemia misma...En todo caso, una visita a los infiernos parece obligada; una larga, lúcida visita a todos sus laberintos infernales donde el bien y el mal presentan otras caras, y todo parece intercambiable; donde las definiciones racionales y establecidas pierden su vigencia; donde todo lo que se sabe se olvida, porque lo olvidado vuelve y se presenta en una memoria continua, sin principio, ni fin: sin punto de referencia.⁷⁴⁵

Ese es el viaje que la filósofa observa en *El laberinto de la soledad*. Es un sueño lúcido en el que se funden, como ocurre con Dante, la poesía y la filosofía. En pocas palabras, es un sueño que palpita de vida en la vigilia, la pretensión de esclarecer la oscuridad sin alumbrarla: "...donde reside la verdad de nuestra vida; el lugar de nuestro infierno, que es el mismo de nuestro paraíso." Es un lugar que sólo una poesía atravesada de pensamiento, como la de Paz y Cernuda, y como la escritura de ella misma, pueden alcanzar: poesía y filosofía en comunión.

La poesía de Octavio Paz le parece a Zambrano "algo muy esencial en el mundo de la poesía en idioma castellano" Habrá que poner los ojos y los sentidos en la idea de esencial que Zambrano descubre en Paz. La aventura que la obra de Octavio Paz encarna. Ello en la medida en que existe una actitud vital: ir a la raíz del hombre sin una guía de contenidos determinada y, quizá lo más importante, sin prefigurar el horizonte en que esa clara oscuridad aparecerá.

Para María Zambrano el libro de Octavio Paz está escrito con naturalidad, no es el frío mundo de las causas y los efectos, menos de los conceptos con aspiración de sistema. *El laberinto de la soledad* está escrito con "categorías de vida", expresión de lo sagrado. Un templo vacío, sin dioses, es la soledad que carcome la vida del hombre moderno. En el descenso a los infiernos Octavio Paz se busca a sí mismo, pero persigue con espíritu piadoso un alma para el hombre. La influencia de *El Hombre rebelde* de Albert Camus es muy clara en esta obra.

La transterrada española piensa que cuando la filosofía abandone "su tendencia innata a la violencia y el poder" podrá comulgar entonces con la poesía. Será en *Claros del bosque*,

⁷⁴⁵ María Zambrano, "Un descenso a los infiernos", en revista *Vuelta*, núm.224, julio, 1995, México, p.16.

aparecido de 1977, donde la razón poética es fundida al misticismo y alcanza con ello una prosa de elevación extática.

La influencia poética más profunda sobre la forma y el fondo de la poesía de Octavio Paz fue la de Luis Cernuda -traductor de Hölderlin. En la crítica que Paz hace de algunos de los poemarios del español advierte que la influencia benéfica del romanticismo alemán es transparente, en opinión de Paz, en *Los placeres prohibidos*, *Un río, un amor* y *Donde habite el olvido*. En esos poemas aparece el Estado como encarnación del gris afán humano por ordenar la convivencia humana.

En poemas como "Donde habite el olvido" es la afirmación por la negación del sujeto. El ser como "...memoria de una piedra sepultada entre ortigas/ sobre la cual el viento escapa a sus insomnios.../Donde mi nombre deje/ al cuerpo que designa en brazos de los siglos/ donde el deseo no exista..." Donde habite el olvido. Allí donde la libertad volverá a ser naturaleza. Donde la realidad y el deseo se encarnan. El hombre se disuelve en la bruma de la inocencia, de la infancia, de lo originario, de la naturaleza, para renacer en otro comienzo. La risa y el baile. Friedrich Hölderlin, Heinrich Heine y Friedrich Nietzsche: una sabia combinación de poesía y filosofía.

La poesía de Cernuda, dice Paz, "contribuyó a iluminarme por dentro y me ayudó a decir lo que quería." Con ello confiesa Paz no sólo su amistad hacia un hombre que había confiado incondicionalmente en él sino hacia una tradición poética y filosófica de raíz plural: el romanticismo alemán.

Años después, en *Los hijos del Limo* (1971), Octavio Paz muestra una lectura muy atenta del *Hiperión* de Hölderlin. Destaca la doble misión del héroe: El amor a la libertad (fundar una comunidad de hombres libres) y el amor por Diótima (unidos por la poesía). La comunidad del tiempo venidero necesita de la poesía como medidora entre lo sagrado y la historia y, de esa manera, se convierte en "el verdadero fundamento de la comunidad...Hiperión, es decir, Hölderlin, quiere construir en este mundo su ideal de belleza y felicidad." Y esa nueva realidad, el nuevo comienzo, lo construye con palabras que son puentes entre la realidad y el deseo. Un salto sobre el abismo.

En el romanticismo alemán encuentro los fundamentos para seguir pensando en las posibilidades de un viraje para la historia de la verdad del ser. No estoy solo. Michel Maffesoli, por ejemplo, escribe que el sentimiento trágico de la existencia –fundamento

del romanticismo alemán- regresa nuevamente a la escena histórica del presente y, con esa expresión estética, renace la posibilidad de “el reconocimiento de una lógica de la conjunción (y...y)” por encima de una lógica de las disyunciones.

Ahora bien, la reflexión plural sobre los horizontes del ser histórico fundamenta el desarrollo de nuevos caminos para la construcción de mejores instituciones políticas que den forma a otros nuevos funcionamientos de organización social; quiero decir, menos dominados por el nihilismo activo de sus impersonales laberintos. Menos dominados por la vanidad egocéntrica de tener la razón y por la voluntad sistemática de ir contra los otros para negarlos existencialmente –nuda vida-, para hacerlos invisibles o para, en el extremo, hacerlos encarnar en la imagen de lo sospechoso y hasta repugnante –como ocurre con los indocumentados mexicanos en Texas y Arizona. Un retrato a vuelapluma del extravío del ser.

Desde el pluralismo como fundamento existencial es posible pensar de manera más incluyente y fecunda, por ejemplo, el espinoso tema de las libertades humanas y la justicia social que el Estado contemporáneo no ha podido resolver dentro de los marcos epistemológicos basados en la homogeneidad monolingüe, abstracta, universal y logocéntrica, de la reflexión jurídica predominante.

Luigi Ferrajoli lo ha mostrado suficientemente en la periodización que hace de las formas jurídicas que adoptó el Estado moderno para desvalorizar, invisibilizar y hasta desaparecer la diversidad cultural.

El Estado contemporáneo arrastra una deuda de justicia social con las culturas, pueblos y comunidades indígenas, afrodescendientes y grupos minoritarios que no podrá saldar mientras prevalezcan los restos, mientras no se disuelva el sustento epistemológico del derecho que no reconoce ni valora, y menos hace vinculantes y exigibles, los derechos sociales fundamentales de las diferencias: la garantía de una existencia digna para los seres humanos olvidados hasta por el keynesiano Estado del Bienestar. Se trata de la dignidad del ser humano y la dignidad de las culturas.

La matriz jurídica y el núcleo del derecho liberal es el individuo y corresponde al Estado garantizar las libertades individuales, negativas, de los ciudadanos. El modelo filosófico y jurídico que nace de ese principio es un Estado con base en la idea de una nación

homogénea, monocultural, monolingüística y logocéntrica. Es la metafísica de la subjetividad, la idea del yo que dirige la barca de la historia hacia la salvación: el orgulloso antropocentrismo.

En sentido contrario, las demandas de derechos y libertades de las culturas y grupos minoritarios de nuestro tiempo aspiran a la construcción de formas jurídicas y vivenciales en las que aparezcan, en términos de equidad y justicia, las diversas representaciones culturales. Hablo del Estado garantista que parte de un principio pluralista fundamental: la valorización jurídica de las diferencias. La normatividad del Estado liberal parte de la uniformidad de los sujetos del derecho, por ello legisla con criterios abstractos y universales. El Estado garantista que piensa Luigi Ferrajoli parte del reconocimiento de las diferencias y desigualdades de los pueblos y comunidades minoritarias y, por consiguiente, en la elaboración de las leyes y normas concretas y particulares, como los usos y costumbres de los habitantes de las comunidades y culturas originarias: como garantía jurídica. El asunto es que la matriz paleoliberal prevalece y los derechos colectivos, los derechos culturales, sociales, políticos, económicos de esos millones de seres en el mundo levanta un grito de indignación que yo comparto.

Recientemente Amartya Sen, premio Nobel de economía, ha combinado con mucha fortuna en *La idea de la justicia* dos fuentes epistemológicas aparentemente contradictorias, la occidental y la hindú, para abordar uno de los temas centrales del mundo contemporáneo, pues “la justicia no puede ser indiferente a las vidas que las personas pueden realmente vivir...las libertades que realmente tenemos para escoger entre diferentes modos de vida. La libertad de escoger nuestras vidas.”

Amartya Sen entabla un diálogo entre la sabiduría tradicional de la India y las teorías clásicas de la justicia, en particular con la visión de John Rawls. Rawls apunta hacia una idea de la justicia comparativa, con la posibilidad de pensar en formas organizativas imaginativas y novedosas y, en consecuencia, con la construcción de instituciones y políticas públicas vinculadas a las necesidades sociales particulares: la diversidad de las fuentes, escribe Sen, enriquece la democracia.

Tomando de la literatura sánscrita una distinción tradicional de la justicia, Amartya Sen menciona el significado del término *niti* que se refiere a la idoneidad de las instituciones y la expresión *nyaya* “que entraña un concepto comprensivo de la justicia realizada...En esta línea, las funciones de las instituciones, las reglas y la organización, a pesar de su importancia, han de ser evaluadas... y están ligadas de manera ineludible al mundo que realmente surge y no sólo a las instituciones o reglas que tenemos por casualidad.” Convergencia de ideas y conceptos occidentales y orientales. Simetrías epistemológicas que pueden ser mejor pensadas desde el perspectivismo plural que se desprende de los fundamentos del romanticismo alemán: de la unidad entre el pensar poético y el pensar filosófico.

Desde la filosofía jurídica que reflexiona sobre los derechos sociales fundamentales hasta la reciente idea de la justicia comparativa de Amartya Sen, pasando por la discriminación de las otras epistemologías, llegamos al reconocimiento de que existe un predominio avasallador de una perspectiva jurídica y moral de los sujetos que corresponde al periodo paloliberal del derecho. También es posible hablar de la valorización jurídica de las diferencias y de las enriquecidas miradas que de la justicia se obtienen en el diálogo, escuchando los unos a los otros, por ejemplo, en el saber tradicional de los pueblos indígenas y afrodescendientes de América.

Mientras ese viraje del ser no ocurra, seguiré pensando, con Sloterdijk y Onfray, que el proyecto de humanidad del mundo occidental tiene muy poco o nada que ofrecer al Medio Oriente, África, Asia o a las culturas indígenas y afrodescendientes del continente americano.

El paisaje por todas partes retrata poblaciones empobrecidas y desangradas hasta el extremo de arrancarles lo que de divino tiene el ser humano, la lengua y la cultura y, con ellas, la belleza de elegir la vida propia en libertad.

Bibliografía

Adorno, Theodor W. y Horkheimer, Max. *Dialéctica del iluminismo*, Sudamericana, Buenos Aires, 1987. Traducción de H. A. Murena.

-----*Notas sobre literatura*, Ediciones Akal, Madrid, 2003. Traducción de Alfredo Brotons Muñoz.

Aguilar Villanueva Luis, *Weber: la idea de ciencia social*, UNAM-Miguel Ángel Porrúa, México, 1989. Dos volúmenes.

Argullol, Rafael, *El Héroe y el Único. El espíritu trágico del Romanticismo*, Taurus, Madrid, 1999.

-----*La razón del mal*, Destino, Barcelona, 1993.

-----*Maldita Perfección, Escritos sobre el sacrificio y la celebración de la belleza*, Acantilado, Madrid, 2013.

Aristóteles, *Política*, UNAM, México, 2000. Traducción de Antonio Gómez Robledo.

-----, *Poética*, UNAM, México. Traducción de Juan David García Baca.

Badiou, Alain y Cassin, Bárbara, Heidegger. *El nazismo, las mujeres, la filosofía*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 2011.

Bartra, Roger, *El siglo de la melancolía. Textos Españoles y Novohispanos sobre las enfermedades del alma*, Universidad Iberoamericana, México, 1998.

-----*El duelo de los ángeles. Locura sublime, tedio y melancolía en el pensamiento moderno*, Fondo de Cultura Económica, México, 2006.

Benjamin, Walter, *Obras*, Abada, libro II, Vol. 2, Madrid, 2010. Edición española al cuidado de Juan Barja, Félix Duque y Fernando Guerrero

-----*Obras*, Abada Editores, libro II, Vol. 1, Madrid, 2010.

-----*Obras*, Abada Editores, libro I, Vol. 1, Madrid, 2010.

-----*Conceptos de filosofía de la historia*, Ediciones Terramar, La Plata, Argentina, 2007. Traducción de H. A. Murena y D.J. Vogelmann.

-----*Estética y política*, Los cuarenta, Buenos Aires, 2009. Traducción de Tomás Joaquín Bartoletti y Julián Fava.

Berlin, Isaiah, *Conceptos y categorías*, Fondo de Cultura Económica, México, 1983.

-----*Contra la corriente, Ensayos sobre historia de las ideas*, FCE, México, 2006.

-----*El mago del Norte, J.G. Hamann y el origen del irracionalismo moderno*, Ed. Tecnos, Madrid, 1997.

-----*El sentido de la realidad. Sobre las ideas y su historia*, Taurus, España, 1998.

-----*Impresiones personales*, FCE, México, 1984.

-----*Karl Marx*, Alianza, España, 2009. Introducción de Alan Ryan. Traducción de Roberto Bixio. Edición a cargo de Ángel Rivero.

-----*Karl Marx*, OPUS, Oxford, 1978. Edición de Keith Thomas y J. S. Weiner.

-----*Las raíces del romanticismo*, Madrid, Taurus, 2000.

-----*The roots of romanticism*, Chato and Windus, London, 1999.

-----*Pensadores rusos*, FCE, México, 1985.

-----*Sobre la libertad*, Alianza, Madrid, 2008. Edición de Henry Hardy.

Traducción de Julio Bayón, Ángel Rivero, Natalia Rodríguez, Belén Urrutia.

-----*The crooked timber of humanity*, Princeton University Press, New Jersey, 1990.
Editado por Henry Hardy.

-----*Vico y Herder. Dos estudios en la historia de las ideas*, Cátedra, Madrid, 2000.
Edición de Henry Hardy, traducción de Carmen González del Tejo.

-----*Enlightening. Letters 1946-1960*, Chatto and Windus, UK, 2009. Editado por
Henry Hardy and Jennifer Holmnes.

Bertaux, Pierre, *Hölderlin ou Le temps d'un poète*, Gallimard, Francia, 1983.

Blake, William, *El matrimonio del cielo y del infierno*, Hiperión, Madrid, 2001.

-----*El libro de Urizen*, Hiperión, Madrid, 2002.

Bloom, Harold, *El canon occidental*, Anagrama, España, 2002.

-----*Poesía y represión. De William Blake a Wallace Stevens*, Adriana Hidalgo, Buenos
Aires, 2000.

-----*Shakespeare. La invención de lo humano*, Anagrama, Madrid, 2002.

-----*Romanticism and consciousness. Essays in criticism*, Edited by Harold Bloom, Yale,
University, 1970.

Boaventura de Sousa Santos, *Una epistemología del sur. La reinención del conocimiento y la
emancipación social*, Clacso y siglo XXI, México, 2009.

Böehme Jacob, *Tratado sobre el cielo y el infierno*, Vedral, España, 2003.

Botul, Jean-Baptiste, *La vida sexual de Immanuel Kant*, UNAM, México, 2004. Traducción y
prólogo de Dulce María Granja.

- Burke, Edmund, *Reflexiones sobre la Revolución en Francia*, Alianza, Madrid, 2003. Prólogo, traducción y notas de Carlos Mellizo.
- Caillois, Roger, *El hombre y lo sagrado*, FCE, México, 2004. Traducción de Juan José Domenchina.
- Calasso, Roberto, *Las bodas de Cadmo y Harmonía*, Anagrama, España, 2008.
- La literatura y los dioses*, Anagrama, Barcelona, 2002. Traducción de Edgardo Dobry.
- Camus, Albert, *El hombre rebelde*, Losada, Buenos Aires, 1953. Traducción de Luis Echávarri.
- Carlyle, Thomas, *Los héroes*, Ediciones Orbis, España, 1985.
- Cernuda, Luis, *Pensamiento poético en la lírica inglesa del siglo XIX*, Tecnos, Madrid, 2002.
- Cioran E. M, *La tentación de existir*, Taurus, Madrid, 1972.
- Colli, Giorgio. *El nacimiento de la filosofía*, Tusquets, México, 2009.
- La naturaleza ama esconderse*, Sexto Piso y CONACULTA, México, 2009.
- Platón político*, Sexto piso, México, 2011. Edición de Enrico Colli. Nota de Miguel Morey. Traducción de Jordi Raventós.
- La sabiduría griega*, tres tomos, Trotta, Madrid, 2010. Traducción de Dionisio Mínguez Fernández.
- Zenón de Elea*, Editorial Sexto Piso, México, 2006.
- Después de Nietzsche*, Anagrama, España, 1988.
- Curtius, Ernst Robert, *Literatura europea y Edad Media latina*, FCE, México, 1998. Traducción de Margit Frenk Alatorre y Antonio Alatorre.
- De la Botie, Etienne, *Discurso de la servidumbre voluntaria. También llamado contra uno*. Editorial Aidus, Mexico, 2001. Versión española, prólogo y notas de José de la Colina.

De Quincey, Thomas, *Los últimos días de Kant*, Coyoacán, México, 1999.

Del Barco, Óscar, *Exceso y donación, La búsqueda del Dios sin Dios*, Biblioteca Internacional Martin Heidegger, Buenos Aires, 2003.

-----*El abandono de las palabras*, Letra Viva/Biblioteca Internacional Martin Heidegger, Buenos Aires, 2010.

Dilthey, Wilhelm, *De Leibniz a Goethe*, FCE, México, 1943. Versión de José Gaos, Wenceslao Roces, Juan Roura y prólogo de Eugenio Ímaz.

-----*Hegel y el idealismo*, FCE, México, 1978. Traducción y epílogo de Eugenio Ímaz.

-----*La esencia de la filosofía*, Losada, Buenos Aires, 2003.

-----*Prólogo a Wallenstein*, Porrúa, México, 1984.

Elias, Norbert. *La soledad de los moribundos*, FCE, México, 2009. Prólogo de Fátima Fernández Christlieb. Traducción de Carlos Martín.

-----*El proceso de la civilización*, Fondo de Cultura Económica, México, 1992.

Eliot, T.S., *Función de la poesía y función de la crítica*, Tusquets, Barcelona, 1999. Traducción de Jaime Gil de Biedma.

Emerson, Ralph Waldo, *Selected Writings*, The New American Library, United States of America, 1965.

Esquilo, *Tragedias*, Gredos, Madrid, 2006. Traducción y notas de B. Perea. Introducción general de F. Rodríguez Adrados. Revisión de B. Cabellos.

Eurípides, *Tragedias*, Gredos, Madrid, 2006. Traducción y notas de A. Medina, J.A. López Pérez y J.L. Calvo.

Flitter, Derek, *Teoría y crítica del romanticismo español*, University Press Cambridge, Cambridge, 1995. Traducción de Benigno Fernández Salgado.

Foucault Michel, *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Pre-textos, España, 2000.

-----*Microfísica del poder*, La piqueta, Madrid, 1993.

-----*Una lectura de Kant. Introducción a la antropología en sentido pragmático*, Siglo XXI, Madrid, 2009.

Gadamer, Hans Georg, *Poema y diálogo*, Gedisa, Barcelona, 1999.

----- Los caminos de Heidegger,

García Bacca, Juan David (Selección, traducción y notas), *Los presocráticos*, FCE, México, 2002,

Gaos, José, *Introducción a El ser y el tiempo de Martin Heidegger*, FCE, México, 1996.

Garibay K., Ángel Ma., *Mitología griega. Dioses y héroes*, Porrúa, México, 2000.

Gil Villegas Francisco, *Los profetas y el Mesías. Lukács y Ortega como precursores de Heidegger en el Zeitgeist de la modernidad (1900-1929)*, FCE-Colmex, México, 1996.

Gimferrer, Pere, *Lecturas de Octavio Paz*, Barcelona, Anagrama, 1990.

-----*Radicalidades*, Península, Barcelona, 2000.

Geertz Clifford, *La interpretación de las culturas*, Gedisa, España, 1995.

Goethe W. Johann, *Obras Completas* (cuatro tomos), Editorial Aguilar, México, 1991. Recopilación, traducción, estudio preliminar, prólogos y notas de Rafael Cansinos Asséns.

Graves Robert, *The Greek Myths*, Penguin Books, United States of America, 1992.

-----*Mitos greco romanos*, Libros de la esfinge, Argentina, 2006.

-----*Los mitos griegos*, Alianza Editorial, Madrid, 1998.

Gray, John, *Isaiah Berlin*, Alfonso el Magnánim/IVEI, Valencia, 1996. Traducción de Gustau Muñoz.

Hamann, Johann Georg, *¿Qué es la ilustración?*, Ed. Tecnos, Madrid, 2007. Traducción de Agapito Maestre.

-----“*Aesthetica in Nuce: Rapsodia en prosa cabalística*” en *Caja negra. Revista de ciencias políticas y humanidades*, Número 6, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Puebla, 2007.

-----*Writings on Philosophy and Language*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007. Editado por Kenneth Haynes.

Hardy, Henry, “Isaiah Berlin: la clave de su pensamiento” en *Caja negra. Revista de ciencias políticas y humanidades*, BUAP, Núm. 1, enero-junio, Puebla, 2001.

Heidegger, Martin, *Hölderlin y la esencia de la poesía*, Anthropos, Barcelona, 1989. Edición, traducción, comentarios y prólogo de Juan David García Bacca.

-----*Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, Alianza Editorial, España, 2005.

-----*Los himnos de Hölderlin. “Germania” y “el Rin”*, Biblioteca Internacional Martín Heidegger, Biblos, Argentina, 2010. Traducción de Ana Carolina Riofrío.

-----*Nietzsche I*, Destino, Barcelona, 2001. Traducción de Juan Luis Vermal.

-----*Nietzsche II*, Destino, Barcelona, 2001. Traducción de Juan Luis Vermal.

-----*Poetry, Language, thought*, Perennial, New York, 2001. Traducción e introducción de Albert Hofstadter.

-----*Conceptos Fundamentales*, Ed. Altaya, Buenos Aires, 1994. Traducción, introducción y notas de Manuel E. Vázquez García.

-----*El ser y el tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1984. Traducción de José Gaos.

-----*Arte y poesía*, Fondo de Cultura Económica, México, 1971, Traducción y prólogo Samuel Ramos.

-----*Estudios sobre Mística Medieval*, FCE, México, 1999. Traducción Jacobo Muñoz.

Heine, Heinrich, *Alemania, un cuento de invierno*, Hiperión, Madrid, 2001. Traducción y notas de Jesús Munárriz.

-----*La escuela romántica*, Alianza Editorial, Madrid, 2010. Traducción de Manuel Sacristán (*La escuela romántica*) y Juan Carlos Velasco (*Anexos*)

-----*Alemania, Cuadros de viaje*, Porrúa, México, 1991. Prólogo de Maxime Alexandre. Traducción de M. García Morente y J. Pérez Bances.

-----*Sobre la historia de la religión y la filosofía en Alemania*, Alianza Editorial, Madrid, 2008. Traducción de Manuel Sacristán. Edición de Juan Carlos Velasco.

-----*Ludwig Börne, Un obituario*, Editorial Gorila, Buenos Aires, 2008. Introducción, traducción y notas de Miguel Vedda.

-----*Sueños y canciones*, El áncora ediciones, Bogotá, 1996. Traducción Luis Fayad.

Hegel, G.W.F, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, FCE, México, 1985. Tres tomos. Traducción Wenceslao Roces.

-----*Fenomenología del espíritu*, FCE, México, 1981. Traducción de Wenceslao Roces.

-----*Poética*, Ese servicios editoriales, Argentina, 2005. Traducción de Manuel Granell.

-----*Filosofía del derecho*, UNAM, México, 1975.

-----*El concepto de religión*, FCE, México, 1986.

Herder, Gottfried Johann, *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*, Losada, Buenos Aires, 1959.

-----*¿Qué es la ilustración?*, Tecnos, Madrid, 2007. Traducción de Agapito Maestre y José Romagosa.

-----*Obras selectas*, RBA, Barcelona, 2002. Prólogo, traducción y notas de Pedro Ribas.

-----*Filosofía de la historia para la educación de la humanidad*, Espuela de Plata, España, 2007.

-----*Philosophical writings*, Cambridge Texts in the History of Philosophy, United Kingdom, Cambridge, 2003. Editado por Michael N. Forster.

Hesíodo. *Teogonía*, UNAM, México, 2007. Estudio general, introducción, versión rítmica de Paola Vianello de Córdoba.

Hobbes, Thomas, *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, FCE, México, 1984. Traducción e introducción de Manuel Sánchez Sarto.

-----*Of Man. The Little, poore, nasty, brutish and short*, Penguin books, Estados Unidos, 2005.

Hölderlin, Friedrich, *Correspondencia amorosa*, Hiperión, Madrid, 1998. Edición y traducción de Helena Cortés Gabaudan y Arturo Leyte Coello.

-----*Correspondencia completa*, Hiperión, Madrid, 1990. Traducción e introducción de Helena Cortés Gabaudan y Arturo Leyte Coello.

-----*Emilia en vísperas de su boda*, Hiperión, Madrid, 1999. Introducción, traducción y notas de Anacleto Ferrer.

-----*Empédocles*, Hiperión, Madrid, 1997. Presentación, traducción y notas de Anacleto Ferrer. Prólogo de Michael Knaupp.

-----*Ensayos*, Hiperión, Madrid, 1997. Traducción, presentación y notas de Felipe Martínez Marzoa.

-----*Hiperión o el eremita en Grecia*, Hiperión, Madrid, 1988. Traducción y estudio introductorio de Carlos Durán y Daniel Innerarity.

-----*Hiperión*, Coyoacán, México, 2004. Traducción de Alicia Molina y Rodrigo Rudna.

-----*Las grandes elegías*, Hiperión, Madrid, 1998. Versión castellana y estudio preliminar de Jenaro Talens.

-----*Los himnos de Tubinga*, Hiperión, Madrid, 1997. Traducción y estudio introductorio de Carlos Durán y Daniel Innerarity.

-----*Poemas de la locura, precedidos de algunos testimonios de sus contemporáneos sobre los años oscuros del poeta*, Hiperión, Madrid, 1994. Traducción de Txaro Santoro y José María Álvarez.

-----*Poemas. Las primeras traducciones al castellano*, Hiperión, Madrid, 2004. Traducción de Fernando Maristany y Manuel de Montoliu, Edición de Anacleto Ferrer.

-----“Poesía”, en Revista *Letras Vivas*, México, 2000. Traducción de Rex Goldstein.

-----*Fiesta de la paz*, El Áncora, Editores, Bogotá, Colombia, 1995. Traducción y prólogo de Rafael Gutiérrez Girardot.

-----*Ensayos*, Ediciones Hyperión, Madrid, 1977. Traducción, presentación y notas de Felipe Martínez Mazoa.

-----*El archipiélago*, Alianza editorial, Madrid, 2001.

-----*Las grandes elegías*, Hiperión, España, 1998.

Homero, *Iliada*, Losada, Buenos Aires, 2006. Traducción de Luis Segalá y Estalella. Introducción y edición de Pedro Henríquez Ureña.

Hozven, Roberto, *Octavio Paz, viajero del presente*, El Colegio Nacional, México, 1994.

Huizinga, Johan, *Homo ludens. El juego y la cultura*, FCE, México, 2005. Traducción de Eugenio Ímaz.

Hume David, *Essays, moral, political and literary*, Liberty Fund, Indiana, 1987.

-----*Compendio de un tratado de la naturaleza humana*, en revista *Teorema*, Valencia, 1977.

-----*Del suicidio. De la inmortalidad del alma*, Océano, México, 2002. Edición, traducción introducción y notas de Rafael Muñoz Saldaña. Prefacio de James Fieser.

-----*An Enquiry Concerning Human Understanding*, Cambridge University Press, United States of America, 2009.

Ignatieff, Michael, *Isaiah Berlin. Su vida*, Taurus, España, 1999.

Ímaz, Eugenio, *El pensamiento de Dilthey*, COLMEX, México, 1946.

Jaeger, Werner, *La teología de los primeros filósofos griegos*, FCE, 1 México, 952.

-----*La teología de los primeros filósofos griegos*, FCE, México, 1998. Traducción de José Gaos.

-----*Paideia*, FCE, México, 1990.

Juanes, Jorge, *Hölderlin y la sabiduría poética*, Itaca, México, 2003.

-----Territorios del arte contemporáneo. Del arte cristiano al arte sin fronteras, BUAP-Universidad Michoacana de san Nicolás de Hidalgo-Itaca, México, 2010.

-----*Historia errática y hundimiento del mundo. Con Heidegger contra Heidegger*, Conaculta-Magenta, México, 2013.

Kant, Emmanuel, *Filosofía de la historia*, FCE, México, 1985. Prólogo y traducción de Eugenio Ímaz.

-----*Crítica del juicio*, Ed. Tecnos, Madrid, 2011. Edición de Juan José García Norro y Rogelio Rovira. Traducción de Manuel García Morente.

-----*La metafísica de las costumbres*, Altaya, Barcelona, 1993. Traducción y notas de Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho.

-----*Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, Istmo, Madrid, 1999. Traducción, comentarios y notas de Mario Caimi. Epílogo de Norbert Hinske.

-----*Crítica de la razón pura*, Editorial Taurus, México, 2006. Prólogo, traducción, notas e índices de Pedro Ribas.

-----*Crítica de la razón práctica*, Alianza Editorial, Madrid, 2004. Traducción de Roberto Rodríguez Aramayo

Mann, Thomas, *Consideraciones de un apolítico*, Capitán Swing libros, Salamanca, 2011.

Maffesoli Michel, *Elogio de la razón sensible. Una visión intuitiva del mundo contemporáneo*, Paidós, Buenos Aires, 1997.

-----*La tajada del diablo. Compendio de subversión posmoderna*, Siglo XXI, México, 2005.

-----*El nomadismo. Vagabundeos mediáticos*, FCE, México, 2005.

-----*El reencantamiento del mundo. Una ética para nuestro tiempo*, Dedalus, Buenos Aires, 2009.

-----*La transfiguración de lo político. La tribialización del mundo posmoderno*, Herder, España, 2005.

----- *El instante eterno. El retorno de lo trágico en las sociedades posmodernas*, Paidós, España, 2002.

-----*El tiempo de las tribus. El ocaso del individualismo en las sociedades posmodernas*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2004.

Margalit Edna y Avishai, *Isaiah Berlin. A celebration*, The university of Chicago Press, Great Britain, 1991.

Martínez Marzoa, Felipe, *Hölderlin y la lógica hegeliana*, La balsa de la medusa, Madrid, 1995.

Marx, Carlos, *El capital*, Fondo de Cultura Económica, México, 1976. Tres tomos. Traducción de Wenceslao Roces.

-----*Introducción General a la crítica de la economía política/1857*, Cuadernos de Pasado y Presente, Córdoba Argentina, 1971. Traducción de José Aricó y Jorge Tula.

-----*Contribución a la crítica de la economía política*, Siglo XXI editores, México, 1980. Edición, advertencia y notas a cargo de Jorge Tula. Traducción de Jorge Tula, León Mames, Pedro Scaron, Miguel Murmis y José Aricó.

-----*Elementos Fundamentales para la crítica de la economía política*, Siglo XXI editores, México, 1982.

Maquiavelo, Niccoló, *Il Principe*, Giulio Einaudi editore, Torino, 1995

Mas, Salvador, *Hölderlin y los griegos*, La balsa de la medusa, Madrid, 1999.

Milton, John, *Paradise Lost and other poems*, American Library, New York, 2003. Introducción de Edward M. Cifelli y notas de Edward Le Comte.

Nietzsche, Friedrich, *El nacimiento de la tragedia o Grecia y el pesimismo*, Editorial Alianza, Madrid, 2000. Introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual.

-----*Consideraciones intempestivas, 1. David Strauss, el confesor y el escritor (y fragmentos póstumos)*, Alianza, Madrid, 2000. Introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual.

-----*Así habló Zaratustra*, Alianza Editorial, Madrid, 2011. Traducción Andrés Sánchez Pascual.

-----*El anticristo*, Alianza Editorial, Madrid, 1983. Traducción Andrés Sánchez Pascual.

-----*Ecce Homo*, Alianza Editorial, Madrid, 1984. Traducción Andrés Sánchez Pascual.

-----*Crepúsculo de los ídolos*, Alianza Editorial, Madrid, 1979. Traducción Andrés Sánchez Pascual.

-----*La genealogía de la moral*, Alianza Editorial, México, 1995. Traducción Andrés Sánchez Pascual.

- Poesía Completa*, Editorial Trota, Madrid, 1998. Edición y traducción Laureano Pérez Latorre.
- Contra Wagner*, Editorial Siruela, España, 2002. Prólogo de Begoña Lolo, edición de Giorgio Colli y Mazzino Montinari. Traducción de José Luis Arántegui.
- El paseante y su sombra*, Editorial Siruela, España, 2003.
- Más allá del bien y del mal*, Altaya, España 1999. Traducción, introducción y notas de Andrés Sánchez Pascual.
- Homero y la filología clásica*, Ediciones clásicas, Madrid, 1995.
- Nolte Ernst, *Nietzsche y el nietzscheanismo*, Alianza, Madrid, 1995.
- Norbert, Elías *El proceso de la Civilización, Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1989.
- Novalis, *Himnos a la noche y Enrique de Ofterdingen* RBA editores, Barcelona, 1994.
- Nussbaum, Martha C., *El cultivo de la humanidad. Una defensa clásica de la reforma en la educación liberal*, Paidós, Barcelona, 2005. Traducción de Juana Pailaya.
- Libertad de conciencia: el ataque a la igualdad de respeto*, Katz/ CCCB, Madrid, 2010. Traducción de Patricia Soley-Beltran.
- Le nove frontiere della giustizia. Disabilità, nazionalità, appartenenza di specie*, il Mulino, Boloña, 2007. Traducción de Giovanni Costa y Renata Abicca.
- Hiding from Humanity. Disgust, shame and law*, Princeton University Press, United States of America, 2006.
- La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenista*, Paidós, España, 2003.
- Los límites del patriotismo. Identidad, pertenencia y "ciudadanía mundial"*, Paidós, España, 1999.
- Justicia poética. La imaginación literaria y la vida pública*, Editorial Andrés Bello, Santiago de Chile, 1997.

----- *El ocultamiento de lo humano. Repugnancia, vergüenza y ley*, Katz editores, Buenos Aires, 2006.

Onfray, Michel, *Política del rebelde. Tratado de resistencia e insumisión*, Anagrama, España, 2011. Traducción de Marco Aurelio Galmarini.

-----*La fuerza de existir. Manifiesto hedonista*, Anagrama, España, 2008.

-----*El cristianismo hedonista*, Anagrama, España, 2007.

-----*Tratado de ateología*, Anagrama, España, 2008.

-----*Los libertinos barrocos. Contrahistoria de la filosofía, III*, Anagrama, España, 2009.

-----*Política del rebelde*, Anagrama, España, 2011.

Ortiz, Alicia, *Goethe y Schiller. Dos siglos de literatura europea*, Cajica, Puebla, 1971.

Oto, Alejandro José de, *Frantz Fanon: política y poética del sujeto poscolonial*, COLMEX, México, 2003.

Otto, Friedrich Walter, *Socrate e l'uomo greco*, Marinotti, Milán, 2005. Traducción y edición de Alessandro Stavru.

-----*Dioniso. Mito y culto*, Editorial Siruela, Madrid, 2006.

Otto Rudolf, *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, FCE, México, 2001.

Padel, Ruth, *A quien los dioses destruyen. Elementos de la locura griega y trágica*, Sexto piso, México, 2005. Traducción de Gladys Rosemberg.

Papaioannou Kostas, *De Marx y del Marxismo*, FCE, México, 1991.

Paz Octavio, *El arco y la lira*, FCE, México, 1956.

-----*Entre poética y política*, Colmex, México, 2009. Edición de Anthony Stanton.

-----*Ética del artista. Primeras letras (1931-1943)*, FCE, México, 1988.

- Generaciones y semblanzas, Dominio mexicano*, FCE, México, 1996.
- Itinerario*, FCE, México, 1993.
- “La casa de la presencia”, en *Poesía e historia*, Obras completas, Vol., 1 FCE, México, 1998.
- Libertad bajo palabra*, FCE, México, 1985.
- Los hijos del Limo. Del romanticismo a la vanguardia*, en *La Casa de la Presencia. Poesía e historia*, Obras Completas, Vol.1, FCE, México, 1998.
- Pasión crítica*, Seix Barral, Barcelona, 1985.
- Primeras letras (1931-1943)*, *Vuelta*, México, 1988. Selección, introducción y notas de Enrico Mario Santí.
- Sueño en libertad. Escritos políticos*, Planeta, México, 2001. Selección y prólogo de Yvon Grenier.
- “Vislumbres de la India” en Revista *Vuelta*, núm., 114, mayo, México, 1986.
- Obras completas Vol., 3. Fundación y disidencia. Dominio hispánico*, FCE, México, 1995. Edición del autor.
- Platón, *Diálogos*, Gredos, Madrid, 1986, Traducción de E. Lledó Íñigo.
- La república*, UNAM, México, 2000. Traducción Antonio Gómez Robledo.
- Protágoras*, UNAM, México, 1993. Versión de Ute Schmidt Osmanczik.
- El banquete y Fedro*, Sarpe, Madrid, 1985.
- Pozas Horcasitas, Ricardo, "La libertad en el ensayo político de Octavio Paz", en Revista *Vuelta*, núm.237, agosto, México, 1997.
- Pucciareli, Eugenio, “Herder y el nacimiento de la conciencia histórica” en *Filosofía de la historia para la educación de la humanidad, Johann Gottfried Herder*, Espuela de Plata, España, 2007.

Quintanilla Obregón, Lourdes, Benjamin Constant: la fragilidad política, Sexto Piso, México, 2003.

-----*Ernst Junger: la mirada de un siglo*, libros en red, 2005.

Raymond, Marcel, *De Baudelaire al surrealismo*, FCE, México, 1960.

Rawls, John, *Teoría de la justicia*, FCE, México, 1985.

Rearte Juan Lázaro y María Jimena Solé (editores), *De la Ilustración al romanticismo*, Universidad Nacional de General Sarmiento-Prometo, Buenos Aires, 2010.

Roe Nicholas, *Romanticism. An Oxford Guide*, Oxford University Press, New York, 2005.

Rousseau, Jean Jacques, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Alianza, Madrid, 1992.

-----*Confesiones*, Alianza Editorial, Madrid, 2008. Traducción de Mauro Armiño.

-----*El contrato social*, Alianza Editorial, Madrid, 1982. Traducción y prólogo de Mauro Armiño.

-----*Emilio o la educación*, Hermanos Garnier, París, 1905.

-----*Las ensoñaciones de un paseante solitario*, Alianza Editorial, España, 1979. Introducción, traducción y notas de Mauro Armiño.

Safranski, Rüdiger, *Goethe y Schiller. Historia de una amistad*, Tusquets, México, 2011. Traducción del alemán de Raúl Gabás.

-----*Un maestro de Alemania. Martín Heidegger y su tiempo. Biografía*. Tusquets, Barcelona, 2003. Traducción del alemán de Raúl Gabás.

-----*Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán*, Tusquets, México, 2009. Traducción del alemán de Raúl Gabás.

- Schiller o la invención del idealismo alemán*, Tusquets, Barcelona, 2006. Traducción del alemán de Raúl Gabás.
- Nietzsche: Biografía de su pensamiento*, Tusquets, 2002. Traducción del alemán de Raúl Gabás.
- Sartre, Jean Paul y Martín Heidegger, *El existencialismo es un humanismo/Carta sobre el humanismo*, Peña Hermanos editores, México, 1998.
- Schelling, F.W.J., *Sistema del idealismo trascendental*, Anthropos, Barcelona, 1988. Traducción, prólogo y notas de Jacinto Rivera de Rosales y Virginia López Domínguez.
- Scheller Max, *Gramática de los sentimientos. Lo emocional como fundamento de la ética*, Crítica, España, 2003.
- El resentimiento en la moral*, Caparrós editores, España, 1998.
- Ordo amoris*, Caparrós editores, España, 1998.
- Esencia y formas de la simpatía*, Lozada, Buenos Aires, 2004.
- Schiller, Friedrich, *Don Carlos, Guillermo Tell*, RBA, Barcelona, 2002.
- Wallenstein, La novia de Mesina*, Porrúa, México, 1984. Prólogo de Wilhelm Dilthey.
- El visionario*, Icaria, Barcelona, 1986. Traducción de Antonio Bueno.
- I masnadieri*, Mondadori, Milán, 2006. Ensayo de Thomas Mann.
- Kallias. Cartas sobre la educación estética del hombre*, Anthropos, Barcelona, 1999. Estudio introductorio de Jaime Feijóo. Traducción y notas Jaime Feijóo y Jorge Seca.
- Lírica de pensamiento*, Hiperión, Madrid, 2009. Introducción, traducción y notas de Martín Zubiría.
- Los bandidos*, Cátedra, Madrid, 2006. Edición de Berta Raposo Fernández. Traducción de José Antonio Calañas Continente.

-----*María Estuardo, La doncella de Orleáns, Guillermo Tell*, Porrúa, México, 1996.
Traducción de Alfredo S. Barca.

-----*María Estuardo*, Porrúa, México, 1983.

-----*Poesía filosófica*, Hiperión, Madrid, 1998. Traducción y estudio introductorio de Daniel Innerarity.

-----*Sulla poesia ingenua e sentimentale*, Editori Associati, Milán, 1998. Introducción de Laura Mancinelli.

-----*Intrigo e amore, (un dramma in cinque atti di nobiltà vs. borghesia)*, RCS, Milán, 2002. Edición, traducción y comentario de Aldo Busi.

-----*Don Carlos y Guillermo Tell*, Editores RBA, Barcelona, 1994.

-----*Sobre la gracia y la dignidad y Sobre poesía ingenua y poesía sentimental*, Icaria, España, 1985.

Schopenhauer, Arthur, *La libertad*, La nave de los locos, México, 1981. Traducción de Roberto Robert.

-----*Arte de buen vivir*, Edaf, España, 1998.

-----*Sobre la voluntad en la naturaleza*, Alianza editorial, Madrid, 1998.

Sen, Amartya, *La idea de la justicia*, Taurus, México, 2010. Traducción de Hernando Valencia Villa.

Seoane Pinilla, Julio, *La ilustración olvidada*, FCE, México, 1999.

-----*La ilustración heterodoxa: Sade, Mandeville y Hamann*, Espiral Hispano Americana, España, 1998.

Sloterdijk, Peter, *Sin salvación. Tras las huellas de Heidegger*, Editorial Akal, Madrid, 2011.

-----*Celo de Dios. Sobre la lucha de los tres monoteísmos*. Siruela, Madrid, 2011.
Traducción del alemán de Isidoro Reguera.

-----*Ira y Tiempo. Ensayo psicopolítico*, Siruela, Madrid, 2010. Traducción del alemán de Miguel Ángel Vega Cernuda y Elena Serrano Bertos.

-----*Esferas*, Siruela, Madrid, 2009. Traducción de Isidoro Reguera.

Sófocles, *Tragedias*, Gredos, Madrid, 2006. Traducción y notas de A. Alamillo.

Introducción de J. Bergua Vabero. Revisión de C. García Gual.

Spinoza, Baruch, *Tratado teológico-político*, España, 1994.

Steiner, George, *Lenguaje y silencio, Ensayos sobre la literatura, el lenguaje y lo inhumano*, Gedisa, México, 1990. Traducción de Miguel Ultorio.

Strauss, Leo, *La filosofía política de Hobbes. Su fundamento y su génesis*, FCE, México, 2006.

Strindberg, August, *Infierno*, Ediciones Coyoacán, México, 1997

Subirats, Eduardo, *Figuras de la conciencia desdichada*, Taurus, Madrid, 1979.

Swedenborg, Emanuel, *Heaven and its Wonders and Hell*, Swedenborg Foundation, New York, 1962.

Todorov, Tzvetan, *Lo espíritu dell'Iluminismo*, Garzanti, Milán, 2007. Traducción de Emanuele Lana.

Vattimo Gianni, *Introducción a Heidegger*, Gedisa, México, 1987.

Vico, Giambattista, *Principios de una ciencia nueva en torno a la naturaleza común de las naciones*, FCE, México, 2006. Introducción de Max H. Fisch. Traducción y prólogo José Carner.

Villoro, Luis, *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*, FCE, México, 1998.

-----*Los retos de la sociedad por venir. Ensayos sobre justicia, democracia y multiculturalismo*, FCE, México, 2007.

Von Goethe, Johann Wolfgang, Wilhelm von Humboldt y Jakob Burckhardt, *Escritos sobre Schiller*, Hiperión, Madrid, 2004. Selección, traducción, introducción y notas de Martín Zubiría.

Von Humboldt, Alexander, *Ensayo político sobre el reino de la Nueva España*, Porrúa, México, 1984. Estudio preliminar, revisión del texto, cotejos, notas y anexos de Juan A. Ortega Medina.

Von Humboldt, Wilhelm, *Escritos políticos*, FCE, México, 1996.

-----Scritti filosofici, UTET, 2007.

-----Escritos de filosofía de la historia, Tecnos, Madrid, 2007.

Wagner, Richard, *El holandés errante*, Javier Vergara, Buenos Aires, 1992. Traducción de María Antonieta Gregor. Introducción y comentarios de Kurt Pahlen.

-----*La Valquiria*, Javier Vergara, Buenos Aires, 1992.

Xolocotzi, Ángel, *Fundamento y abismo. Aproximaciones al Heidegger tardío*
Fundamento y abismo, Miguel Ángel Porrúa-BUAP, México, 2011.

Xolocotzi Ángel y Luis Tamayo, *Los demonios de Heidegger. Eros y manías en el maestro de la Selva Negra*, Trotta, Madrid, 2012.

Zabludovsky Kuper, Gina, *Modernidad y globalización*, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales/Siglo XXI, México, 2010.

-----*Patrimonialismo y modernización, poder y dominación en la Sociología del Oriente de Max Weber*, FCE, México, 1993.

-----*Sociología y política, el debate clásico y contemporáneo*, Porrúa-UNAM, México, 2002.

Zambrano, María, *La tumba de Antígona*, Mondadori, Madrid, 1989.

-----*Persona y democracia, La historia sacrificial*, Anthropos, Barcelona, 1992.

-----*Unamuno*, Random House Mondadori, España, 2003.

